

**JUSTIÇA DISTRIBUTIVA
UM PARADIGMA QUESTIONÁVEL**

Adília Mesquita Maia Gaspar

Adília Mesquita Maia Gaspar, Justiça Distributiva – Um Paradigma Questionável, 2018

Tese de Doutoramento em Filosofia Moral e Política

Outubro 2018

**JUSTIÇA DISTRIBUTIVA
UM PARADIGMA QUESTIONÁVEL**

Adília Mesquita Maia Gaspar

Tese de Doutoramento em Filosofia Moral e Política

Outubro 2018

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de
Doutor em Filosofia Moral e Política, realizada sob a orientação científica do
Professor Doutor João Sàágua

AGRADECIMENTOS

O estímulo e a orientação que recebi por parte do meu professor, Doutor João Sáágua, foram para mim de valor inestimável.

JUSTIÇA DISTRIBUTIVA - UM PARADIGMA QUESTIONÁVEL

ADÍLIA MESQUITA MAIA GASPAR

RESUMO

A presente tese expõe uma análise crítica da ideia distributiva de justiça - paradigma distributivo. Centra-se no contributo prestado por John Rawls, na sua obra seminal, *Uma Teoria da Justiça*, contributo esse que foi complementado por autores como Ronald Dworkin e Amartya Sen, também referidos.

A tese defende que as premissas fundamentais da ideia distributiva de justiça implicam consequências dificilmente conciliáveis com os objetivos pretendidos. De entre essas premissas, destaca: uma conceção atomística de sociedade; a atribuição da injustiça a fatores individuais; a priorização da liberdade sobre a igualdade; o não reconhecimento da existência de classes e de grupos sociais; e a negligência da questão da propriedade dos meios de produção. Faz assim o levantamento da lógica interna que preside ao paradigma distributivo na convicção de que, se o objetivo é encontrar a solução para um problema social persistente (o da distribuição da justiça e, conseqüentemente, de bens e recursos), torna-se necessário perceber o que está ou não errado nas soluções até à data propostas.

PALAVRAS-CHAVE: Atomismo Social, Classes, Injustiça, Grupos Sociais, Liberdade e Igualdade, Paradigma Distributivo de Justiça, Propriedade.

JUSTIÇA DISTRIBUTIVA - UM PARADIGMA QUESTIONÁVEL

ADÍLIA MESQUITA MAIA GASPAR

ABSTRACT

The following thesis sets forth a critical analysis of the idea of distributive justice – distributive paradigm. It focuses on the contributions provided by John Rawls in his seminal work, *A Theory of Justice*: Rawls's contributions have been complemented by those of authors such as Ronald Dworkin and Amartya Sen, who are also analyzed.

The thesis argues that the fundamental assumptions of the idea of distributive justice imply consequences that are difficult to reconcile with the aimed goals. Among these assumptions it highlights: An atomistic conception of society; the attribution of injustice to individual factors; the prioritization of freedom over equality; the non-recognition of the existence of social groups and classes; and the overlook of the issue of the property of the means of production. Therefore, it surveys the internal logic presiding over the distributive paradigm with the conviction that, if the objective is to find the solution for a persistent social problem (that of the distribution of justice and consequently of goods and resources), then it is necessary to understand what is wrong or not in the solutions proposed till date.

KEYWORDS: Classes, Distributive Paradigm of Justice, Freedom and Equality, Injustice, Property, Social Atomism, Social Groups.

ÍNDICE

Introdução	1
Parte I: O paradigma distributivo de justiça.....	6
I. 1. O conceito de justiça distributiva	7
I. 2. Caracterização do paradigma distributivo: as propostas de John Rawls, Ronald Dworkin e Amartya Sen.....	51
Parte II: O paradigma distributivo em questão	102
II. 1. Um modelo atomístico de sociedade	103
II. 2. Sobre a origem e natureza da injustiça.....	120
II. 3. Tensão entre liberdade e igualdade	148
II. 4. Desatenção aos conceitos de classe de grupo social.....	197
II. 5. Tratamento superficial da questão da propriedade	226
Parte III: Estudo de caso sobre a propriedade dos meios de comunicação social e as suas implicações.....	267
III. 1. Enquadramento teórico	268
III. 2. Estudo de caso – Os <i>media</i> televisivos em Portugal	286
Conclusão.....	308
Referências Bibliográficas	313
Anexos	i
Anexo A: Grelhas de Programação Televisiva.....	ii
Anexo B: Registos de Visualização	vii

LISTA DE ABREVIATURAS

JMD - Justice as Minimizing Domination

POD - Property-Owning Democracy

TINA - There Is No Alternative

TJ - Uma Teoria da Justiça

TL - Tradução livre

UBI - Universal Basic Income

WSC - Welfare State Capitalism

INTRODUÇÃO

Surgida no início da década de setenta do século passado, *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, pela novidade do conteúdo e pela expressão feliz em que foi vazada, transformou-se num clássico da filosofia política e atraiu uma legião de admiradores. Algumas décadas depois, incluí-me nesse séquito e pareceu-me então uma teoria muito apelativa e, em certo sentido, irrepreensível.

Mais tarde, ao adentrar no seu conhecimento, apercebi-me de algumas lacunas e senti-me motivada a descobrir o impacto e a dimensão destas. Em certa medida, tal explica a escolha do tema da justiça distributiva para a tese do meu doutoramento, com a intenção de questionar o paradigma de justiça que nela se ancorou.

Nesta tese, argumento que o paradigma distributivo de justiça, malgrado aspetos positivos e inegavelmente inovadores, partiu de premissas que parecem ser dificilmente conciliáveis com os objetivos pretendidos e ignorou questões fundamentais conectadas com a justiça social.

Este trabalho está dividido em três partes. Na primeira, procede-se a um enquadramento introdutório. Na segunda, entra-se no coração da tese e argumenta-se no sentido de evidenciar as insuficiências e equívocos em que o paradigma distributivo incorre. Na terceira parte, apresenta-se um estudo sobre a propriedade dos meios de informação televisivos em Portugal e, com ele, reforça-se a crítica anteriormente feita à negligência da questão da propriedade por parte do paradigma distributivo. Vejamos agora cada uma das partes e respetivos capítulos.

Na Parte I, começa por clarificar-se o conceito de justiça distributiva, tal como hoje o entendemos. A clarificação do conceito (capítulo 1), feita com o apoio de Samuel Fleischacker e David Miller, permitiu descobrir a sua radical novidade e alertou para a importância que alterações na perceção do fenómeno da pobreza tiveram para entendermos como “justiça” o que antes era entendido como “caridade”. Houve ainda a oportunidade de revisitar Immanuel Kant que coloca filosoficamente a questão nos seus precisos termos e antecipa com uma extraordinária precocidade uma conceção sobre a natureza estrutural do fenómeno da pobreza e da injustiça social (chamada de atenção que, infelizmente, virá a ser praticamente ignorada pelo paradigma distributivo).

No capítulo 2, caracteriza-se o modelo distributivo de justiça, apresentando-se sumariamente as principais ideias defendidas por John Rawls e também por Ronald Dworkin e Amartya Sen que, embora se tenham afastado do “mestre” em aspetos importantes, não deixaram de manter o fundamental e têm com ele muitas afinidades nos pressupostos que aceitam.

Neste segundo capítulo, incluiu-se uma perspetiva crítica relativamente a cada um destes autores. Contudo, a crítica que aqui se formula tem a ver, sobretudo, com inconsistências internas detetadas no seu pensamento, do tipo, por exemplo, das que encontramos em Rawls, que identificou a estrutura básica da sociedade como o objeto primário da justiça, mas depois ignorou importantes instituições sociais, isto é, não escrutinou, com o rigor requerido pelo objetivo que se propõe, as instituições da estrutura básica. Também Dworkin baseou a sua teoria numa distinção fundamental entre “sorte bruta” e “sorte por opção”, mas ignorou que a fronteira entre uma e outra é, frequentemente, tão ténue que tal distinção se esboroa. Deste modo, põe em causa a própria teoria que defende.

Com Sen, a inconsistência resulta de uma visão pouco abrangente da injustiça, reduzida ao fenómeno da pobreza que, embora seja uma vertente importante, está longe de a esgotar e, mesmo nesse campo, parece não ter percebido nem identificado as causas estruturais da pobreza. Esta primeira crítica interna a estes autores prepara o terreno para a segunda parte, na qual se coloca em questão o paradigma distributivo de justiça.

Na Parte II, começo, no capítulo 1, por identificar a conceção de sociedade para a qual são pensados princípios de justiça, que se identifica com uma conceção atomística. Esta ideia de uma sociedade atomizada pode ser mais ou menos forte, num caso ou no outro tem consequências. Como esta conceção é inseparável das ideias de “individualismo possessivo” e de “personalidade subjetiva”, exploro estes conceitos, recorrendo, sobretudo, a C.B. Macpherson e também a pensadores comunitaristas como Alasdair MacIntyre e Michael Sandel. Pretendo ainda mostrar que Rawls, apesar das melhores intenções que podem ter presidido ao seu trabalho, ressent-se dessa conceção de sociedade, dá-lhe respaldo e, com isso, constrói sobre um alicerce bastante frágil. O mesmo fazem Dworkin e, de forma menos explícita, Amartya Sen.

No capítulo 2, considerando que a conceção atomística de sociedade implica ou, pelo menos, surge ligada à atribuição da origem da injustiça a fatores dependentes de

diferenças individuais, procedo ao escrutínio desta conceção de injustiça que em minha opinião é uma pedra chave na construção deste edifício. Se ela não espelhar a realidade, se corresponder a uma ficção, como penso que acontece, é todo o edifício que é posto em causa, pois significa que houve erro no “diagnóstico” e não se vê como, então, se pode tratar eficazmente a “doença”. Esta conceção de injustiça remete o fenómeno da injustiça estrutural para uma oportuna obscuridade e coloca o foco na diferença de dons e talentos (inatos) “injustamente” distribuídos ou nas circunstâncias da sorte, esquecendo os arranjos humanos. Neste particular, Judith Shklar (*The Faces of Injustice*) é leitura fundamental para distinguir infortúnio (má sorte, má fortuna) de injustiça.

No capítulo 3, abordo o importante problema da liberdade e da igualdade. Clarificam-se os conceitos e debate-se a sua compatibilidade ou incompatibilidade, concluindo-se que a posição do paradigma distributivo, no sentido de priorizar o primeiro princípio sobre o segundo, tem consequências desastrosas em termos de justiça social, porque desqualifica o princípio da igualdade. Tão importante é a liberdade quando a igualdade e todas as pessoas devem ter direito a um tratamento igual quando estão em causa situações que podem trazer vantagens ou desvantagens sociais injustas.

Classes e grupos sociais constituem o objeto de análise do capítulo 4. Mostra-se como a sua exclusão do debate decorre em boa parte da conceção atomística de sociedade e permite ignorar que a injustiça social é antes de mais injustiça estrutural. A injustiça pode não resultar de relações interindividuais, mas da situação em que as pessoas se encontram. Para reconhecer-se este tipo de injustiça, tem de se aceitar a existência de estruturas sociais geradoras de desvantagens injustas, isto é, de posições sociais que condicionam de tal modo as pessoas que se torna expectável que elas se venham a encontrar em situação de desvantagem, sem que tal se possa assacar à sua responsabilidade individual.

A injustiça estrutural é um tipo de injustiça que resulta não da ação ou da interferência do indivíduo *A* sobre o indivíduo *B*, mas da situação social na qual *B* se encontra integrado e que é geradora de desvantagem, ou porque as condições lhe são desfavoráveis ou porque a perceção que os outros têm dele, por motivo de se encontrar “localizado” nessa situação, lhe é igualmente desfavorável.

A questão da propriedade é o objeto de análise do capítulo 5. Esta questão, que desde tempos imemoriais se encontra associada a problemas e a litígios judiciais, foi

praticamente ignorada pela justiça distributiva e teve como consequência o facto de se ter lidado com o problema da justiça social em termos distributivos, descurando-se o que se encontra a montante da distribuição e que obviamente tem de a condicionar. Rawls foi o único a contrariar esta tendência, mas fê-lo tardiamente, depois de ter contribuído em *Uma Teoria da Justiça* para a consolidação do paradigma distribuído, e fê-lo de forma um pouco errática e oblíqua, tão ao pendor do seu estilo, mas também de forma insuficiente e ligeira sem abordar os verdadeiros problemas que a sua proposta de uma democracia de cidadãos proprietários comportava. A propriedade é o alfa e o ómega da vida em sociedade e da própria existência do Estado. Uma conceção de justiça que a ignora ou não lhe confere a devida centralidade comete um pecado capital. A justiça social não depende apenas da distribuição do “produto”, depende também do modo de produção, do regime de propriedade dos meios de produção e do tipo de relações sociais que permite.

A terceira parte desta tese é, em certa medida, inspirada na negligência da questão da propriedade. Se o paradigma distributivo ignorou o tema da propriedade, entendida esta em termos gerais de propriedade dos meios de produção, por maioria de razões ignorou o problema da propriedade dos meios de produção e de comunicação de informação que será agora analisado através de um “estudo de caso” com que se termina esta investigação.

Se na origem da desigualdade injusta se encontram desigualdades de recursos e de oportunidades, hoje começa a tomar-se consciência de que um dos instrumentos para tornar aceitável esse estado de coisas consiste no controlo dos meios de comunicação da informação (e do entretenimento) por interesses privados. Deste modo, uma teoria de justiça deveria também contemplar esta questão, ligada a uma condição prévia de justiça social.

Assim, nesta parte, desenvolvo um estudo de caso sobre um tema específico de propriedade, a propriedade dos meios televisivos em Portugal, com o objetivo de mostrar que ela afeta o interesse público e não deve ser descartada como algo irrelevante em termos de justiça social.

Desde sempre, a hegemonia cultural de um grupo de pessoas com interesses específicos - chamemos-lhe ou não classe social - sobre os “outros” foi um instrumento importante para naturalizar e tornar impercetível a injustiça - enquanto injustiça. As estruturas religiosas exerceram durante séculos essa função. Nos nossos dias, com

algum declínio destas, em algumas partes do mundo, torna-se imperativo que outras forças as substituam e nenhuma se encontra melhor situada do que a Comunicação Social.

Por isso, penso que este estudo, com todas as limitações que comporta (e são muitas), chama a atenção para este problema e faz sentido num trabalho desta natureza.

PARTE I

O PARADIGMA DISTRIBUTIVO DE JUSTIÇA

CAPÍTULO 1 - O CONCEITO DE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

Neste capítulo, vou abordar o conceito de justiça distributiva tal como é modernamente entendido. Começo por referir, para além do conteúdo e do público-alvo, os possíveis critérios de distribuição: mérito, necessidade e igualdade. De seguida, identifico os pressupostos que, segundo David Miller e Samuel Fleischacker, têm de estar presentes para poder-se falar em justiça distributiva.

Realço também a radical novidade do conceito, distinguindo-o, por um lado da conceção aristotélica de justiça distributiva e, por outro, rebatendo a pretensão daqueles que defendem que o “direito de necessidade” (Idade Média) é já um princípio de justiça distributiva.

Aponto ainda as circunstâncias em que emergiu o conceito e, de entre estas, foco a mudança de atitude em relação ao fenómeno da pobreza, que começou a ocorrer a partir do século XVIII e que foi protagonizada por ilustres pensadores dos fins da idade moderna.

Clarificação do conceito

Quando pensamos em justiça, tendemos a percebê-la como uma virtude do carácter que atribuímos às pessoas. Nesse sentido, dizemos que há pessoas justas e pessoas injustas, umas mais do que outras. Durante séculos, foi fundamentalmente nesse sentido que se entendeu a justiça. À pessoa justa era atribuída a qualidade de imparcialidade, na medida em que, supostamente, julgava as outras pelo seu valor intrínseco, sem fazer depender tal juízo dos seus gostos ou interesses pessoais. A imagem da justiça simbolizada por uma mulher com os olhos vendados transmite precisamente essa ideia.

A prevalência deste sentido dado à justiça explica-se porque, durante séculos, os arranjos sociais ou eram atribuídos ao arbítrio de seres superiores ou eram percebidos como devendo reger-se por uma ordem natural. No primeiro caso, considerava-se que, além de perigoso, seria inútil afrontar essas forças sobrenaturais, no segundo, aceitava-se que existia, previamente à própria organização social, um dever ser, de que esta, para

ser justa, se devia aproximar. Tal foi o caso do pensamento aristotélico que será referido mais adiante.¹

Todavia, a partir da época moderna, graças, em boa parte, a contactos mais fáceis e frequentes com outras sociedades, começou a dominar a ideia de que as organizações sociais são construções humanas e, conseqüentemente, começou a entender-se que o problema da justiça não se coloca apenas ao nível das relações pessoais, mas também da forma como os humanos organizam as sociedades de que fazem parte, forma essa que pode mudar, se se entender conveniente. Foi nessa nova maneira de ver a sociedade que se inseriu, lenta, mas tenazmente, a ideia de justiça distributiva que é, antes de tudo, justiça social (embora não a esgote) - porque o seu objeto são os arranjos sociais, ou, como dirá John Rawls, “a estrutura básica da sociedade” para a qual se procuram princípios que a possam tornar justa.

Quando se aborda o conceito de justiça distributiva três questões se impõem à nossa consideração: tem de se perguntar o que é que se pretende distribuir, a quem se vai distribuir e qual o critério que há-de presidir à distribuição, para que ela seja justa.

Relativamente ao conteúdo (aquilo que se pretende distribuir), entende-se que a justiça distributiva visa distribuir os benefícios e os encargos que decorrem da vida em sociedade. Como dirá David Miller: “Quando falamos e argumentamos sobre justiça social (...) estamos a discutir como as coisas boas e más da vida devem ser distribuídas entre os membros de uma sociedade humana”². De entre as coisas boas, há a referir os recursos materiais e as oportunidades de usufruir de bens imateriais, como a liberdade e o conhecimento. De entre os encargos, “coisas más”, Miller destaca o trabalho (particularmente, trabalhos perigosos ou degradantes), a responsabilidade e os sacrifícios que é preciso fazer pela comunidade - particularmente os cuidados com os mais velhos e a defesa da pátria.

¹ Também, por exemplo, para Platão, uma sociedade justa é uma sociedade bem ordenada, sendo essa ordem concebida em termos de hierarquia em que cada classe cumpre os deveres que, por natureza, lhe incumbem. Para Platão, como também para Aristóteles, uma sociedade justa era aquela em que se respeitava a natureza dos homens, que eram naturalmente desiguais.

² TL do inglês: “When we talk and argue about social justice (...) we are discussing how the goods and bad things in life should be distributed among the members of a human society.” (D. Miller, 1999: 1)

A justiça distributiva visa os indivíduos que compõem uma determinada sociedade, com a ressalva de que todos são considerados iguais enquanto seres humanos dotados de uma dignidade própria que é inalienável. Desse modo, a justiça será a mesma para todos (pelo menos, formalmente), não haverá uma justiça para homens e outra para mulheres, uma para brancos e outra para negros, uma para ricos ou aristocratas e outra para pobres ou plebeus. Todos têm os mesmos direitos e estes serão respeitados através da distribuição dos recursos existentes.

Distribuir benefícios, nomeadamente os mais óbvios que são os recursos materiais, dos quais outros dependem, é tarefa problemática e coloca-se desde logo a questão de encontrar o critério adequado para proceder à justa distribuição. Os candidatos mais credíveis a critérios de justiça distributiva são: o mérito, a necessidade e a igualdade.

O mérito, a uma primeira análise, parece ser o critério mais adequado e, de uma maneira geral, obtém a adesão de grande número de pessoas, desde logo porque envolve a ideia consensual, bem arreigada, de que o esforço e o talento individuais devem ser recompensados. Admitir o mérito como critério de justiça implica reconhecer que na sociedade há indivíduos mais esforçados, trabalhadores, inteligentes e talentosos e que esses devem naturalmente receber mais do que os outros. Além disso, também se reconhece que o mérito deve ser preferido por razões puramente pragmáticas, já que funciona como um incentivo à criação de riqueza e ao desenvolvimento das sociedades, reforçando comportamentos considerados socialmente desejáveis, que, de outro modo, não seriam devidamente estimulados. Pode dizer-se que a unanimidade à volta do mérito é uma espécie de lugar comum e remonta ao próprio Aristóteles para o qual este critério era visto como inerente à concepção de justiça, que era definida em termos de mérito: ser justo é dar a cada um o que lhe é devido, o que merece.

Todavia, se pensarmos que o mérito está ligado a fatores que frequentemente as pessoas não controlam nem delas dependem, como, por exemplo, o meio sociocultural em que foram educadas, e se pensarmos que muitas vezes aquilo a que se chama mérito decorre de se ter nascido na família certa e de se conhecer as pessoas certas, facilmente se conclui que, embora não deva ser excluído, dadas as suas manifestas vantagens, não pode ser o fator predominante, muito menos o único, e torna-se duvidoso que deva ser eleito como critério prioritário de justiça social, a menos que se encontrem reunidas

condições muito excepcionais, em que existam mecanismos de deteção e promoção do mérito que tenham fluidez suficiente para chegarem aos níveis menos favorecidos.

John Rawls mostra reservas relativamente a este critério, ao perceber que o mérito que se atribui a certos indivíduos e o demérito que se atribui a outros dependem em boa parte da estrutura básica da sociedade; se esta for injusta, se não fornecer condições, a todos, para desenvolverem o seu potencial, cria o mérito de uns e o demérito de outros porque, afinal, ser-se industrioso, empreendedor, ou competitivo depende em boa parte do enquadramento que a estrutura básica proporciona aos indivíduos. Por isso, Rawls considera que as diferenças resultantes de situações de nascimento, família e origem de classe (estrato social) são devidas a circunstâncias contingentes, e as diferenças sociais estabelecidas a partir dessas bases são imerecidas. O critério do mérito parece colocar a tónica da justa distribuição no indivíduo e no valor individual, marginalizando a estrutura da sociedade. Daí decorre a sua natureza problemática enquanto critério de justiça distributiva.

David Miller em *Principles of Social Justice*, refletindo a partir de uma base empírica (estudos realizados nos Estados Unidos, nos quais as pessoas eram inquiridas relativamente a princípios de justiça) salientou que, ao pensarem no mérito, as pessoas referiam coisas tão diferentes como: (1) os talentos e capacidades que contribuem para um melhor desempenho; (2) o esforço que se investe numa tarefa; (3) a avaliação do próprio desempenho, isto é, o resultado que se obtém.

Miller constatou ainda que havia amplo consenso entre os inquiridos de que o merecimento só deveria ser reconhecido quando estavam em jogo fatores que as pessoas podiam controlar, como, por exemplo, o esforço despendido numa determinada tarefa e as escolhas feitas. Esta ressalva significa alguma limitação a este critério, embora não desapareça com ela a sua natureza problemática. É um critério que não constitui uma boa métrica para uma distribuição justa. Aqui surge um aspeto que distingue nitidamente a conceção moderna de justiça distributiva da aristotélica, que defendia extremadamente a meritocracia.

Esta breve reflexão sobre o mérito leva-nos à ponderação de um segundo critério, o da necessidade. Hoje reconhecemos que há necessidades básicas que as pessoas devem ver satisfeitas pelo simples facto de serem pessoas, independentemente do seu mérito ou até demérito. Desse modo, por exemplo, perguntamo-nos se poderá ser justo recusar a uma pessoa tratamento médico pelo facto de ela ter adotado

comportamentos de risco e se mostrar menos responsável. De acordo com um padrão comum do que seja necessidade, tendemos a aceitar que as necessidades (básicas) das pessoas devem ser contempladas por um sistema de justiça social. Claro que o que se entende por necessidades básicas varia no espaço e no tempo, em função da sociedade que se considere, e também em função dos progressos sociais obtidos. Hoje, por exemplo, as necessidades básicas das pessoas são diferentes das que poderiam ser consideradas há cinquenta ou cem anos. Por outro lado, como os recursos sociais são escassos, por vezes, mesmo em relação às necessidades básicas, é preciso estabelecer prioridades e tomar decisões difíceis, como acontece em situações de catástrofe social.

De qualquer modo, foi preciso esperar pelos tempos modernos para ser dado o devido relevo a este critério, já que o “direito de necessidade” de que falaremos adiante não parece preencher os requisitos de um princípio de justiça distributiva. Só John Rawls, na formulação do seu segundo princípio de justiça, lhe conferiu um lugar de relevo, como também veremos oportunamente. Contudo, podemos desde já dizer que o critério “necessidade” é a pedra de toque da ideia distributiva de justiça, aquilo que lhe confere uma identidade própria.

A reflexão sobre o critério “necessidade” conduz a um terceiro, o da igualdade. Muitos reconhecem que, pelo menos idealmente, a distribuição deveria ser igualitária. Rawls, por exemplo, em *Uma Teoria da Justiça*, admite que, na posição original, o critério mais lógico a adotar seria o da igualdade que deveria conduzir a uma divisão igualitária do rendimento e da riqueza, bem como à igualdade de oportunidades e às iguais liberdades básicas para todos (cf. J. Rawls, 2001: 130). Todavia, Rawls, em simultâneo, coloca a seguinte pergunta retórica: “Se houver desigualdades de rendimento e de riqueza, bem como diferenças de autoridade e de graus de responsabilidade que permitam que todos estejam em melhor situação, por comparação com o padrão da igualdade, porque não permiti-las?” (*idem*: 131). Em resposta, concede que o critério da igualdade pode ser sacrificado, quando a desigualdade se revelar mais vantajosa para todos. Quer dizer, já na “posição original”, se presente que é importante preservar a eficiência económica da sociedade e, como hoje acontece, percebem-se os efeitos colaterais perversos da distribuição igualitária. Desde logo, a muito provável diminuição do lote a distribuir, por falta de incentivos e de estímulo à produção e criação de riqueza.

Por isso, o simples bom senso obriga a reconhecer que uma igualdade radical entre os seres humanos não será atingível nem sequer desejável e que, portanto, a igualdade deve acima de tudo corresponder, em termos de justiça social, a que todos, à partida, tenham as mesmas oportunidades e todos gozem de direitos básicos fundamentais, na medida do possível. É neste sentido que a igualdade, enquanto igualdade de direitos e de oportunidades, se constitui como um elemento estruturante da ideia distributiva de justiça.

Esta reflexão foi corroborada por David Miller ao verificar que o critério da igualdade quanto à distribuição de rendimentos foi quase unanimemente rejeitado, com uma aprovação de apenas 5%. Os argumentos apresentados foram variáveis, considerando que:

(1) Uma distribuição igual do rendimento constituiria um desincentivo ao trabalho; (2) As próprias escolhas livres das pessoas podem implicar rendimentos desiguais; (3) A cupidez humana é incompatível com a igualdade.

Quer dizer, como atrás referimos, distribuir igualmente os bens socialmente produzidos teria efeitos perversos, pois as pessoas acabariam por receber menos, dado que os incentivos à produção seriam menores. Além disso, nem todas as pessoas têm as mesmas ambições e há quem prefira um determinado estilo de vida, mesmo sabendo que os seus rendimentos serão inferiores aos que auferiria em outras circunstâncias. Acontece ainda o fenómeno inelutável, inerente à própria natureza humana, que levaria alguns a apropriarem-se capciosamente de certos bens, impedindo assim o estabelecimento de uma base igualitária.

Miller resume em três pontos o objetivo da justiça distributiva: minorar a desigualdade, atender à necessidade e recompensar o mérito, e acaba por concluir que há lugar para estes três critérios, dependendo a aplicação de um ou de outro dos contextos, nomeadamente do tipo de sociedade ou de associação que se tem em vista.

Assim, se, no grupo social, as relações forem instrumentais de natureza competitiva, enfatiza-se o mérito; se as relações forem cooperativas ou solidárias, desenvolve-se um sentido de contribuição diferenciada que implica uma distribuição diferenciada, baseada na necessidade; se as relações sociais valorizarem a cidadania e a participação política, além da solidariedade entre os membros, levam-se em conta as circunstâncias individuais e enfatiza-se a igualdade.

Se quiséssemos transpor estes diferentes tipos de associações e de relações interindividuais para países, poderíamos dizer que nos Estados Unidos, país no qual se encontra o mais elevado grau de individualismo e competição, é reverenciado o mérito, na Suécia, o mais elevado grau de solidariedade social releva a necessidade, na Alemanha, onde existe uma situação intermédia em que se combina capitalismo e social democracia, procura conciliar-se o mérito com a necessidade e com alguma preocupação igualitária. Assim, quando se fala em justiça distributiva, os três critérios podem fazer sentido, desde que aplicados de determinado modo, como teremos oportunidade de aprofundar mais adiante.

Encontrar o equilíbrio é um dos desafios que a justiça distributiva enfrenta; todavia, pode desde logo dizer-se que existe certo consenso quanto às circunstâncias em que os critérios devem ser aplicados. Desse modo, hoje aceita-se que há coisas que devem ser distribuídas segundo o critério da igualdade, por exemplo, o acesso a cuidados de saúde de qualidade deve ser igual para todos, o mesmo para o acesso à educação, incluindo o ensino superior, pois estamos perante bens que correspondem a direitos considerados básicos e fundamentais.

Depois há coisas que não parece sensato exigir que sejam distribuídas igualmente, seja, por exemplo, a propriedade de barcos de recreio ou de alimentos exóticos e requintados, ou de rendimentos de trabalho. Aqui, tem de se admitir desigualdades.

Em relação ao mérito, este pode ser percebido como um critério coadjuvante, aceite por motivos pragmáticos e em circunstâncias específicas nas quais a igualdade se mostre inoperante ou contraproducente.

Pressupostos da justiça distributiva

Autores contemporâneos, como o já referido David Miller, em *Principles of Social Justice* e Samuel Fleischacker, em *A Short History of Distributive Justice*, ao abordarem o atual conceito de justiça distributiva, identificaram certo número de premissas que, em sua opinião, lhe estão subjacentes. Vamos começar por elencar essas premissas e, de seguida, mostrar como, a partir delas, se pode estabelecer a radical novidade deste conceito.

Miller destaca três condições inerentes ao conceito distributivo de justiça (cf. D. Miller, 1999: 4-5) que designa de “circunstâncias” da justiça social:

- A existência de sociedades específicas e delimitadas, como é o caso das sociedades do estado/nação em que os indivíduos se encontram integrados em comunidades politicamente organizadas e se percebem como pertencendo a um mesmo grupo social, dotado de coesão e de identidade própria;
- A existência de estruturas institucionais identificáveis, como por exemplo, a propriedade, o trabalho e o capital, que têm impacto na vida dos indivíduos e às quais se devem aplicar os princípios de justiça;
- A agência/intervenção do Estado, que lidera o processo e cujo objetivo é criar justiça social, introduzindo no quadro das instituições as modificações necessárias.

Miller designa frequentemente a justiça distributiva de justiça social, situa a sua emergência nos fins do século XIX e percebe-a como uma virtude da sociedade e não propriamente do caráter das pessoas. Segundo Miller:

“A sociedade é vista como um organismo no qual o florescimento de cada elemento requer a cooperação de todos os outros, e o objetivo da justiça social é especificar os arranjos institucionais que permitem a cada pessoa contribuir amplamente para o bem-estar social.”³.

Deste modo, a primeira condição para a justiça social ser efetiva exige que na organização social as pessoas se encontrem ligadas por laços que permitam criar uma identidade forte, um sentimento de partilha e de participação numa realidade coletiva.

A justiça distributiva tem ainda de inspirar medidas práticas que afetem as instituições, revelando-se exequível, e é ao Estado, enquanto “agente”, que compete proceder às reformas e modificações necessárias para que os princípios sejam implementados. Esse Estado tem de ser forte e gozar de alguma independência em relação ao poder económico, pois que lhe compete promulgar leis sobre o trabalho e sobre a propriedade, organizar a educação e a saúde e fixar os impostos.

³ TL do inglês: “Society is viewed as an organism in which the flourishing of each element requires the cooperation of all others, and the aim of social justice is to specify the institutional arrangements that will allow each person to contribute fully to social well-being.” (D. Miller, 1999: 4)

Só num tipo de mundo que satisfaça estas três condições faz sentido falar em justiça social, porque só nele o conceito se torna operatório. Todavia, podemos desde já assinalar que é discutível que estas condições se encontrem hoje, na era da globalização e da financeirização da economia, devidamente satisfeitas. O próprio Miller questiona se estas três premissas, ou circunstâncias da justiça social, ainda fazem sentido e se a era da justiça social não pertence ao passado.

De qualquer modo, é de supor que a justiça distributiva, na medida em que exige solidariedade social, será tanto mais bem conseguida quanto maior for a coesão e homogeneidade social. Isto talvez explique, pelo menos em parte, por que, nos Estados Unidos, tem um âmbito de aplicação ainda hoje bastante reduzido, apesar do desenvolvimento e riqueza gerada no país.

Aqui, o racismo, que foi dominante até à década de sessenta do século passado e do qual ainda hoje há fortes vestígios, funciona como travão e leva grande parte da população branca a não olhar positivamente para políticas distributivas. Em contrapartida, sociedades de muito menor dimensão e sem clivagens étnicas ou de outro tipo, como acontece com os países nórdicos, revelam o potencial da justiça distributiva.

Diferentemente de Miller, Samuel Fleischacker, que antecipa para os fins do século XVIII o conceito moderno de justiça distributiva, leva mais longe a precisão que lhe confere, identificando cinco premissas, por ela pressupostas; essas premissas, de acordo com Fleischacker, permitem distinguir a noção moderna de justiça distributiva da antepassada aristotélica e estabelecer a sua radical novidade (cf. S. Fleischacker, 2004: 7):

1. Os indivíduos humanos, pelo facto de serem humanos, têm direitos - “coisas” e interesses que lhes são inerentes - que, conseqüentemente, devem ser respeitados e garantidos;
2. Os direitos são garantidos através de uma redistribuição de recursos e de bens produzidos na sociedade;
3. Esses direitos são justificáveis em termos racionais e seculares e não requerem fundamentação religiosa;
4. A distribuição dos bens tem de ser exequível, o que pressupõe uma estrutura institucional com o objetivo de a implementar;

5. A distribuição deve ser garantida pelo Estado e não por instituições assistenciais ou por grupos privados.

Nesta caracterização, em que pelo menos as duas últimas premissas (exequibilidade e agência estatal) encontram correspondência com a segunda e a terceira de Miller, há ainda outros aspetos a destacar.

A primeira premissa supõe uma conceção verdadeiramente inovadora de ser humano, que muito ficou a dever a Immanuel Kant. Segundo essa conceção, todos os seres humanos, em virtude da sua humanidade, têm direitos. Afirmar isto numa época em que a exclusão social de uma multidão de trabalhadores pobres era a norma, significa, de facto, rejeitar a mentalidade dominante, pois implica encontrar o fundamento da justiça distributiva na própria natureza dos seres humanos que, dada a sua humanidade, têm determinados direitos. Este fundamento é particularmente interessante, porque legitima a distribuição, sem apelo a qualquer mérito em particular.

A segunda premissa, indispensável para que a primeira tenha conteúdo substantivo, estipula a necessidade de serem disponibilizados/redistribuídos recursos materiais, coisa que nunca antes tinha sido exigida, pois que, como veremos adiante, o celebrado “direito de necessidade” não pode ser considerado um candidato credível a princípio distributivo, como, aliás, o próprio Fleischacker reconhece.

A terceira premissa garante que a justiça será assegurada às pessoas, independentemente das diferentes crenças religiosas que possam ter ou até independentemente de terem quaisquer crenças religiosas. Separa a justiça da religião e permite integrá-la numa ética que não tem, nem precisa ter um fundamento religioso - uma ética de autonomia.

Para justificar os direitos humanos não é necessário invocar mandamentos morais ou preceitos religiosos, a sua base é secular e decorre de acordos e consensos sociais. Por exemplo, qualquer pessoa tem direito a cuidados de saúde, não porque seja moralmente errado não os providenciar ou porque Deus exija que se tratem os enfermos.

Por último, de acordo com a quarta e a quinta premissas, para satisfazer esses direitos, a sociedade, através da organização estatal, providencia estruturas práticas. Instituições como a Escola Pública, o Sistema de Saúde, e a Segurança Social são exemplos dessas estruturas. É o Estado, não as igrejas ou associações de caridade, que as garante, pois só o Estado assegura a isenção necessária na distribuição e não coloca

as pessoas na dependência da generosidade de outros, ou de instituições religiosas, pois não se deve confundir justiça com caridade. A caridade, a esmola, como disse Kant, humilha quem a recebe e envaidece quem a dá.

A partir desta caracterização, podemos afirmar que a justiça distributiva visa distribuir recursos e bens a todos os indivíduos que compõem o corpo social, porque todos têm uma particular condição: são seres humanos, todos têm determinados direitos.

Esses direitos podem ser usufruídos, porque se providenciam serviços sociais e se garantem determinadas prestações pecuniárias, quer dizer não são meras abstrações, meras declarações de intenções; por exemplo, ter direito à educação implica que existam escolas, professores, recursos didáticos, etc.; ter direito à saúde significa haver hospitais, pessoal técnico especializado e tratamentos de qualidade disponíveis para todos, sem qualquer barreira.

A radical novidade do conceito

A caracterização acima apresentada permite concluir pela novidade do conceito de justiça distributiva não só relativamente à concepção aristotélica, que prevaleceu de forma mais ou menos implícita no cristianismo medieval, como também relativamente ao “direito de necessidade”, estabelecido na Idade Média, que alguns pretendem ser um antecessor da ideia moderna de justiça distributiva. Vejamos um pouco melhor estas duas situações.

Aristóteles (século IV a. C.) desenvolveu as suas reflexões sobre justiça na *Ética a Nicómaco* e na *Política*, respetivamente nos livros V e III. A sua ideia de justiça distributiva afasta-se radicalmente da que atrás apresentamos e implica rutura com ela. Para percebermos em que consiste essa rutura, basta considerarmos o entendimento que o filósofo tem do conteúdo a distribuir, do público-alvo dessa distribuição e do critério que lhe deve presidir.

Aristóteles nunca pensa a justiça em termos de distribuição de recursos materiais pelos membros da sociedade com o objetivo de satisfazer necessidades básicas e fundamentais. Entende a justiça distributiva como um caso particular da justiça geral que tem por objetivo distribuir certos bens comuns: cargos políticos, honras e correspondentes benesses pelos cidadãos, “aqueles que têm parte na constituição”. Essa distribuição, em consonância com o conceito de justiça geral, não é igualitária, é

proporcional, isto é, uns devem receber mais do que outros, em conformidade com o seu mérito, com o que dão em troca, isso é que é justo.

O filósofo enumera diferentes tipos de mérito, que afinal correspondem a modalidades diferentes de justa distribuição. Na opinião de alguns, diz, são os homens livres que devem ser recompensados; segundo outros, devem ser os ricos ou os bem-nascidos a receber a maior fatia; para outros ainda, devem ser os melhores, os que revelarem excelência. Logo, estatuto de homem livre, riqueza e nascimento, e excelência serão modos diferentes de entender o mérito. Ao proceder a esta exemplificação, está a pensar em três regimes políticos diferentes: a democracia - o governo do povo - pelo qual não nutre grande apreço; a oligarquia - no qual o poder se encontra nas mãos de uma minoria rica - que também rejeita; e a aristocracia - o governo dos melhores - que granjeia os maiores elogios.

Na *Política*, reitera que a justiça, embora envolva igualdade, na medida em que só se aplica entre iguais - neste caso entre os que gozam do estatuto de cidadãos - não supõe igualdade para todos; a justiça não tem por objetivo estabelecer igualdade entre as pessoas, nem sequer entre os homens livres, pois, mesmo entre estes, há os que merecem mais, porque também contribuem mais e melhor para o bem comum. Portanto, a esses, deve ser dado o que lhes é devido.

Se o objetivo é distribuir cargos políticos com as correspondentes honras e benesses, esses cargos, cujo exercício visa promover o bem comum, devem ser atribuídos aos mais capazes, aos mais competentes, àqueles que têm condições para atingir a excelência no seu desempenho, o que implica logo à partida desigualdade social. Todavia, apesar de aceitar este princípio de justiça, é com os partidários da aristocracia que ele melhor se identifica, pois defende que, entre os homens livres, nem todos gozam dos mesmos direitos: é certo que todos podem votar e delegar o poder, mas nem todos podem exercer esse poder, para isso, é requerido ócio e muitos têm de dedicar-se a tarefas que não deixam tempo livre para a governação da polis. De lembrar que Aristóteles é completamente estranho à ideia de que as pessoas, pelo facto de serem pessoas, merecem “qualquer coisa” (primeira premissa de Fleischacker). Para Aristóteles, quem merece, para merecer, tem de evidenciar uma específica qualidade, uma excelência.

Esta concepção de justiça distributiva afasta-se da atual em três aspetos fundamentais: no entendimento que pressupõe da natureza humana, no conteúdo a distribuir e no critério de distribuição. Vejamos estes diferentes aspetos.

Enquanto o conceito moderno de justiça distributiva implica a igualdade básica dos seres humanos, partindo do princípio de que todos têm direitos que devem ser atendidos, independentemente do nascimento, estatuto social, nível de rendimento e até de merecimento moral ou intelectual, Aristóteles defende uma concepção da natureza humana que pressupõe desigualdade e hierarquização. Assim, como a justiça distributiva só é aplicável aos cidadãos, desde logo, exclui a maioria da população da *polis*: mulheres, escravos e metecos. Mas, mesmo entre os cidadãos, supõe a existência de uma hierarquia, pois, como acima referido, havia os que se encontravam disponíveis e qualificados para o governo da *polis* e aqueles que tinham de se entregar às tarefas produtivas, nos ofícios e no comércio, e, só em relação aos primeiros, se aplicava a justiça.

Relativamente ao conteúdo ou substância da justiça, o que preocupa a Aristóteles é decidir como os cargos políticos devem ser distribuídos, o mesmo é dizer, como deve ser governada a *polis*. Nunca levanta o problema de saber como o Estado deve organizar a distribuição de bens materiais entre os cidadãos, essa será uma ideia moderna, ou melhor, uma ideia da nossa contemporaneidade.

As diferenças acima explicitadas condicionam a diferença no entendimento do critério de justiça que se deve aplicar. Para Aristóteles, esse critério deverá ser o mérito e está ligada à ideia de uma específica excelência que uma pessoa possui e que justifica que lhe seja atribuída uma especial coisa, um especial bem. Para os modernos, o critério do mérito torna-se problemático já que se percebe que as questões de mérito, basicamente, só se colocam depois de as pessoas terem garantido a satisfação de certas necessidades materiais e culturais: subsistência, saúde, educação. Hoje, começa mesmo a ponderar-se se este critério, quando entendido numa perspetiva fundamentalista, não é mesmo incompatível com a igualdade política que, como sabemos, é a pedra de toque dos regimes democráticos.

Por último, mas não menos relevante, importa salientar que a ideia de justiça defendida por Aristóteles encontra os seus fundamentos numa concepção metafísica, balizada por determinados contornos, de entre os quais se destaca um certo entendimento do que é natural e uma ancoragem da ética no conceito de natural.

Aristóteles, umas vezes, utiliza o termo no sentido de habitual e costumeiro, outras, entende o “natural” como uma espécie de força interna de mudança (*telos*) que leva um ser a desenvolver-se necessariamente numa determinada direção, outras ainda, aproxima o conceito de natural, enquanto força interna de mudança, ao conceito de ideal, do que deve ser. Todavia, apesar destas nuances, estas diferentes aceções são convergentes e conciliáveis, dado que, se o natural é o habitual, pode sê-lo porque resulta de uma força intrínseca ao próprio ser, e é também ideal porque, nesse contexto, não se deve contrariar, mas antes favorecer. A ideia de que a natureza faz tudo bem, faz tudo como deve ser, estava como ainda hoje está bastante disseminada, é uma ideia com a qual sempre se conviveu bem, diríamos mesmo, uma ideia de senso comum. A contrária, a de que a natureza é estranha ao bem e ao mal, é mais difícil de incorporar nos nossos hábitos mentais.

Transposto em termos de justiça, este conceito de natureza comporta várias implicações: os cargos políticos são as “coisas” que devem ser distribuídas de forma justa. Mas, se o seu propósito interno, o seu *telos*, é serem bem exercidos, então é natural que sejam os melhores, os mais inteligentes e probos, a exercê-los. É igualmente natural que os cidadãos ocupados nos ofícios e desprovidos de recursos sejam deles isentados, isto para não falar já nos escravos e nas mulheres que “por natureza” são inferiores e, portanto, devem obedecer e não governar. Deste modo, vemos que a natureza é invocada para justificar profundas desigualdades sociais, em termos de poder e de prestígio, com as inerentes relações de domínio/submissão. Vemos também que a justiça distributiva aristotélica não visa distribuir recursos atendendo às necessidades dos indivíduos que integram a sociedade, mas tão somente justificar uma forma de governo sobre outras, e, na prática, manter privilégios sociais, estando, pois, em certo sentido, nos antípodas do que hoje se entende por justiça distributiva.

Em síntese, podemos dizer que, se Aristóteles recorre ao conceito de natural para mostrar/defender coisas que nós atual, consensualmente, consideramos profundamente injustas, algo de errado tem de ocorrer com esse conceito e um pouco à maneira bíblica poderemos dizer que, pelos frutos, se conhece a árvore. Por outro lado, a sua conceção de justiça distributiva comporta nítida circularidade: à partida, os que têm maiores privilégios (os aristocratas) são também os que têm ócio, cultura, liberdade e riqueza, características necessárias ao exercício de cargos públicos - são os que revelam possuir virtudes para melhor os exercer - por isso devem ser eles a ter os privilégios que

decorrem do exercício desses cargos. Tal concepção de justiça justifica o *statu quo* e garante o imobilismo social.

Claro que Aristóteles não julga estar a defender com este conceito de justiça distributiva uma aristocracia injusta, mas sim a assegurar a melhor forma de aristocracia. De facto, temos de concordar que em princípio devem ser os melhores a governar e, como o próprio termo o indica, a aristocracia é precisamente o governo dos melhores. Mas é necessário ir mais longe e ver se a todos, à partida, são dadas condições para virem a ser os melhores, porque, se isso não acontecer, os melhores serão sempre uma elite cujo objetivo “natural” será o de se perpetuar no poder.

Explicitada a rutura entre a concepção aristotélica e a concepção moderna de justiça distributiva, importa agora considerar se o princípio formulado e conhecido na Idade Média por “direito de necessidade” pode, de alguma maneira, ser percebido como um antecedente próximo da justiça distributiva.

Siegfried Van Duffel e Dennis Yap, em *Distributive Justice Before the Eighteenth Century: The Right of Necessity*, alegam que o “direito de necessidade” constitui já um princípio de justiça distributiva. Vejamos a pertinência dessa alegação.

O “direito de necessidade”, também conhecido por “princípio de extrema necessidade”, começou a ser invocado no Ocidente a partir, pelo menos, do século XII, fazendo parte da lei canónica medieval, da qual foi transposto para a lei civil e para a lei comum inglesa. Se procurarmos contextualizar esse direito, constatamos que começou a ser elaborado quando teólogos e juristas debateram a questão de saber se, em caso de extrema necessidade, seria legítimo uma pessoa apropriar-se de bens pertencentes a outra para garantir a própria sobrevivência. A questão estava longe de ser pacífica, porque se tratava de, por uma boa causa, permitir uma coisa considerada moralmente errada, que entrava em conflito com o direito de propriedade.

Na altura, talvez por razão desta reflexão, começou a aceitar-se que o fundamento do direito de propriedade (privada) não era divino, mas humano, resultante de um consenso, o que significava admitir que não se alicerçava nem na lei natural nem na lei divina. Alguns iam mesmo ao ponto de defender que a terra tinha sido dada por Deus aos homens, a todos sem exceção, como meio de garantirem a sua subsistência, outros consideravam que, em tempos de extrema necessidade, todas as coisas indispensáveis à subsistência eram comuns.

Tomás de Aquino, no século XIII, conferiu base filosófica a esse direito, recorrendo à teoria da lei natural, ao afirmar que faz parte da natureza de qualquer ser preservar na sua existência e, assim, no caso de esta se encontrar gravemente ameaçada, o exercício do direito estaria tacitamente legitimado:

“A ordem dos preceitos da lei natural está, portanto, em conformidade com a ordem das inclinações naturais. Porque no homem existe antes de mais uma inclinação para o bem de acordo com a natureza, a qual ele tem em comum com todas as substâncias: na medida em que toda a substância procura a preservação do seu próprio ser, de acordo com a sua natureza: e por motivo dessa inclinação o que quer que seja um meio de preservação da vida humana, e de afastar obstáculos, pertence à lei natural.”⁴

Segundo Aquino, não podendo haver conflito entre lei natural e inclinações naturais, e sendo a manutenção da vida uma inclinação natural, será igualmente natural recorrer a um meio indispensável para a preservar. Assim, admitida a legitimidade do instinto de conservação do ser humano, será natural que este se aproprie do que quer que garanta essa conservação, quando ela se encontrar em risco severo; desse modo, o próprio “direito de necessidade”, ancorado na teoria da lei natural, teria por suporte o fundamento divino, e conseqüentemente uma justificação religiosa.

Em complemento, Aquino parece considerar que a propriedade privada não foi instituída pela natureza, não tendo fundamento na lei natural, mas sim na razão humana, que a reconheceu como um sistema mais favorável à vida humana. Ora a lei humana tem de subordinar-se à lei natural e à lei divina, o que mais uma vez legitima o “direito de necessidade” que permite a alguém, em estado de carência extrema, apropriar-se da propriedade de um outro.

No século XVI, Hugo Grotius, e, no século XVII, Samuel Pufendorf também conferiram legitimidade ao “direito de necessidade”. Em consonância com o pensamento de Aquino, Grotius, em *The Rights of War and Peace*, irá considerar que,

⁴ TL do inglês: “Wherefore according to the order of natural inclinations, is the order of the precepts of the natural law. Because in man there is first of all an inclination to good in accordance with the nature which he has in common with all substances: inasmuch as every substance seeks the preservation of its own being, according to its nature: and by reason of this inclination, whatever is a means of preserving human life, and of warding off its obstacles, belongs to the natural law.” (Aquino, Tomás de. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/sum232.htm>).

em caso de extrema necessidade se restaura o direito de usar as coisas como se elas fossem comuns, e não está a pensar em caridade religiosa, mas em algo legalmente estabelecido, se bem que apenas enquanto exceção:

“(…) em Caso de absoluta Necessidade, aquele antigo Direito de usar as Coisas, como se elas ainda permanecessem em comum, deve ser restaurado e em toda a Força: Porque em todas as Leis e Instituições humanas e, conseqüentemente, também nas da Propriedade, tais Casos parecem constituir uma exceção.”⁵

Considerando a formulação acima apresentada, vejamos agora que razões se podem aduzir para negar ao “direito de necessidade” o estatuto de princípio de justiça distributiva. Focar-nos-emos particularmente na natureza dos princípios de justiça, no que toca à sua exequibilidade e independência relativamente a doutrinas morais e religiosas e ainda à sua “normalização”.

Como vimos, a exigência de exequibilidade na distribuição é marca distintiva da conceção distributiva de justiça a qual requer que, concretamente e no campo da ação, as medidas distributivas possam ser postas em prática e que as instituições respondam às necessidades básicas das pessoas. A formulação vaga e imprecisa do “direito de necessidade” não contempla quaisquer linhas diretivas para a sua objetivação e não há evidência factual que confirme a existência de quaisquer instituições pensadas para lhe responderem. Desse modo, o conceito de extrema necessidade não se revela operatório. Pode bem perguntar-se o que é isso de “extrema necessidade” e como é que alguém, em tal situação, o que quer que ela seja, consegue acionar esse direito.

Por outro lado, é de presumir que o “direito de necessidade”, formulado por teólogos e enquadrado pelo cristianismo medieval, tinha mais a ver com a ausência de punição moral do que com proteção legal. Era uma espécie de prerrogativa de não observar a lei moral em certa e específica circunstância. Assim, por exemplo, em tal situação, uma pessoa podia apropriar-se de um bem - propriedade de outra - com vista a garantir a sua sobrevivência no imediato; mas, em caso de queixa, o recurso a esse

⁵ TL do inglês: “(…) in a Case of absolute Necessity, that ancient Right of using Things, as if they still remained common, must revive, and be in full Force: For in all Laws of human Institution, and consequently, in that of Property too, such Cases seem to be excepted.” (H. Grotius, disponível em: http://files.libertyfund.org/files/1425/1032-01_LFeBk.pdf).

direito teria de ser confirmado pelos tribunais. Por isso, pode sempre supor-se que o que acontecia é que deixava de ser pecado apropriar-se de bens de outrem, mas a pessoa devia responder perante o poder jurídico, embora pudesse invocar atenuantes. Portanto, na melhor das hipóteses, o “direito de necessidade” parece inscrever-se no quadro da justiça corretiva e não no da justiça distributiva. Ora este é mais um aspeto que não o legitima enquanto princípio distributivo, pois este supõe justificação numa base secular e não numa base religiosa.

Acresce ainda que o “direito de necessidade” apenas visava situações excepcionais; só poderia ser invocado em casos verdadeiramente anómalos, quer dizer, era um direito a que só se podia apelar em circunstâncias de anormalidade, enquanto a aplicação dos direitos previstos pela justiça distributiva decorre de situações da vida quotidiana e do funcionamento normal da sociedade. Samuel Fleischacker resume de forma exemplar o que acabamos de referir ao afirmar que “o direito de necessidade é, por definição, uma exceção ao curso ordinário da justiça e não uma parte desse curso.”⁶

De qualquer modo, este direito, embora não preencha os requisitos mínimos para ser considerado um princípio de justiça distributiva, nem na substância nem na forma, representa um constrangimento ao “sacrossanto” direito de propriedade, e implica o reconhecimento de que este não é um direito absoluto. Nesse sentido forneceu um contributo para que se preparasse o terreno para o conceito moderno de justiça distributiva, pois este virá a exigir do Estado uma função redistributiva, a qual só será legitimável, se for retirado esse fundamento absoluto ao direito de propriedade.

A emergência do conceito - circunstâncias históricas

O conceito de justiça distributiva, ao implicar (1) a distribuição de recursos materiais, (2) organizada pela instituição estatal, (3) no pressuposto de que todas as pessoas de uma sociedade são detentoras de direitos pelo simples facto de serem pessoas, foi uma conquista da civilização Ocidental.

⁶ TL do inglês: “The right of necessity is by definition an exception to the ordinary course of justice and not part of that course.” (S. Fleischacker, 2004: 34)

David Miller localiza essa “conquista” na Europa dos fins do século XIX e inícios do século XX e liga-a ao surgimento das “sociedades liberais economicamente desenvolvidas”. Refere que a ideia de justiça distributiva já teria surgido em filósofos liberais modernos dos fins do século XIX, como Stuart Mill e Henry Sidgwick, que teriam começado a questionar o sentido e a amplitude do próprio conceito de liberdade e do poder regulador do Estado. Lembra também que a facção mais progressista da Igreja Católica começou, por essa altura, a focar-se no tema, dando origem ao que ficou conhecido como “doutrina social da Igreja”⁷; reconhece ainda que os movimentos socialistas da época, embora desconfiassem do conceito de justiça social, contribuíram decisivamente para que ela se impusesse, pois forçaram os liberais a refletirem sobre temas como a propriedade da terra, das indústrias e do capital. Portanto, na época referida, filósofos, setores religiosos mais progressistas e os próprios movimentos políticos prepararam o terreno para que a ideia distributiva fizesse o seu caminho.

Diferentemente de Miller, Fleischacker, já citado, e Stedman Jones, autor de *An End to Poverty? A Historical Debate*, antecipam-lhe as origens para os fins do século XVIII e fazem-na depender, por um lado, do surgimento de condições técnicas e, por outro, de um enquadramento concetual favorável; circunstâncias essas que tornaram imaginável a erradicação da pobreza, antes vista como uma inevitabilidade.

Fleischacker caracterizou o conteúdo da mudança concetual, procurando identificar “o sistema das crenças que tornaram possível a noção de justiça distributiva”, e assinalou os pensadores que a protagonizaram, referindo, entre outros, Adam Smith, Kant, Condorcet e Thomas Paine, que deram corpo a uma nova atitude em relação aos pobres e ao fenómeno da pobreza. Stedman Jones enfatizou as circunstâncias económicas, sociais e políticas que tornaram viável essa mudança concetual, dando particular atenção aos progressos científicos e económicos que permitiram que se começasse a pensar num mundo sem pobreza.

Os contributos destes autores foram igualmente importantes e complementares. De facto, certas circunstâncias tiveram de estar reunidas e de conjugar-se para que

⁷ A doutrina social da Igreja foi desenvolvida no século XIX, através de várias encíclicas papais particularmente da *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII e constituiu a resposta da Igreja Católica aos novos desafios colocados pela sociedade industrial, na sua preocupação com o estabelecimento de mínimos de justiça social que assegurassem a dignidade e os direitos da pessoa humana.

surgisse a ideia distributiva de justiça e eles identificaram essas circunstâncias: (1) para distribuir recursos materiais é necessário que a sociedade os produza; (2) para ser o Estado o agente dessa distribuição tem de se lhe reconhecer uma determinada natureza e funções; (3) para que essa distribuição vise todo e qualquer indivíduo, independentemente de mérito ou demérito, é requerida uma determinada concepção sobre a natureza humana. Sucintamente, podemos dizer que tiveram de ocorrer mudanças radicais no modo de produção e de comercialização de bens (revolução industrial), na concepção do Estado (inspirada nas teorias do contrato social) e na concepção da natureza humana, que implicou uma atitude diferente em relação ao fenómeno da pobreza. Vamos especificar um pouco estas diversas, mas consonantes, “revoluções”.

Na Europa, durante séculos, particularmente na época medieval, dominou a economia de subsistência que não produzia excedentes e nem sempre produzia o indispensável. As condições de vida das populações eram muito instáveis, agravadas frequentemente por fomes, doenças endémicas e conflitos armados. A pobreza e a miséria decorrentes dessas situações eram percebidas como inevitabilidades e inscritas na ordem natural das coisas.

Com o advento da época moderna, abriu-se uma nova era de progresso; os Descobrimientos, realizados por portugueses e espanhóis, criaram enormes oportunidades para o desenvolvimento do comércio e do intercâmbio de ideias. No domínio do conhecimento, com a descoberta do método científico e a valorização do racionalismo e do espírito crítico surgiram condições para o desenvolvimento de uma nova representação do Mundo e do Homem. Todavia, os tempos continuavam incertos e as guerras de religião que devastaram a Europa no século XVII, com origem no movimento reformista do período anterior, constituíram um autêntico flagelo. Seria preciso esperar por um século XVIII já bem avançado para se entrar decisivamente numa nova era. Neste século, a revolução industrial, por um lado, a revolução francesa e norte-americana, por outro, e o movimento iluminista constituíram-se como o pano de fundo económico, político e cultural, indispensável para compreendermos como pôde emergir a ideia distributiva de justiça.

A revolução industrial consistiu numa mudança radical no modo de produção e nos meios de comunicação, tornada possível pela utilização de uma nova forma de energia, a energia a vapor que, aplicada à produção e aos transportes, permitiu um

crescimento assinalável dos bens de consumo e uma expansão nunca antes vista da atividade comercial.

O crescimento da produção e o desenvolvimento do comércio permitiram pela primeira vez imaginar um mundo em que as pessoas, particularmente os pobres, se vissem libertadas das necessidades mais pungentes. A erradicação da pobreza deixava de ser, pelo menos teoricamente, uma utopia.⁸

Obviamente, as transformações no sentido da maior eficiência no processo de produção e de distribuição de bens condicionaram alterações nas estruturas sociais e no tipo de sociedade. Essas alterações foram protagonizadas por uma classe social em ascensão, a burguesia que, ligada às novas indústrias e ao comércio, constatava a incompatibilidade entre os seus interesses e as estruturas políticas existentes, corporizadas pelas monarquias absolutas, apoiadas em aristocracias parasitárias. Nesse contexto económico e social ganha força uma nova ideia de Estado, inspirado nas teorias do poder político, formuladas nos fins do século XVII e no século XVIII por Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean Jacques Rousseau (1712-1778) - as teorias do contrato social.

Basicamente, as teorias do contrato social “transformam” os súbditos em cidadãos e veem neles - no povo - a origem e a legitimação do poder dos governantes. O fundamento do Estado passa a repousar na ideia de um contrato (mesmo se hipotético, mesmo se tácito) entre governados e governantes; por acordo, os indivíduos delegam no soberano/governante poder e, portanto, esperam dele segurança, melhores condições de vida e, a seu tempo, melhor redistribuição dos recursos socialmente produzidos.

Esta nova conceção do Estado, muito diferente das anteriores em que se defendia que o poder emanava de Deus para o soberano, fosse diretamente, fosse por intermediação de uma classe sacerdotal, tornava legitimável a ideia distributiva de justiça, pois permitia imaginar que esse funcionamento da justiça faria parte do acordo

⁸ De notar que com a revolução industrial agravaram-se as contradições entre uma massa de pessoas desenraizadas, alvo de exploração extrema, vivendo em aglomerados urbanos sem quaisquer condições de salubridade, e uma minoria de pessoas que gozavam de todas as vantagens e “luxos” que a nova economia disponibilizava. Além disso, os mecanismos que controlavam a opinião, nomeadamente a religião, não gozavam “aqui e agora” da mesma força e do mesmo prestígio que encontravam nos meios rurais.

inicial, do pacto contratual⁹, enquanto anteriormente se tendia precisamente a legitimar o *statu quo* - ou seja, a injustiça - como querido por Deus a cuja vontade os homens eram alheios, mas submissos.

Foi também esta nova ideia de poder político que inspirou a Revolução Francesa de 1789 e a Norte-Americana de 1776 (antecipadas pela evolução política na Inglaterra que foi mais precoce, e que culminou na revolução de 1688). Ora, como bem viu Stedman Jones:

“O efeito das revoluções Americana e Francesa, no plano político, foi o de minar lugares comuns modernos recentes acerca da posição ocupada pelo pobre na hierarquia social. Em seu lugar, emergiram os primórdios de uma linguagem de segurança social como uma base para a cidadania.”¹⁰

Quer dizer, com estas revoluções surgiu uma nova realidade social: o povo comum enquanto força política que não mais pode ser ignorada e que terá de gozar de condições para exercer esse novo papel que lhe é atribuído - o exercício da cidadania.

A estas profundas mudanças económicas, sociais e políticas há a acrescentar uma não menos relevante mudança no campo das ideias, que ficou conhecida pela designação de Iluminismo. O Iluminismo correspondeu a um movimento cultural e filosófico que ocorreu em vários países europeus, particularmente em França, Inglaterra e Alemanha e teve representantes de nomeada, como Adam Smith e Thomas Paine no Reino Unido, Voltaire, Montesquieu, D' Alembert, Diderot e Condorcet em França e Immanuel Kant na Alemanha.

Do ideário iluminista faziam parte: (1) o liberalismo económico, inspirado na teoria do *laissez faire-laissez passer* que advogava a liberdade de produção e de circulação dos produtos, em oposição às políticas mercantilistas protecionistas que pretendiam colocar fronteiras à livre produção e ao livre comércio, através de impostos e da intervenção estatal; (2) o liberalismo político, adverso aos regimes monárquicos

⁹ Não foi com certeza por acidente que na primeira teoria de justiça distributiva consistente e sistematicamente elaborada - a de John Rawls - se tenham deduzido os princípios de justiça a partir de um acordo, obtido na “posição original”.

¹⁰ TL do inglês: “Politically, the effect of the American and French Revolutions was to dislodge or undermine early modern commonplaces about the place of the poor in the social hierarchy. Instead, there emerged the beginnings of a language of social security as a basis of citizenship.” (S. Jones, 2004: 13)

absolutistas ou despóticos, que exigia a participação dos cidadãos nas decisões políticas; e ainda e acima de tudo, (3) a defesa intransigente da razão humana na luta contra o obscurantismo e na defesa da pessoa humana, dotada de uma razão universal que lhe conferia autonomia e dignidade.

Sobretudo por virtude desta confiança na razão humana, o Iluminismo apresenta-se como um humanismo e é enquanto humanistas que vários dos seus representantes se vão focar no fenómeno da pobreza, e vão contribuir para a criação de uma nova mentalidade e de uma nova atitude em relação aos pobres. Essa nova atitude será imprescindível para se perceber a emergência e consolidação do conceito de justiça distributiva, uma justiça particularmente sensível às desigualdades económicas e sociais.

Perceção do fenómeno da pobreza e justiça distributiva

Durante séculos, a pobreza, designada na Idade Média por “estado de necessidade”, foi percebida pela maioria das pessoas como um estado natural que tinha de se aceitar como se aceita o bom e o mau tempo: sempre tinha havido pobres, sempre continuaria a haver; era uma fatalidade contra o qual nada se podia fazer. Esta perceção do senso comum foi também a dos pensadores de diversos quadrantes da vida social que se encarregaram de a legitimar. Em termos gerais, essa legitimação foi exemplarmente servida pela chamada teoria da lei natural, já atrás referida, mas que importa conhecer um pouco melhor, dada a sua relevância enquanto elemento determinante do quadro concetual que vigorou até aos tempos modernos.

O conceito de “lei natural” faz parte integrante de uma doutrina metafísica e teológica que entende que as regras da moralidade (legalidade e política) não são criações contingentes do espírito humano, mas antes leis absolutas e universais, cuja fonte se encontra na Natureza e, em última análise, na razão e vontade de Deus.

A esta ideia, que já se encontra presente na filosofia grega, subjaz o princípio de que a natureza é norma e é normativa o que implica reconhecer-lhe uma espécie de carácter ético, admitindo-se que ela fornece a norma para o comportamento, e, portanto, é intrinsecamente boa, ou pelo menos corresponde ao melhor possível.

À natureza (*physis*) os gregos opunham o costume (*nomos*), convencional e local. Mas a lei natural apresentava a vantagem de ser universal e imutável e, pela sua

origem e dignidade, sobrepunha-se a quaisquer leis e convenções humanas, caracterizadas pela arbitrariedade e volubilidade.

A tradição da lei natural dominou toda a Idade Média e manteve-se mesmo na época moderna. Tanto os teólogos como os filósofos medievais consideravam que a lei natural tinha origem em Deus e, de certo modo, estava expressa na Escritura. Pensadores dos séculos XVI e XVII, já referidos, como Grotius e Pufendorf sobre ela teorizaram e pode dizer-se que se manteve incontestada até ao século XVIII, altura em que entrou em declínio, lento e com eventuais retrocessos. Esse declínio foi imprescindível para a elaboração da teoria do contrato social, para a nova perceção sobre a pobreza e, conseqüentemente, para a construção do conceito de justiça distributiva.

Sob a influência da ideologia da lei natural, os filósofos que até à época moderna se preocuparam com questões morais e políticas tenderam a perceber os pobres como pessoas que, por uma ou outra razão, não tinham de ser objeto de qualquer reparação. Ajudá-los ficava ao arbítrio dos mais bafejados pela sorte, dependendo da sua predisposição para a generosidade. Como refere S. Fleischacker:

“(...) para a maior parte dos pensadores políticos e morais pré-modernos os pobres surgiam como uma classe de pessoas viciosas que nada *merecia*. Até aqueles que acreditavam veementemente na ajuda aos pobres olhavam tal ajuda como imerecida: devia ser concedida como uma graça, como uma expressão da benevolência daquele que dava.”¹¹

Resumindo, o fenómeno da pobreza não era de todo um fenómeno no sentido mais comum da palavra, algo que devia ser compreendido e resolvido, não era percebido como um problema político e social sobre o qual a comunidade se devesse inclinar e devesse controlar, através destas ou daquelas medidas; conseqüentemente, os pobres só poderiam contar com a benevolência de privados que generosamente os ajudavam. Como bem observou Danny Dorling:

¹¹ TL do inglês: “(...) to most premodern moral and political thinkers the poor appeared to be a particularly vicious class of people, a class of people who *deserved* nothing. Even those who believed strongly in helping the poor regarded such help as undeserved: it was to be bestowed as a matter of grace, an expression of the benevolence of the giver.” (S. Fleischacker, 2004: 7-8)

“É apenas porque a maioria das pessoas em muitas sociedades ricas tem vindo a ser ensinada e por isso a acreditar que alguns são especialmente dotados e, por isso, aparentemente merecedores, e outros particularmente incapazes e, por isso, não merecedores que as correntes desigualdades podem ser mantidas. As desigualdades não podem ser reduzidas enquanto um número significativo de pessoas acreditarem que tais desigualdades são naturais e enquanto alguns chegarem mesmo a sugerir que são benéficas.”¹²

Esta perceção sobre as desigualdades e consequente pobreza só começou a alterar-se, e mesmo assim propensa a constantes recidivas que ainda marcam os nossos tempos, quando surgiram estruturas económicas modernas e um consequente estilo de vida menos permeável a superstições e credices, por um lado, e mais compatível com a valorização do indivíduo e dos seus anseios, por outro.

De facto, se a pobreza não é percebida como uma injustiça, não há espaço para a construção de um conceito de justiça distributiva. Portanto, o que temos de perguntar é pelos autores que verdadeiramente prepararam a emergência desse conceito.

Como exemplo de pensadores que incontestavelmente ocuparam esse lugar, temos, entre outros, o economista escocês Adam Smith (1723-1790), o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), o ativista e pensador político anglo-americano Thomas Paine (1737-1809) e o pensador iluminista francês Jean Antoine de Condorcet (1743-1794). Vamos prestar alguma atenção ao seu contributo neste domínio.

Adam Smith, defensor prestigiado do sistema capitalista e da economia de mercado, deixou-nos um legado muito interessante, caracterizado por alguma ambiguidade, a que infelizmente não se tem dado a devida atenção e que tem sido aproveitada por pensadores e instituições conservadoras contemporâneas, como o filósofo norte-americano Robert Nozick e o Instituto Adam Smith (ASI) no Reino Unido, que dão respaldo e incentivo à promoção de políticas económicas neoliberais. Todavia, Smith merecia ser recuperado; foi contra a corrente dominante no século que considerava os pobres preguiçosos, dados facilmente ao vício da bebida e ao crime, e

¹² TL do inglês: “It is only because the majority of people in many affluent societies have come to be taught, and then to believe, that a few are especially able and hence apparently deserving, and others particularly unable and hence undeserving, that current inequalities can be maintained. Inequalities cannot be reduced while enough people believe that such inequalities are natural, and a few even suggest that inequalities are beneficial.” (D. Dorling, 2015: 115)

que preconizava que se mantivessem no seu lugar, na posição hierárquica querida por Deus. Pensando não só nos verdadeiros indigentes, como também nos que trabalhavam, mas continuavam pobres, escreveu com uma lucidez que ainda hoje assombra:

“Seguramente nenhuma sociedade pode ser florescente e feliz, se a grande maioria dos membros for pobre e miserável. Além disso, é tão simplesmente justo que aqueles que alimentam, vestem e alojam o corpo inteiro da comunidade devam ter uma parte tal do produto do seu trabalho de modo a serem eles próprios, aceitavelmente, bem alimentados, vestidos e alojados”¹³.

Assinalava assim os efeitos perniciosos da pobreza que atingia grande parte da classe trabalhadora que, em sua opinião, deveria partilhar, de alguma forma, a riqueza que ajudava a produzir.

Como não foi avaro em palavras, sabemos relativamente bem o que ele pensava: percebia a condição do pobre como marcada por sentimentos de humilhação e vergonha, agravada pelo facto de experimentar essa situação como se a falta fosse sua; também reconhecia que o sistema legal favorecia os ricos e desconsiderava os interesses dos pobres, potenciando assim a violência social. De facto, Smith anteviu a possibilidade real de erradicar, ou pelo menos de minorar a pobreza, porque acreditava que a expansão e o desenvolvimento do comércio viriam a propiciar um extraordinário aumento de prosperidade e de bem-estar que afetaria positivamente toda a população.

A sensibilidade que Smith manifestou relativamente à pobreza não encontrou paralelo no modo como encarou a desigualdade social; percebeu, na origem desta, fatores relacionados com a natureza humana - egoísmo, rapacidade/cupidez, ambição de domínio, admiração do rico por parte dos outros - mas entendeu que era mais importante promover o crescimento económico do que procurar resolver o problema da desigualdade, como se esta correspondesse a uma questão menor e marginal de um sistema em grande medida justo. Por isso, entendia que a desigualdade económica era

¹³ TL do inglês: “No society can surely be flourishing and happy, of which the far greater part of the members is poor and miserable. It is but equity, besides, that they who feed, clothe, and lodge the whole body of the people, should have such a share of the produce of their own labour as to be themselves tolerably well fed, clothed, and lodged.” (A. Smith, 1998: 115)

não só inevitável como necessária, considerando que a injustiça não residia na desigualdade, mas na privação severa sofrida por muitos.¹⁴

Smith não via qualquer problema na existência de diferentes classes sociais; estas incluíam a classe dos trabalhadores, a dos proprietários fundiários e a dos capitalistas, que recebiam respetivamente, salários, rendas e lucros. Em sua opinião, a existência dessas diferentes classes era desejável porque indispensável para promover o crescimento económico; encarava assim com tranquilidade as desigualdades económicas, embora o desequilíbrio de poder económico o preocupasse.

Os juízos morais que emite sobre as diferentes classes sociais têm o seu que de curioso. Os trabalhadores não são nunca minorizados, já em relação às outras classes, embora admita que são necessárias e têm uma função a cumprir, não as poupa a críticas, dirigidas ao seu egoísmo, cupidez e rapacidade e teme que, entregues a si mesmas e às suas tendências anti-sociais, procurem aumentar os seus lucros e diminuir os salários dos trabalhadores, porque também reconhece que há assimetria de poder entre trabalhador e empregador, dado que os recursos de um e de outro não são comparáveis. Como se vê uma posição muito distante da que encontramos no neoliberalismo contemporâneo que, todavia, se reclama do seu legado.

Insurge-se ainda contra a ideia dominante na época de que era aconselhável a existência de uma classe trabalhadora pobre, pois só assim haveria estímulo para esta se empenhar na atividade produtiva, e defende que o salário funcione como estímulo para o maior empenho no trabalho, além de aumentar a capacidade produtiva do trabalhador que se pode alimentar melhor e viver em melhores condições. Em defesa desta tese apresenta um argumento factual, invocando a maior diligência dos trabalhadores na Inglaterra onde os salários eram mais elevados relativamente aos trabalhadores da Escócia (cf. A. Smith, 1998: 119).

Também, ao arrepio da mentalidade dominante na época, Smith, em alguns passos da obra, refere que as diferenças individuais não se devem tanto a características

¹⁴ Como veremos adiante parece haver aqui uma antecipação da preocupação de Rawls, expressa no princípio da diferença, no qual se aceitam as desigualdades desde que os menos favorecidos sejam por elas beneficiados. Repare-se que já antes de Rawls, com uma distância de quase dois séculos, Smith manifestou preocupação com os menos favorecidos.

inatas, mas a influências do meio ambiente. Esta tomada de posição é consistente com a importância que concede à educação como fator de desenvolvimento social. Deste modo, não considerou de modo algum que a situação dos pobres fosse irreversível, considerou-a sim indigna, por provocar danos graves e imerecidos na vida das pessoas e preconizou que estas deviam ser ajudadas, particularmente no campo da educação, com o objetivo de saírem da pobreza. Nesse sentido, embora rejeitasse qualquer ameaça à estrutura classista da sociedade, advogava que a tributação devia atingir os que tinham maiores recursos económicos e que se devia atender às necessidades básicas dos mais desfavorecidos. Com estas propostas e preocupações, pavimentou o caminho para o conceito moderno de justiça distributiva; por isso S. Fleischacker pôde escrever:

“A sua conceção sobre os pobres, e sobre o que os pobres merecem, ajudou ao surgimento da perspectiva peculiarmente moderna de que é um dever do estado, e não um ato de caridade, aliviar ou abolir a pobreza.”¹⁵

Também o filósofo alemão Immanuel Kant, contemporâneo de Adam Smith, ocupa um lugar único e original na genealogia dos pensadores que prepararam o terreno para que a ideia distributiva de justiça pudesse avançar. Infelizmente, Kant, mais empenhado em questões éticas e gnosiológicas do que em questões de filosofia política, não desenvolveu de forma sistemática e elaborada esta matéria. As suas considerações aparecem em notas esparsas, em obras como *Metaphysics of Morals (Metafísica dos Costumes)* e *Lectures on Ethics (Lições sobre Ética)*¹⁶; porventura, por tal motivo, a sua posição progressista e muito avançada para a época, tem passado quase despercebida. Nestas obras, Kant assumiu posições corajosas e inovadoras em relação a várias questões centradas em torno do problema da pobreza:

- (1) forneceu uma explicação plausível para as origens do fenómeno;
- (2) rejeitou a beneficência como solução;
- (3) apontou o papel do Estado e

¹⁵ TL do inglês: “(...) his conception of the poor and of what the poor deserve helped bring about the peculiarly modern view that it is a duty, and not an act of grace, for the state to alleviate or abolish poverty.” (S. Fleischacker, 2004: 68)

¹⁶ Para citar estas obras recorri às traduções em inglês, respetivamente *Metaphysics of Morals* e *Lectures on Ethics*, indicadas nas referências bibliográficas.

(4) justificou a legitimidade da tributação enquanto forma de angariar os recursos materiais indispensáveis.

Vejamos, pois, estas diferentes questões.

Desafiando a mentalidade dominante na época, Kant considera que a pobreza é a consequência de uma grave injustiça cometida contra os pobres com a conivência dos governos; nessa conformidade escreve:

“Ter recursos para praticar a beneficência, na medida em que depende de bens de fortuna, é, na maior parte dos casos, o resultado de alguns seres humanos terem sido favorecidos pela injustiça dos governos, que introduziram uma desigualdade de riqueza que faz com que outros necessitem da sua beneficência. Sob tais circunstâncias, pode a ajuda do homem rico ao necessitado, da qual tão rapidamente se orgulha como algo meritório, merecer realmente ser de todo chamada de beneficência?”¹⁷

Neste passo, admite que, em algum momento do processo histórico, houve, por parte de alguns, uma apropriação indevida dos recursos que deviam ter sido distribuídos por todos, estando essa apropriação na origem da pobreza.

Em algum momento do processo histórico, muitos foram despojados de propriedade, ou da possibilidade de a adquirirem; em algum momento, os seus direitos foram violados por outros que se apropriaram indevidamente da riqueza comum.

Isto equivale a dizer que na origem da riqueza e da pobreza, falando em termos gerais, estão práticas direta ou indiretamente fraudulentas; aliás, Samuel Fleischacker afirma que, mesmo depois de ter lido *The Wealth of Nations*, Kant continuava a considerar a riqueza como um roubo (cf. S. Fleischacker, 2004: 71).

Também, nas *Lições sobre Ética*, afirma que todo o ser humano tem direito aos recursos que a natureza providenciou: “Todos têm o direito de usufruir das coisas boas

¹⁷ TL do inglês: “Having the means to practice such beneficence as depends on the goods of fortune is, for the most part, a result of certain men being favored through the injustice of the government, which introduces an inequality of wealth that makes others need their beneficence. Under such circumstances, does a rich man's help to the needy, on which he so readily prides himself as something meritorious, really deserve to be called beneficence at all?” (Kant, 1996: 248)

deste mundo.”¹⁸ E exprime a ideia de que, se o sistema social for injusto, pode favorecer uns em detrimento de outros¹⁹:

“Embora uma pessoa possa não cometer nenhuma incorreção contra outra, em conformidade com as práticas e a lei civil, pode, ainda assim, tomar parte na injustiça geral. Por isso, ao ajudar-se um homem infortunado, não se lhe dá um presente, mas apenas se repara o que se ajudou a tirar-lhe através da injustiça geral. Porque, se nenhum de nós se tivesse apropriado de uma porção dos bens do mundo maior que a do seu vizinho, não haveria ricos, mas também não haveria pobres.”²⁰

Kant está a raciocinar em termos de lógica rigorosa: se os frutos da natureza tivessem sido divididos equitativamente, não haveria ricos e pobres (e todos teriam o suficiente). Como há ricos e há pobres, então os frutos não foram divididos equitativamente, uns ficaram com mais e outros com menos (injustiça). Este silogismo condicional, perfeito na forma e bastante plausível no conteúdo, demonstra que houve injustiça no processo (histórico) de distribuição de riqueza²¹.

Conclui, assumindo, numa postura lúcida e corajosa que infelizmente, como veremos, não foi a enfatizada no século XX pelos defensores da ideia distributiva de justiça, que as misérias que assolam boa parte da espécie humana são devidas não tanto ao infortúnio, mas à injustiça: “As maiores e mais comuns das misérias humanas são devidas mais à injustiça dos homens do que à má-sorte.”²²

¹⁸ TL do inglês: “Everyone has a right to enjoy the good things of this world.” (Kant, 1997: 177-178)

¹⁹ Há quem critique esta alegação, dizendo que Kant faz uma leitura da economia como um jogo de soma-zero, na qual aquilo que um ganhou corresponde àquilo que outro perdeu. Embora se perceba que nem sempre essa leitura é correta, pois um pode acrescentar valor a um bem que recebeu, enquanto outro pode permitir que o bem equivalente se degrade, isso não corresponde a um padrão económico, porque o padrão que sobressai é o de que a partilha desigual, sobretudo se essa desigualdade for muito grande, acaba por gerar pobreza e miséria.

²⁰ TL do inglês: “One may take a share in the general injustice, even though one does nobody any wrong by civil law and practices. So if we now do a kindness to an unfortunate, we have not made a free gift to him but repaid him what we were helping to take away through a general injustice. For if none might appropriate more of this world’s goods than his neighbors there would be no rich folks, but also no poor.” (Kant, 1997: 179)

²¹ Kant fornece aqui um bom argumento para se refutar a teoria da titularidade defendida por Robert Nozick em *Anarquia, Estado e Utopia* (1974).

²² TL do inglês: “The greatest and commonest of human miseries are due more to men’s injustice than to ill-luck.” (*Ibidem*)

Não parece, assim, aderir à ideia de que a desigualdade social tem na origem desigualdade de talentos naturais ou maior empenho no trabalho, atribui-a a uma distribuição injusta da propriedade e a uma organização injusta das relações sociais e rejeita a tendência para perceber a pobreza como um fenómeno circunscrito ao indivíduo do qual o próprio seria responsável.

Segundo Kant, não é o indivíduo que é inadequado ou que revela qualquer falha moral, não é o indivíduo que é responsável pela sua situação social, o problema é mais profundo e tem a ver com o próprio Estado, representado por governos que pactuaram e pactuam com a injustiça na distribuição da propriedade.

Estabelecida a origem da pobreza, Kant reflete sobre os instrumentos que a podem mitigar, desde logo, sobre o mais comum e tradicionalmente aceite que é a beneficência. Não esqueçamos que o filósofo foi o criador de uma ética que desvaloriza as inclinações naturais e enfatiza o puro dever, por isso não surpreende que desqualifique a virtude da caridade - inclinação natural para praticar o bem - e que alegue que ajudar os pobres deve ser uma questão de justiça, não de caridade, já que dar (esmola) lisonjeia o orgulho de quem dá e ao mesmo tempo degrada aquele que recebe. Quem dá espera reconhecimento e subserviência.

Além do mais, segundo Kant, tendo havido apropriação indevida, como acima estabelecido, a beneficência não será o meio correto para a corrigir; nesse caso, restituir ao pobre o que por direito lhe deveria pertencer não tem qualquer mérito e a ajuda do rico ao que está em situação de necessidade não merece, rigorosamente falando, o nome de beneficência, dado que se inscreve num enquadramento injusto: é injusto ser-se rico porque se é rico às custas da pobreza que se inflige ao pobre. A beneficência não é, pois, um favor, mas mera reparação. Contudo, o homem que está habituado à prática de atos de benevolência vê esses atos não como reparação dos direitos de outros, mas como algo a que não é obrigado e julga, portanto, que deve ser elogiado, esperando que os “beneficiados” lhes fiquem agradecidos.

Em contrapartida e muito judiciosamente, Kant considera que, se todos os homens agissem com retidão e não violassem nunca os direitos dos outros, mesmo que não dessem nada a ninguém, não haveria miséria no mundo:

“Aquele que não pratica atos de beneficência, mas que também nunca ofendeu os direitos dos outros, pode ser sempre um homem correto e, se todos fossem

como ele, não haveria pobreza. Mas aquele que dedicou toda a sua vida a atos de beneficência e apenas infringiu o direito de um simples homem, não pode apagar isso com toda a sua bondade.”²³

Neste contexto, defende que a resolução do problema da pobreza não deve ser entregue aos privados, mas deve ser função do Estado. Para se compreender esta posição, temos de lembrar alguns aspetos do pensamento político do filósofo, nomeadamente: a natureza contratualista que reconhece ao Estado; o papel do Estado na legitimação da instituição da propriedade; e o direito à liberdade como inerente à pessoa humana.

Relativamente à natureza contratualista do Estado, considera que, a partir do momento em que os homens abandonaram o estado de natureza para entrarem no estado de sociedade civil, aconteceram várias ocorrências importantes, plenas de consequências:

Em primeiro lugar, os homens desistiram do uso privado da força e do recurso à violência para dirimirem conflitos e conferiram ao Estado o monopólio do poder coercitivo.

Essa cedência exigia como contrapartida que o Estado legitimasse a instituição da propriedade privada (já que no estado de natureza a apropriação era meramente provisional).

Exigia-se ainda, pelo menos formalmente, do Estado a garantia e o respeito pelo direito inato à liberdade de cada sujeito, e não apenas de alguns, já que a sua própria legitimidade dependia de defender os interesses de todos e não apenas dos proprietários.

Na perspetiva kantiana, o direito à liberdade, ao corresponder a um direito inato, goza de prioridade sobre o direito de propriedade, que é adquirido. Portanto, o primeiro ponto que temos de assentar é este da prioridade da liberdade sobre a propriedade, embora os dois se encontrem interligados.

²³ TL do inglês: “He who perform no kindly actions, but has also never offended against the rights of others, can always be a righteous man, and if everyone were like him, there would be no poverty. But he who has spent all his life in acts of kindness and has but infringed the right of a single man, cannot wipe this out by all his acts of kindness.” (*Idem*: 191-192)

Kant tem a ideia de liberdade como ausência de constrangimentos, por isso, a pessoa livre não pode estar dependente das escolhas e do arbítrio de outra. Porém, o que acontece com os pobres é que, se estes, para sobreviverem, dependerem da beneficência de particulares, ficam sob o arbítrio de outros e veem a sua liberdade seriamente limitada, se não anulada. Precisamente, segundo Kant, a pobreza é um problema grave porque, se não for resolvido, restringe a liberdade de quem é pobre. Portanto, embora aparentemente haja dois tipos de soluções - beneficência ou alívio da pobreza pelo Estado - só a segunda constitui um modo correto de lidar com ele. A liberdade de cada um procede de não se encontrar na dependência do arbítrio e escolhas de outrem. Se na sociedade houver elementos que vivem em pobreza extrema, estes, para poderem usufruir esse direito inato à liberdade, requerem que seja o Estado, e não os privados, a prover às suas necessidades mais prementes.

Acresce ainda que, segundo Kant, no estado de sociedade civil, os pobres, se não tiverem acesso a empregos, encontram-se ainda em pior situação do que a que tinham no estado de natureza (pois neste não sofriam restrições legais que os impedissem de se apropriar do que necessitassem para sobreviver). Neste contexto, compete ao Estado, não a privados, resolver um problema que foi provocado por circunstâncias da própria sociedade civil e a sua legitimidade depende da capacidade que revelar para conciliar a garantia do direito de propriedade com a garantia da liberdade, que só é possível se todos tiverem os recursos mínimos para dela usufruírem.

Para mitigar a pobreza, são necessários recursos e é preciso legitimar a cobrança de impostos pelo Estado. Nesse sentido, Kant considera que, ao entrarem em sociedade civil, todos os indivíduos se colocam sob a autoridade e proteção do Estado que pode lançar impostos sobre os ricos para prover às necessidades prementes dos elementos mais carenciados; isto é, os ricos, encontrando-se também sob a proteção do Estado que, entre outras coisas, lhes garante o direito de propriedade, têm o dever de se submeterem e a obrigação de contribuírem em benefício da comunidade:

“Por razões de Estado, o governo encontra-se, portanto, autorizado a constranger os ricos a providenciarem os meios de subsistência para aqueles que não são capazes de prover nem sequer às suas necessidades naturais mais prementes. Os ricos incorreram numa obrigação para com a comunidade já que devem a sua riqueza a um ato de submissão para proteção e cuidados de

que precisam para viverem. É nesta obrigação que o estado baseia o seu dever de contribuírem para a manutenção dos seus concidadãos.”²⁴

As razões de Estado aqui invocadas têm a ver com a necessidade de compatibilizar o direito de propriedade (de alguns) com o direito à liberdade (de todos e de cada um); para que estes dois direitos, aparentemente conflitantes, sejam garantidos é preciso que os pobres respeitem a propriedade dos ricos e que estes aceitem que esta seja tributada pelo Estado. Só deste modo, a defesa extremada da propriedade privada por Kant é compatível com a sua proposta de tributação sobre a mesma porque, se o problema da pobreza foi provocado pela instituição da propriedade pelo Estado, então deve ser o Estado, entidade pública, a resolvê-lo.

Por todos os aspetos que acabamos de explicitar, podemos dizer que no contexto dos contributos para a ideia distributiva de justiça, Kant ocupa um lugar ímpar porque releva os elementos que a caracterizam: (1) considera que todos os sujeitos integrados na sociedade civil têm direitos que lhes são inerentes enquanto pessoas, de entre esses o direito à liberdade; (2) que a todos devem ser assegurados recursos materiais para gozarem dessa liberdade; (3) que deve ser o Estado e não os privados a garantir esses direitos, (4) que o fundamento desses direitos é laico e não religioso, pois são direitos da pessoa humana; (5) que o Estado tem o direito de cobrar impostos para acudir às necessidades dos mais desfavorecidos.

Um outro pensador, contemporâneo de Kant, que também se revelou particularmente sensível à pobreza e à desigualdade social, foi Thomas Paine. Empenhado na defesa de causas justas, participou ativamente nas revoluções americana e francesa, mas, provavelmente pela radicalidade das posições que assumiu, acabou *persona non grata*, repellido quer pela direita quer pela esquerda, votado a um esquecimento imerecido, dada a justeza e desassombro de muitas das posições que defendeu. No Reino Unido foi acusado de traição e condenado *in absentia* já que, entretanto, avisadamente tinha abandonado o país. O seu crime consistiu basicamente na

²⁴TL do inglês: “For reasons of state the government is therefore authorized to constrain the wealthy to provide means of sustenance to those who are unable to provide for even their most natural needs. The wealthy have acquired an obligation to the commonwealth, since they owe their to an act of submission to its protection and care which they need in order to live; on this obligation the state base its right to contribute what is theirs to maintaining the fellows citizens.” (Kant, 1996: 136)

defesa de ideias republicanas e na crítica aos fundamentos do regime monárquico. Aquando da sua morte, em Filadélfia, nos Estados Unidos, foi-lhe recusada sepultura no cemitério *quaker* da cidade. Mesmo muito depois, em pleno século XX (1978) quando a sua cidade natal no Reino Unido lhe edificou uma estátua, um membro local do partido conservador insistiu, embora sem sucesso, que a estátua devia ter uma legenda informando que ele tinha sido condenado por traição.

Paine, em *Agrarian Justice*, defendeu o princípio revolucionário de que o direito de propriedade devia ser universalizado e advogou que se tributassem as heranças a fim de se conseguir um fundo para subsidiar pensões, o que significava preconizar a redistribuição dos rendimentos obtidos pelo Estado em benefício de outros membros da sociedade - um nítido princípio de justiça distributiva.

No prefácio, informa-nos que escreveu esta obra depois de ter tido conhecimento de um sermão do bispo de Llandaff cujo título era “A sabedoria e a bondade de Deus ao fazer ricos e pobres”, ao qual respondeu, “é um erro dizer que Deus fez ricos e pobres, ele apenas criou o homem e a mulher e deu-lhes em herança a terra”²⁵.

Com esta asserção, Paine desnaturaliza a pobreza, retira-lhe o beneplácito divino e estabelece a propriedade comum da terra. Inspirado, porventura, em Locke, advoga a tese de que o direito de propriedade é adquirido e não incide sobre a terra propriamente dita, mas sobre o valor dos melhoramentos produzidos pelo cultivo. Por isso, considera legítimo que o proprietário pague ao Estado (que representa os interesses da comunidade) uma renda pela propriedade que detém, mas que em boa verdade não é sua.

Paine não rejeita a apropriação privada e considera mesmo que a invenção da agricultura foi um progresso notável, mas também alega que trouxe consigo uma multidão de desapossados, pois imensas pessoas foram privadas da sua herança natural, sem que tivesse havido lugar a qualquer reparação. (cf. T. Paine, 1999: 9).

²⁵ TL do inglês: “It is wrong to say God made rich and poor; he made only male and female; and he gave them the earth for their inheritance.” (T. Paine, 1999, Pref.VI)

Dada esta concepção sobre as causas da pobreza, tal como Kant, teve a noção de que a ajuda ao pobre não é uma esmola, mas um direito que lhe foi usurpado e que deve ser restabelecido e garantido pelo próprio Estado:

“Não é caridade, mas um direito - não benevolência, mas justiça que estou a advogar. O estado presente do que é chamado de civilização é tão odioso quanto injusto. É o reverso do que deve ser e é necessário que se opere uma revolução. O contraste entre afluência e miséria ofende continuamente os nossos olhos, é como corpos mortos e vivos agarrados uns aos outros.”²⁶

Vemos, pois, que Paine foi mais um a carrear contributos para a construção da ideia distributiva de justiça e que esses contributos se centraram numa diferente concepção sobre a origem da pobreza e sobre a natureza da propriedade privada.

As propostas de Kant e de Paine foram assumidas em França pelo Marquês de Condorcet. Como bom iluminista, acreditava na força da razão humana e na sua capacidade para nos orientar no sentido do progresso e na luta contra o obscurantismo, a superstição e o fanatismo, e deixou-nos no *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano* uma visão otimista do desenvolvimento económico, social e cultural da humanidade. Infelizmente a sua história de vida contrariou essa visão otimista e acabou por morrer, em circunstâncias estranhas, numa cela da prisão, em pleno período do Terror (1794).

Com ideias muito progressistas para a época, Condorcet defendia que a inteligência humana seria capaz de encontrar meios para melhorar a existência material e social dos seres humanos. Na introdução do *Esboço* estabelecia como objetivo: “mostrar que a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfetibilidade do homem é realmente indefinida: que os progressos desta perfetibilidade, doravante independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não têm outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou” (Condorcet, 1993: 20). Como se percebe, não tinha uma visão fatalista da natureza e da sociedade e pensava que através da ação, orientada pela razão, seria possível dominar a

²⁶ TL do inglês: “It is not charity but a right, not bounty but justice that I am pleading for. The present state of civilization is as odious as it is unjust. It is absolutely the opposite of what it should be, and it is necessary that a revolution should be made in it. The contrast of affluence and wretchedness continually meeting and offending the eye, is like dead and living bodies chained together.” (*Idem*: 15)

natureza e construir uma sociedade melhor. Nesse sentido, defendia a igualdade entre os diferentes povos e entre os homens de uma mesma nação, condenava a escravatura e não deixou de dirigir a atenção para a injusta situação em que o género feminino ainda se encontrava, podendo em certo sentido ser considerado um feminista *avant la lettre*.

Neste contexto, também a pobreza lhe mereceu particular atenção: preconizou que através de impostos se procedesse a uma espécie de redistribuição e anteviu o potencial da educação enquanto “elevador” social. A instrução seria não só um instrumento para educar as pessoas para puderem ser bem-sucedidas nas suas atividades privadas, mas também permitiria que participassem, enquanto cidadãos, na vida do país (cf. Condorcet, 1993: 184).

Previu, e a previsão veio a revelar-se correta, um aumento da riqueza que poderia atender às necessidades de uma população crescente. O que ele não previu foi que o desenvolvimento económico, aferido hoje pelo que se designa de rendimento *per capita*, poderia continuar a ser mal distribuído, não se resolvendo desse modo a miséria e o pauperismo de vastos setores da população. De qualquer modo, a reflexão de Condorcet corroborou o ponto de vista de que não é a natureza, mas são os arranjos sociais que condicionam a pobreza e que, portanto, a responsabilidade por este fenómeno não é, propriamente falando, dos pobres, mas da sociedade como um todo e das estruturas sociais que favorece.

Em síntese, podemos dizer que estes pensadores, homens proeminentes do século XVIII, forneceram elementos importantes para a construção do conceito de justiça distributiva: consideraram a situação dos mais desfavorecidos como injusta porque atribuível a arranjos sociais, não a fatores naturais; identificaram as premissas necessárias para se falar em justiça distributiva - interferência do Estado na distribuição e exequibilidade da mesma.

Todavia, estes brilhantes pensadores, embora projetados para o futuro, parecem não ter percebido que esse futuro ainda vinha longe e não contaram com a reação conservadora que marcou o século XIX, protagonizada de forma exemplar pelo ministro da Igreja Anglicana Thomas Malthus (1766-1834) e pelo psicólogo evolucionista Herbert Spencer (1820-1903).

Vamos referir, brevemente, essa reação triunfante, avalizada por pretensos dados científicos - estava-se numa época de enorme desenvolvimento científico - que

contribuiu para o atraso na construção e promoção da ideia distributiva de justiça, que só veio a ser implementada a partir da segunda guerra mundial (1939/45). Isto leva-nos a refletir sobre a importância da hegemonia cultural e de como as ideias dominantes de uma dada época têm de ser derrotadas e desalojadas, se se pretende que ocorram alterações significativas e que triunfe uma ideia nova. Essas ideias têm uma função ideológica: escondem interesses inconfessáveis e justificam uma dada situação, mostrando-a como necessária e conseqüentemente inalterável.

Thomas Malthus e Herbert Spencer, mesmo depois das conceituadas vozes dos iluministas, conseguiram reativar a antiga e ancestral ideologia acerca da pobreza e cooptaram Adam Smith para a causa, à qual garantiram mais uma vez o aval de Deus e da natureza: é Deus quem distribui a riqueza; os mais fortes sobrevivem, os mais fracos perecem. Dada a receptividade que encontraram, atrasou-se o relógio da história por mais de um século.

Ficou a dever-se a Malthus um racional forte e convincente para justificar a injustiça social, melhor dizendo, para justificar a pobreza e a miséria em que então vivia a maior parte da população do Reino Unido (e não só). Esse racional, travestido com uma formulação matemática, captou a atenção e o assentimento de vastos setores da elite culta e bem-pensante da época. Em *An Essay on the Principle of Population*, Malthus escreveu, e todos, apenas com escassas exceções, acreditaram piamente:

“A população quando não controlada cresce numa proporção geométrica. A subsistência cresce apenas numa proporção aritmética. Alguma familiaridade com números mostrará a imensidão do primeiro poder quando comparado com o segundo.”²⁷

Estas palavras implicavam dizer que não havia alimento para todos e, por isso, como também defendia, distribuir a riqueza existente seria apenas socializar a miséria (diga-se em abono da verdade que, obviamente, ele fazia parte do grupo que não queria ser socializado).

²⁷ TL do inglês: “Population when unchecked, increases in a geometrical ratio. Subsistence increases only in an arithmetical ratio. A slight acquaintance with numbers will show the immensity of the first power in comparison of the second.” (T. Malthus, 1998:4)

Também opinava que as fomes, as epidemias e as guerras tinham como aspeto positivo limitar o crescimento da população:

“A fome parece ser o último e mais terrível recurso da natureza. O poder da população é de tal modo superior ao poder da terra para garantir a subsistência do homem, que a morte prematura, deve, de uma forma ou de outra, atingir a raça humana. Os vícios da humanidade são ministros ativos e competentes da redução da população. São os precursores no grande exército de destruição e, frequentemente, acabam eles próprios o terrível trabalho.”²⁸

Malthus não tinha dados estatísticos rigorosos, mas, de facto, na época, se a fecundidade era elevada, a mortalidade também o era, e ele pensava que a única maneira de mitigar o problema seria não ajudar os pobres e esperar que morressem. Para complementar esta posição, que assumia como correta, ainda teorizava acerca do salário que devia ser pago aos trabalhadores rurais (era na classe dos proprietários fundiários à qual pertencia que ele estava a pensar) e, muito preocupado em limitar o crescimento da população, defendia o “salário de subsistência” (uma espécie de salário mínimo da época) que permitia que o trabalhador não morresse de fome e assim se repusesse a força de trabalho e, em simultâneo, não favorecia a constituição de famílias numerosas ou, se estas existissem, seriam drasticamente reduzidas pela fome e doenças que teriam de enfrentar. Se o salário fosse acima do salário de subsistência, haveria famílias mais numerosas ou esbanjamento do dinheiro na taverna; se fosse abaixo, o trabalhador teria dificuldade ele próprio em sobreviver e assim não seria reposta a força de trabalho. Tudo muito bem calculado e muito bem nomeado! Claro que podemos perguntar se realmente a defesa do salário de subsistência visava limitar o crescimento da população ou se era um subterfúgio para permitir que, quem pagava esses salários aos trabalhadores das terras, se sentisse justificado.

O mais curioso na análise e nas conclusões de Malthus, que tinham pretensões de cientificidade, foi ele ter considerado que o crescimento incontrolável da população era uma inevitabilidade, ou pior ainda, uma fatalidade. Claro que, como a história veio a

²⁸ TL do inglês: “Famine seems to be the last, the most dreadful resource of nature. The power of population is so superior to the power in the earth to produce subsistence for men, that premature death must in some shape or other visit the human race. The vices of mankind are active and able ministers of depopulation. they are the precursors in the great army of destruction, and often finish the dreadful work themselves.” (*Idem*: 44)

provar, enganou-se redondamente, mas de qualquer modo, esse engano produziu os seus efeitos, como refere Stedman Jones:

“A Teoria da população forneceu o principal baluarte contra posteriores tentativas de alargar o enquadramento de provisão coletiva de bem-estar durante cerca de um século. Além disso, a recolocação, tanto na teoria económica como na política social, de uma linguagem de ‘forças naturais’ legitimou e institucionalizou o receio e a suspeição sobre o ‘trabalhador pobre’.”²⁹

A explicação de Malthus, segundo a qual o crescimento ilimitado da população acompanhado do crescimento limitado da produção era a causa da pobreza, como todas as explicações simplistas, foi muito bem recebida e ninguém se perguntou se não seria pura e simplesmente uma forma de fornecer um racional para manter o *statu quo* que obviamente favorecia os que não eram pobres; ninguém se perguntava se, no mínimo, a própria organização social e as crenças, nomeadamente as crenças religiosas, não sustentavam o fenómeno da pobreza.

Malthus, ministro anglicano, ligava necessariamente as relações sexuais à procriação, recusando o recurso a quaisquer “técnicas” contraceptivas, que seriam contrárias à vontade de Deus. Apenas aceitava que se podia adiar o início do matrimónio. Por outro lado, não antecipava que os avanços tecnológicos aplicados à agricultura pudessem vir a propiciar um incremento notável da produção, o que de facto veio a verificar-se.

Quanto a Herbert Spencer, representante do chamado “darwinismo social”, defendia a tese, que se tornou famosa, da “sobrevivência dos mais aptos”, sugerindo abertamente que os programas políticos não deviam interferir na luta pela sobrevivência.

Numa época - primeira fase da revolução industrial - em que os recursos e os benefícios eram arrecadados por uma minoria, teorias como a de Spencer, que se pretendiam científicas, justificavam a desigual distribuição de riqueza, atribuindo-a ao

²⁹ TL do inglês: “The population Theory provided the main bulwark against further attempts to enlarge the framework of collective welfare provision for around a century. Further its replacement, both in economic theory and in social policy, of a language of ‘natural forces’ legitimated and institutionalized a fear and suspicion of the ‘laboring poor’.” (S. Jones, 2004: 5)

engenho e talento de uma minoria particularmente dotada (geneticamente) cujo mérito deveria ser adequadamente recompensado (cf. D. Dorling, 2015: 116). Em conformidade, Spencer defendia que o Estado não devia ajudar os pobres porque estes não estavam preparados para sobreviver; eram pessoas com problemas mentais, morais ou físicos e seria melhor para todos, se fossem naturalmente eliminadas; deixados sem interferência morreriam e a pobreza seria erradicada. Segundo Spencer, a evolução social não é controlável e qualquer tentativa levada a cabo pelos governos para interferirem não só não seria bem-sucedida como significaria um atentado ao direito de propriedade, um direito absoluto que o próprio governo tem de proteger. Embora não se atrevesse a criticar abertamente a caridade, defendia que se deixasse de ajudar os pobres, pois desse modo, através de mecanismos de seleção natural, em algumas gerações a “raça” seria extinta. A sua percepção sobre os pobres está explícita de forma exemplar em *The Man versus the State*:

“Vendo quão numerosos são [os preguiçosos] em qualquer pequena região, torna-se manifesto que dezenas de milhares deles enxameiam toda a cidade de Londres. Dir-se-á: ‘não têm trabalho’. Diga-se antes, que eles ou recusam trabalho ou rapidamente o abandonam. Simplesmente não prestam para nada e de um modo ou de outro vivem à custa dos que servem para alguma coisa - vadios e bêbados, criminosos e marginais, jovens que são um fardo para os pais que trabalham arduamente, homens que se apropriam dos salários das suas mulheres, rufias que partilham os ganhos das prostitutas e, menos visível e menos numerosa, uma equivalente classe de mulheres.”³⁰

Rejeitando qualquer explicação estrutural da pobreza, Spencer considera a propriedade privada como um direito básico e absoluto e em consonância alega não ser legítimo utilizar recursos dos proprietários para atender às necessidades dos não proprietários; cobrar impostos com tal objetivo não seria defensável. Libertarista *avant la lettre*, considerava que a cobrança de impostos só era admissível quando visasse

³⁰ TL do inglês: “Seeing how numerous they are [idles] in every small area, it becomes manifest that ten of thousands of such swarm through London. “They have no work”, you say. Say rather that they either refuse work or quickly turn themselves out of it. They are simply good-for-nothings who in one way or another live on the good-for-something - vagrants, and sots, criminals and those on the way to crime, youths who are burdens on hard-work parents, men who appropriate the wages of their wives, fellows who share the gains of prostitutes, and less visible and less numerous, there is a corresponding class of women.” (H. Spencer, 1981: 32)

proteger a liberdade dos cidadãos; se usada para ajudar os pobres seria equivalente a uma espécie de roubo, um confisco; com o argumento de que não se pode obrigar um cidadão detentor de propriedade a ajudar um outro que não a tem, presumivelmente porque é incapaz, preguiçoso ou imprudente.

Segundo Spencer, a pobreza, ou melhor, os pobres, no processo evolucionista, acabarão por ser naturalmente eliminados porque são menos aptos, por isso não devem ser ajudados nem lhes deve ser atribuída qualquer propriedade; em contrapartida, esta é necessária para os mais aptos desenvolverem todas as suas potencialidades. Para Spencer, há indivíduos superiores e indivíduos inferiores e é aos primeiros que importa garantir a liberdade e a propriedade.

Curiosamente este autor foi um dos fundadores da sociologia, disciplina que releva a importância dos fatores sociais no desenvolvimento dos seres humanos, o que não deixa de ser irónico; todavia ele defende a tese de que a evolução social está fora do controlo humano pelo que os governos não devem interferir com quaisquer medidas, seja a nível educativo, de saúde ou de alojamento para proteger os menos aptos, os quais, segundo a “ordem natural das coisas” acabarão por perecer. Em *Social Statics* escreve:

“A pobreza do incapaz, a miséria que se abate sobre o imprudente, a fome do preguiçoso, e aqueles embates do forte contra o fraco, que deixam tantos ‘na mediocridade e na miséria’, são os decretos de uma vasta e previdente benevolência.”³¹

Incapacidade, imprudência e preguiça são características comportamentais atribuídas por Spencer aos indivíduos; a pobreza é vista por ele como um fenómeno individual, isto é, algo que ocorre por “culpa” dos próprios pobres e a que a organização social é alheia.

Em suma, pode dizer-se que Malthus e Spencer, mesmo depois das conceituadas vozes dos pensadores iluministas, conseguiram reativar a antiga e ancestral ideologia

³¹ TL do inglês: “The poverty of the incapable, the distresses that come upon the imprudent, the starvation of the idle, and those shouderings aside of the weak by the strong, which leave so many ‘in shallows and in miseries’ are the decrees of a large, far-seeing benevolence.” (H. Spencer, 1851. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/titles/spencer-social-statics-1851>)

acerca da pobreza, cooptaram Adam Smith para a causa à qual garantiram ainda e mais uma vez o aval de Deus e da natureza: é Deus quem distribui a riqueza; os mais fortes sobrevivem, os mais fracos perecem.

Esta reação conservadora, que espanta pelo vigor e pela recetividade encontrada, autoriza concluir que podem existir condições económicas e materiais favoráveis a uma dada mudança e, no entanto, essa mudança pode não ocorrer já que as condições económicas e materiais, sendo necessárias, não são suficientes. O enquadramento de ideias em que a mudança se insere pode ser-lhe desfavorável e, se tal acontecer, não se encontram reunidas as condições para ela ocorrer. Assim se explica porque é que, tendo a ideia distributiva de justiça emergido nos fins do século XVIII, e havendo condições materiais, com a industrialização e a produção em série, para ela ser implementada, tal não aconteceu: a defesa ideológica da pobreza como uma inevitabilidade³² não o permitiu.

Ainda hoje há setores da população que se “revoltam” contra o uso dos seus impostos em políticas de bem-estar social, argumentando que os pobres não querem trabalhar, que rejeitam propostas de emprego para manterem subsídios estatais etc. etc. É caso para pensar que a faceta reacionária do ser humano está constantemente a vir ao de cima e, como as ervas daninhas, não precisa ser cultivada, surge espontaneamente, talvez porque é a que melhor responde aos instintos mais primários do ser humano - o eterno homem lobo do homem - que só a pesados custos se consegue combater, mas que constantemente volta a emergir, qual hidra das sete cabeças. Por tais motivos, não é de estranhar que só em 1971 tenha surgido alguém que pôde empreender de forma sistemática e consistente a tarefa de justificar a necessidade da justiça distributiva e elaborar os princípios que a devem reger; esse alguém foi John Rawls, autor de *Uma Teoria da Justiça*. A sua obra fez escola e outros, como Ronald Dworkin e Amartya Sen, ajudaram a consolidar o paradigma distributivo de que nos ocuparemos no capítulo seguinte.

³² Mais uma vez ocorre referir que uma situação análoga a esta se verificou nos Estados Unidos; estes, gozando de uma prosperidade económica invejável, poderiam ter criado um estado social forte no termo da segunda guerra mundial, mas, por motivos ideológicos, não o fizeram, já que boa parte dos que dele iriam usufruir eram negros e o racismo continuava bem presente na sociedade americana; lembremos a luta pelos direitos civis da década de sessenta contra o regime de *apartheid*.

Observações finais

A justiça distributiva apresenta-se como uma forma de justiça social, colocando-se, portanto, na perspectiva da sociedade e suas estruturas - que podem ou não ser justas - e não propriamente do indivíduo ou das relações interpessoais. O elemento diferenciador desta forma de justiça social é o elemento distributivo, focado em recursos materiais e ou em bens que estes permitem alcançar.

Vista numa perspectiva histórica, a ideia distributiva reveste um caráter nitidamente inovador e surge como uma forma de concetualizar a justiça, muito diferente da clássica, mesmo em rutura com ela, tanto no que respeita ao conteúdo da distribuição, como quanto ao critério que lhe há de presidir bem como quanto ao entendimento que pressupõe da natureza humana. Com ela visa-se a distribuição de benefícios e encargos produzidos e decorrentes da vida social, tendo em conta os interesses básicos dos cidadãos, que são considerados sujeitos de direitos.

A ideia distributiva de justiça só pôde emergir quando se verificaram determinadas condições económicas, sociais e políticas favoráveis a um enquadramento concetual no qual o ser humano, independentemente dos seus dotes físicos, psíquicos ou materiais, pôde ser percebido como um sujeito que tem direitos que o Estado deve garantir. Esse enquadramento foi viável a partir dos fins da época moderna e inícios da época contemporânea. Todavia, importa referir que esta ideia só ganhou foros de cidadania, após o termo da segunda guerra mundial e para tal foi imprescindível o contributo de John Rawls.

Enquanto ideia nova em rutura com o passado, a justiça distributiva constituiu uma conquista civilizacional que, apesar de todos os embates, parece irreversível, pelo que não podemos deixar de reconhecer o seu contributo inestimável e de considerá-la como uma das ideias que ajudou a mudar (para melhor) este nosso mundo. Tal não impede que não reconheçamos as dificuldades que atravessa no momento atual, fruto da globalização e da financeirização da economia e que não lhe encontremos limitações significativas, como teremos oportunidade de vir a destacar.

Capítulo 2 - Caracterização do Paradigma Distributivo:

As propostas de John Rawls, Ronald Dworkin e Amartya Sen

Neste capítulo procura caracterizar-se o paradigma distributivo. Para atingir esse objetivo, expõem-se as ideias fundamentais sobre justiça distributiva, defendidas por John Rawls, Ronald Dworkin e Amartya Sen, com especial realce para Rawls e para *Uma Teoria da Justiça* (*A Theory of Justice*, 1971), os verdadeiros “protagonistas desta história”. Na sequência de Rawls, Ronald Dworkin, autor de *Virtude Soberana* (*Sovereign Virtue*, 1998), raciocinando dentro das coordenadas do paradigma já estabelecido, repensou o conteúdo a distribuir e a estratégia de distribuição. Amartya Sen, discípulo e admirador de Rawls, mas também seu crítico, em *A Ideia de Justiça* (*The Idea of Justice*, 2009), afastou-se do mestre, apontou dificuldades, mas ainda se manteve fiel, no essencial, à ideia distributiva. Em relação a cada um destes autores, será ainda apresentada uma perspectiva crítica no sentido de evidenciar algumas inconsistências do seu pensamento. Na parte final do capítulo, enunciam-se em síntese os pressupostos da concepção distributiva de justiça e as consequências que esses pressupostos implicam; isto é, identifica-se o quadro concetual que suporta este paradigma, o qual será objeto de análise na Parte II.

A - John Rawls e a justiça como equidade

John Rawls (1921-2002), com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, estabeleceu um modelo de justiça distributiva que se tornou paradigmático: abordou o tema numa perspectiva nova; criou instrumentos concetuais que não mais puderam ser dispensados; e propôs uma metodologia verdadeiramente inovadora em questões de justiça. Esta foi, provavelmente, a chave para o sucesso que as suas propostas conheceram.

O objeto primário da justiça

Rawls deslocou o plano da justiça do indivíduo para a sociedade, partindo do reconhecimento de que é na existência da “sociedade” em concreto que o problema se coloca. Na ideia que expressa de sociedade, mantendo-se em consonância com o individualismo liberal clássico, define-a como uma associação de indivíduos que tem

por objetivo estabelecer relações de cooperação, mas também dirimir conflitos decorrentes de divergências quanto ao modo como devem ser distribuídos os benefícios e as obrigações da vida social:

“(…) uma sociedade é uma associação de pessoas, mais ou menos autossuficiente, as quais, nas suas relações, reconhecem certas regras de conduta como sendo vinculativas e, na sua maioria, agem de acordo com elas. (...) Estas regras especificam um sistema de cooperação concebido para fomentar o bem dos que nele participam. Assim, embora uma sociedade seja uma tentativa de cooperação que visa obter vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada simultaneamente tanto por um conflito como por uma identidade de interesses.”³³

Numa concepção de sociedade deste tipo, tende a enfatizar-se a liberdade individual e entendem-se os conflitos sociais como conflitos entre indivíduos, ignorando-se distinções de classe³⁴.

É certo que Rawls falará repetidamente nos “mais desfavorecidos”, mas omite que os interesses em conflito na sociedade podem ser não apenas diferentes, mas também antagônicos, e podem ser interesses de classe e não simplesmente individuais. Ora, como refere Tony Judt, em *Um Tratado Sobre os Nossos Atuais Descontentamentos*, numa expressão simples, mas contundente: “os ricos não querem o mesmo que os pobres” (T. Judt, 2010: 161).

Na teorização de Rawls está sempre presente o primado da pessoa sobre o todo social, partindo-se do princípio de que as pessoas têm objetivos e fins díspares; são livres para fazerem escolhas e são responsáveis pelas suas escolhas, insistindo na ideia de que “a pluralidade de sujeitos, com distintos sistemas de objetivos, é uma característica essencial das sociedades humanas” (J. Rawls, 2001: 45).

Acresce ainda que Rawls, pelo menos de modo implícito, entende a sociedade como um sistema fechado, isolado de outras sociedades, quando se lhe refere como uma

³³ J. Rawls, 2001: 28.

³⁴ Apesar de tudo, Rawls está longe de uma concepção individualista extremada como será, por exemplo, a dos pensadores libertaristas, como Robert Nozick, ou de líderes políticos como Margaret Thatcher, segundo a qual “a sociedade é uma coisa que não existe, existem só indivíduos e famílias”; o que exacerba aquilo que poderíamos designar de “concepção atomística de sociedade”.

realidade autossuficiente; ainda pensa em termos de Estado-Nação e em sociedades separadas que hoje, com a globalização, sofreram uma erosão profunda. Os princípios de justiça que irá propor serão pensados no quadro desse tipo de sociedade. Assim, em síntese, pode dizer-se que em Rawls predomina:

- A ideia de sociedade como uma associação de pessoas;
- A ideia de pessoa como um indivíduo que existe por si, independentemente do próprio corpo social;
- A ideia de sociedade como um sistema fechado.

É num enquadramento deste tipo, que vai refletir, começando por estabelecer que “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade” (*Idem*: 30). Vejamos como podemos entender esta expressão e que sentido têm os conceitos nela implicados:

(1) A “estrutura básica da sociedade” é a forma como a sociedade se encontra organizada, forma essa que depende das principais instituições que a constituem e do modo como estas se encontram conectadas.

(2) Uma “instituição” é uma prática social regida por “um sistema público de regras que determina funções e posições, por exemplo, os respetivos direitos e deveres, bem como poderes e imunidades” (*idem*: 30).

(3) As regras que regem as instituições são públicas, no sentido em que são conhecidas por todos, pois todos precisam ter a noção dos deveres a que são obrigados e dos direitos que podem exigir.

(4) As instituições que compõem a sociedade podem ser justas ou injustas e, por tal motivo, a estrutura básica é muito importante, pois “as suas consequências são profundas e estão presentes desde o início” (*ibidem*).

Segundo Rawls, “as instituições são justas quando não há discriminações arbitrárias na atribuição dos direitos e deveres básicos” (*idem*: 29). A justiça das instituições tem a ver com o modo como distribuem os benefícios sociais; essa distribuição não deve estar dependente de contingências da sorte, e o seu objetivo deve ser o de mitigar as vantagens que resultam dos talentos individuais e de outras situações favoráveis em que algumas pessoas se encontram (“lotaria da sorte”), sem nada terem feito para o merecer; se a estrutura básica da sociedade permitir a uns terem expectativas de vida e de bem-estar muito superiores às de outros, ela é injusta.

Fazem parte da estrutura básica: a constituição política, que define o sistema de governo e os seus órgãos; a estrutura económica, que pode ser capitalista ou socialista, reconhecendo, ou não, a propriedade privada e o mercado; e a estrutura social, compreendendo ou não a existência de classes, a instituição da “família” e outras instituições sociais, como o sistema de ensino, o sistema de saúde, etc.

A estrutura básica constitui assim um enquadramento económico, social, político e cultural no qual a vida das pessoas decorre, condicionando o que podem esperar, independentemente dos seus esforços ou talentos individuais.

Para percebermos melhor a influência que a estrutura básica exerce sobre a vida das pessoas, basta lembrarmos alguns exemplos históricos, como o das sociedades feudais da Idade Média, nas quais as expectativas dos camponeses eram muito diferentes das dos membros da nobreza; aqueles, independentemente das suas qualidades individuais, de empenho, de trabalho e mesmo de iniciativa, dificilmente poderiam esperar vir a tornar-se proprietários, já que a estrutura básica daquelas particulares sociedades não estava “desenhada” para permitir tal possibilidade. Algo equivalente acontece em sociedades profundamente sexistas, nas quais as mulheres, mesmo se talentosas e esforçadas, não terão oportunidade de fazer escolhas autónomas; ou em sociedades em que, embora informalmente, ainda subsiste o regime de castas. Estes exemplos permitem perceber que, em grande medida, as expectativas dos indivíduos - o que esperam em relação ao futuro - são condicionadas pela estrutura básica da sociedade, e se as expectativas forem reduzidas, as motivações para agir e modificar a situação também o serão e afetarão as suas iniciativas.

É porque se apercebe das consequências que decorrem inevitavelmente da estrutura básica da sociedade e do impacto que esta tem nas vidas das pessoas que Rawls faz dela o objeto primário da justiça, e conduz a reflexão no sentido de encontrar a forma justa de estabelecer os princípios que devem enquadrar as instituições sociais. Chega mesmo a afirmar que, se a estrutura básica for injusta e se as injustiças se mantiverem, as medidas propostas nada adiantarão porque se não se estiver atento, as injustiças ocorrerão, resultantes das contingências das mais diversas circunstâncias, naturais, sociais e históricas. Perante uma estrutura básica intrinsecamente injusta, a injustiça instala-se com a maior das facilidades, será encarada como normal e natural e tenderá a replicar-se. Também, se a estrutura básica não for justa, não parece legítimo justificar desigualdades de rendimento e de riqueza atribuindo-as a desigualdades de

competências e de talentos. Por isso, o problema e a questão central será saber como é que a justiça se pode embeber na estrutura básica.

Fatores e diferenças individuais na origem da injustiça

Apesar de valorizar a estrutura básica da sociedade, a ponto de fazer dela o objeto primário da sua teoria, Rawls, ao refletir sobre a injustiça - manifesta na desigualdade existente relativamente à distribuição de rendimento e de riqueza - explica-a como resultante da interferência de diferentes tipos de fatores e de circunstâncias, com predomínio para as diferenças individuais:

“A distribuição existente de rendimento e riqueza é, digamos, o efeito cumulativo das distribuições anteriores de dons – isto é, dos talentos e capacidades naturais – desenvolvidos ou não, na medida em que a sua utilização foi favorecida ou desfavorecida ao longo do tempo pelas circunstâncias sociais e por contingências como a sorte ou o azar.”³⁵

Como constatamos, em primeiro lugar, considera que as diferenças de rendimento e de riqueza resultam dos dons/capacidades diferentes dos indivíduos, na medida em que uns são mais inteligentes, mais trabalhadores, empreendedores, etc. do que outros. Esta será uma componente inata responsável pelas diferenças individuais, ligada supostamente a fatores genéticos e é apresentada como determinante. Em segundo lugar, as desigualdades também dependem do azar ou da sorte com que esses mesmos indivíduos utilizam os seus dons naturais. E dependem ainda do modo como a sociedade fornece ou não condições favoráveis a essa utilização; obviamente, num meio social estimulante, certas capacidades são desenvolvidas enquanto, em outro tipo de meio, vão com certeza estiolar.

Nesta explicação sobre a origem da injustiça, que é identificada com certo tipo de desigualdade, que decorre de circunstâncias arbitrárias e de contingências naturais que o indivíduo não controla, Rawls não se afasta da visão veiculada pelo pensamento liberal clássico, de Hobbes, Locke e Stuart Mill; estes filósofos também percebiam as desigualdades como resultantes de diferenças individuais no domínio das competências e da capacidade empreendedora, diferenças essas que, numa sociedade de mercado,

³⁵ *Idem*: 76.

geravam naturalmente desigualdades de rendimento e riqueza. Repare-se que Rawls presume que as circunstâncias sociais têm alguma interferência, mas, no essencial, tudo repousa nos talentos e capacidades individuais, e estes dependem fundamentalmente da boa ou má sorte que cabe ao indivíduo. Deste modo, atribuiu as desigualdades na distribuição da riqueza e do rendimento a correspondentes desigualdades naturais de competências e a contingências também naturais ou a ocorrências acidentais, como é o caso do funcionamento social, omitindo outras hipóteses explicativas. Podemos desde já notar que, ao entender que a injustiça decorre de processos naturais (incontroláveis) ou de meros acidentes e contingências do acaso, Rawls não pressupõe intencionalidade na injustiça que, se fosse considerada intencional, em certo sentido, deixaria de decorrer de circunstâncias arbitrárias.

Ademais, atribuir a injustiça sofrida pelas pessoas a infortúnios individuais conduz a considerar que a função da justiça é compensar as pessoas por esses infortúnios, como refere Richard Arneson:

“A teoria de justiça de que Rawls foi pioneiro explora uma ideia simples - a de que a preocupação da justiça distributiva é compensar os indivíduos pelo infortúnio. Algumas pessoas são abençoadas com boa sorte, algumas são amaldiçoadas com má sorte, e é responsabilidade da sociedade - de todos nós coletivamente considerados - alterar a distribuição dos bens e dos males que decorrem do jogo das lotarias que constituem a vida humana tal como a conhecemos.”³⁶

As propostas de Rawls orientam-se no sentido aqui apontado quando preconiza que se aja sobre a estrutura básica e que se criem instituições justas, entendendo que “as instituições são justas quando não há discriminações arbitrárias na atribuição dos direitos e deveres básicos e quando as regras existentes estabelecem um equilíbrio adequado entre as diversas pretensões que concorrem na atribuição dos benefícios da vida em sociedade” (J. Rawls, 2001: 29). Mas, para as instituições serem justas, elas terão de ser enquadradas por princípios justos.

³⁶ TL do inglês: “The theory of justice pioneered by John Rawls explores a simple idea - that the concern of distributive justice is to compensate individuals for misfortune. Some people are blessed with good luck, some are cursed with bad luck, and it is the responsibility of society - all of us regarded collectively - to alter the distribution of goods and evils that arises from the jumble of lotteries that constitutes human life as we know it.” (R. Arneson, 2007: 80)

A escolha de princípios de justiça sob um véu de ignorância

Para escolher os princípios reguladores da estrutura básica, Rawls imagina um dispositivo artificial que designa de “posição original sob um véu de ignorância”. O propósito é criar as condições ideais nas quais devem ser debatidos e estabelecidos os princípios de justiça. Nessa situação, equivalente à do estado de natureza da teoria do contrato social, as partes não se propõem chegar a acordo sobre as regras básicas da organização política da sociedade, mas sobre os princípios de justiça que devem ser adotados:

“O (...) objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e eleva a um nível superior a conhecida teoria do contrato social (...). Para o fazer, não vamos conceber o contrato original como aquele que permite a adesão a uma sociedade determinada ou que estabelece uma determinada forma de governo. A ideia condutora é antes a de que os princípios da justiça aplicáveis à estrutura básica formam o objeto do acordo original.”³⁷

Na posição original, as pessoas - as partes contratantes - vão escolher sob um véu de ignorância, isto é, vão escolher desconhecendo as suas características individuais - atributos e talentos naturais -, bem como o seu estatuto social e a sua concepção particular de bem. Todavia, embora ignorem todas essas circunstâncias, pressupõe-se que têm conhecimentos gerais em relação ao funcionamento da sociedade, das pessoas e da economia, e que conhecem os critérios que podem permitir um funcionamento mais ou menos eficiente.

Considerando-se que a unanimidade do consenso não é bastante para tornar um contrato justo³⁸, o véu de ignorância é a chave que obriga as pessoas a comportarem-se como seres racionais e a decidirem de forma imparcial, porque neutraliza “os efeitos de contingências específicas que levam os sujeitos a oporem-se uns aos outros e que os fazem cair na tentação de explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu benefício” (*idem*: 121). Quer dizer, sob o véu de ignorância, as pessoas não têm como estabelecer

³⁷ *Idem*: 33.

³⁸ Diferentemente de Rawls, Ronald Dworkin, que referiremos ainda neste capítulo, parece aceitar que a legitimidade do contrato depende apenas do acordo dos contratantes, esquecendo que, embora essa seja uma exigência formal, não é a única; para que o contrato seja justo, é preciso estar atento, entre outras coisas, ao poder negocial das partes, pois grandes assimetrias podem viciar os dados do “jogo”.

princípios que as favoreçam e lhes tragam vantagens porque ignoram quais seriam essas vantagens.

Rawls pressupõe ainda que os agentes envolvidos na situação original são “mutuamente desinteressados”, de certa maneira, saudavelmente egoístas, partindo do princípio de que cada pessoa está apenas preocupada em promover o seu bem-estar, e ninguém subordina os seus interesses aos dos outros. Mas como, a coberto do véu de ignorância, ninguém conhece o seu específico interesse, acaba por prevalecer o interesse individual geral, e os indivíduos acabarão por fazer a escolha que um sujeito universal faria. O véu de ignorância é a metáfora que coloca num outro patamar o imperativo categórico de Kant, ao exigir equivalente imparcialidade e objetividade.

Resumindo, na posição original, os princípios são escolhidos numa situação de igualdade: todos ignoram as suas circunstâncias particulares, todos podem apresentar propostas, todos têm direito de intervir – a escolha parte de uma situação de equidade que é garante da sua justiça. Nessa situação, as pessoas são “obrigadas” a fazer uma escolha racional e imparcial; desse modo, é o processo de escolha dos princípios de justiça que os torna justos. Quem escolhe não sabe se vai ser um trabalhador braçal ou um empresário bem-sucedido, negro ou branco, rico ou pobre, muito ou pouco dotado intelectualmente, etc. etc. por isso, como está na ignorância de todos esses aspetos particulares, tenderá a escolher princípios que não o prejudiquem nem contrariem os seus interesses, seja qual for a circunstância. Este aspeto reveste-se de extrema importância, pois que, por exemplo, se alguém soubesse à partida que seria rico, poderia achar racional escolher/aprovar um princípio de justiça de acordo com o qual seria injusto obrigar os ricos a pagarem impostos para “subsidiarem” os pobres e para financiarem medidas de natureza social.

Rawls considera que a sua teoria de justiça - justiça como equidade - é um tipo de justiça processual pura³⁹ porque as condições estipuladas para que os princípios sejam escolhidos - o processo - têm como consequência que não sejam aceites coisas

³⁹ Há justiça processual pura quando não dispomos de um critério independente que permita avaliar se o resultado é justo porque a justiça do resultado depende apenas do processo; por exemplo, num jogo de póquer, o resultado será justo seja ele qual for, ganhe quem ganhar, se as regras forem seguidas, se não houver batota, se não se mudarem as regras a meio do jogo, seguir o processo garante que o resultado seja justo. A justiça como equidade é deste último tipo: é justiça processual pura.

que se revelem injustas, quer dizer, o processo determina o produto; a pessoa escolhe em tal condição que não tem qualquer meio de escolher um princípio que a beneficie especificamente, porque não sabe que tipo de pessoa é; também se presume que ninguém - um agente racional - vai escolher um princípio, sabendo que há uma hipótese de vir a ser prejudicado; desse modo garante-se neutralidade e imparcialidade – este é um aspeto fulcral que Rawls não se cansa de reiterar.

Dado o processo encontrado para decidir sobre os princípios de justiça, pode concluir-se que se está perante uma teoria contratualista; todavia, como acima referido, trata-se de um contrato original porque, diferentemente do contrato social, tal como em termos clássicos foi entendido, os contratantes não se obrigam a obedecer às leis do Estado, mas antes pretendem chegar a acordo sobre princípios de justiça. Por outro lado, a natureza contratualista da teoria permite definir que “a base da justiça é aquilo em que os homens consentem” (*idem*: 45) e, desse modo, leva Rawls a defender a independência e a anterioridade do justo em relação ao bem, considerando que a “prioridade do conceito de justo sobre o de bem constitui uma das características centrais da teoria da justiça como equidade” (*idem*: 47). O “justo” transforma-se assim numa questão humana, subtraindo-se ao veredito das religiões (sobrenaturais) e das construções metafísicas (especulativas); passa a ser entendido como o resultado de um acordo humano obtido sob certas condições, porque os princípios de justiça “são os que seriam aceites por pessoas livres e racionais, colocadas numa situação inicial de igualdade e interessadas em prosseguir os seus próprios objetivos, para definir os termos fundamentais da sua associação” (*idem*: 33).

Enquanto nas teorias teleológicas, tipo utilitarismo, o bem é considerado como independente do justo, e este é definido como aquilo que maximiza o bem, Rawls procura escapar ao relativismo inerente às concepções de bem, considerando que primeiro é preciso determinar o que é justo e só depois definir o bem (que será agir em conformidade com os princípios escolhidos como justos). Esta posição presume que é mais fácil as pessoas concordarem sobre o que é o justo do que sobre o que é o bem porque a justificação dos princípios de justiça reside num acordo quanto às escolhas preferíveis e esse acordo é alcançado sob um véu de ignorância, isto é, numa situação de igualdade e de imparcialidade, na qual, como acima referido, o “processo” condiciona o “produto”.

Os princípios de justiça

Como vimos antes, o ponto de partida de Rawls - e nele se encontra um aspeto verdadeiramente inovador - é o de que os princípios de justiça não resultam de qualquer intuição, o que quer que isso seja, nem têm qualquer fundamento teleológico, isto é, não são derivados de uma prévia conceção de bem à qual o justo corresponderia.⁴⁰ Os princípios de justiça resultam de um contrato, de um acordo inicial entre pessoas que, enquanto agentes livres e racionais, colocadas em determinadas circunstâncias, por eles optam.

As pessoas contratantes - as partes - na designação de Rawls, apenas escolhem com base na razão e são relativamente indiferentes a putativos interesses de outras; mas, como também não conhecem as suas próprias características ou estatuto social, escolhem com imparcialidade. A escolha pressupõe assim uma atitude de indiferença em relação aos interesses dos outros, criando uma base realista para optar pelos princípios que hão-de reger a sociedade e as suas instituições. Segundo Rawls, na posição original, chegar-se-ia a acordo sobre dois princípios: o princípio da igual liberdade e o princípio da diferença. Formula-os nos seguintes termos:

“Primeiro - Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idênticas para as outras.

Segundo - As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente, a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; b) decorram de posições e funções às quais todos têm acesso.”⁴¹

Começamos por analisar as implicações do primeiro princípio. Ao ponderar a relação entre justiça e liberdade, Rawls conclui que, na situação original, as pessoas optariam pelo princípio da igual liberdade, pois que a justiça exige que esta seja

⁴⁰ Esta ideia da prioridade e independência do justo em relação ao bem foi um interessante contributo que não se vê destacado nos inúmeros pensadores que se tem debruçado sobre Rawls. Que o resultado do acordo sobre o justo possa ser discutível só significa que qualquer empreendimento humano nunca é perfeito, estático e imutável; mas o primeiro passo está dado e é àqueles que criticam este empreendimento que cabe o ónus da prova, encontrando uma alternativa melhor.

⁴¹ *Idem*: 68.

garantida a todas. Ao formular o princípio, fala em liberdades e não em liberdade e este aspeto não é de menor importância, na medida em que implica, em termos de análise do que está em causa, uma diferença significativa. Quer dizer, não é a liberdade, abstrata, geral e indeterminada que está em questão, são liberdades básicas e concretas que têm de ser garantidas, e as liberdades de cada um têm de conviver com as mesmas liberdades de todos, o que obviamente terá de significar compromissos e restrições. Por exemplo, em relação à liberdade de expressão, as restrições podem ter a ver com a ordem de participação num debate e com o tempo concedido a cada um dos participantes; essas restrições garantem a igual liberdade de expressão de todos e só por isso são justificadas.

Entre as liberdades básicas iguais que devem ser asseguradas a todas as pessoas, Rawls refere especificamente “a liberdade política (direito de votar e de ocupar uma função pública); a liberdade de expressão e de reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proibição de opressão psicológica e de agressão física; o direito à integridade pessoal; o direito à propriedade privada e a proteção face à detenção e à prisão arbitrárias de acordo com o princípio do domínio da lei” (*idem*: 68). Relativamente à liberdade da pessoa que tem a ver com o direito à propriedade privada, face a referências ulteriores de Rawls sobre o tema, esse direito deve ser entendido aqui como meramente negativo, significando apenas que todos devem ter condições formais para deterem propriedade privada; para disporem dela em vida ou em morte, etc.etc; e que as condições formais para alguém adquirir/deter/transmitir propriedade devem ser iguais para todos, e ninguém deve ter tratamento preferencial. Rawls considera que a liberdade de deter propriedade privada dos meios de produção não está protegida pelo primeiro princípio, tanto mais que, segundo afirma, a opção por um regime de propriedade dos meios de produção, seja privado seja estatal, não cai no âmbito dos princípios de justiça e é uma questão em aberto que as sociedades têm de decidir.

Vejamos agora o princípio da diferença⁴². Este princípio comporta dois aspetos. Por um lado, na sua primeira parte, expressa uma nítida preocupação com os mais

⁴² Numa formulação posterior, em *Justiça como Equidade* (2003), Rawls reformulou o princípio da diferença nestes termos: “As desigualdades sociais e económicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade

desfavorecidos, pois estipula que só se aceitem as desigualdades, se elas redundarem em benefício da sociedade como um todo; quer dizer, o objetivo não é aumentar a produtividade - como frequentemente se alega quando se quer justificar a desigualdade - mas aumentar o rendimento dos menos afortunados.

Por outro lado, na sua segunda parte, o princípio exige que se removam as barreiras que impedem as pessoas de aceder a certos cargos e posições, das quais normalmente se retiram benefícios; essas barreiras decorrem de factos tais como, antecedentes familiares, heranças e educação; a sua remoção implica que se estabeleça uma justa igualdade de oportunidades, a fim de evitar a interferência de contingências pelas quais as pessoas não são responsáveis e que, se não forem alvo de intervenção, replicarão as desigualdades já existentes.

Este aspeto do princípio da diferença indicia que para Rawls o critério do mérito na distribuição de lugares de influência e de prestígio pode não ser um critério justo, e não o será com certeza, se só uma elite tiver acesso ao desenvolvimento de capacidades meritórias, porque foi educada em determinados tipos de famílias, teve acesso a todos os cuidados médicos, frequentou boas escolas etc., acabando assim por se perpetuarem sempre os mesmos nesses lugares. Tem de haver igualdade de oportunidades para todos; se tal não acontecer, se só alguns tiverem oportunidade de desenvolver certas competências, então só esses vão ter mérito; o próprio mérito tem, muitas vezes, raízes na diferença de oportunidades educativas e outras. Logo, em relação às funções com importância social, embora devam ser preenchidas tendo em conta as competências, é preciso garantir que tais competências não vão ser desenvolvidas apenas em alguns, marginalizando-se a maioria. Rawls critica a sociedade meritocrática, dizendo que nela há uma clivagem entre classes superiores e classes inferiores com a concentração do poder e da riqueza nas primeiras. Por isso insiste na igualdade equitativa de oportunidades porque, se só houvesse simples igualdade de oportunidades, alguns, porventura muitos, seriam sempre deixados para traz.

A este princípio, que é um princípio distributivo, preside como norma geral um critério igualitário, com uma *provisio*: os bens básicos devem ser distribuídos

equitativa de oportunidades; e em segundo, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade” (p.60).

igualmente, a menos que uma distribuição desigual seja mais favorável, nomeadamente aos elementos menos favorecidos da sociedade; isto é, o critério da igualdade deve prevalecer, e só será sacrificado quando a desigualdade se mostrar mais vantajosa para todos.

É certo que, na posição original, como reconhece, seria lógico optar por um critério distributivo estritamente igualitário já que se assume que as pessoas são livres e iguais e escolhem orientadas pela razão, portanto, não se esperaria que optassem pelo princípio da diferença; mas, no uso da sua capacidade racional, com as noções de psicologia, de economia e do funcionamento geral da sociedade de que supostamente dispõem, as partes podem sempre imaginar as desvantagens de uma distribuição igualitária e optar pelo princípio da diferença em que a distribuição desigual é legitimada, se se revelar mais vantajosa para todos e se for consistente com a igual liberdade e com a justa igualdade de oportunidades.

Apesar destas ressalvas, deve referir-se que o princípio da diferença se presta a mais do que uma interpretação; para uns legitima as desigualdades, para outros, pretende esbatê-las e mitigá-las; é percebido como uma concessão à desigualdade por aqueles que se situam mais à esquerda, e como um ataque às liberdades individuais pelos que se situam mais à direita, como Robert Nozick e os libertaristas. De qualquer modo, Rawls viu-se na necessidade de o justificar, o que é compreensível no contexto da sociedade liberal norte-americana, dominada por uma opinião pública apologista da liberdade, mas suspeitosa em relação à igualdade.

Para justificar o princípio, seguiu duas estratégias, por um lado, procurou mostrar que os mais favorecidos não merecem as vantagens de que gozam, porque nada fizeram para tal, limitando-se a beneficiar das contingências da sorte e de circunstâncias que lhes foram favoráveis pelo que, em jeito de compensação, devem contribuir para o bem da sociedade, pois como afirma “não é correto defender que os sujeitos que possuem maiores talentos (...) têm direito a um sistema de cooperação que lhes permite obter ainda maiores vantagens por formas que não contribuam para o benefício de outros” (J. Rawls, 2001 *idem*: 97)⁴³. Por outro lado, argumenta que a riqueza dos mais

⁴³ Rawls afasta-se assim de modo evidente da meritocracia proposta por Aristóteles na *Ética a Nicómaco* e na *Política*, na qual os mais aptos teriam acesso aos lugares de honra e de prestígio replicando assim

favorecidos só pode ser entendida como resultado da cooperação social, evidenciando que essas mesmas pessoas vivem em sociedade e usufruem do sistema e, só podem esperar que este funcione, se a cooperação se der nos dois sentidos:

“Os mais beneficiados reconhecem, quando veem o problema numa perspectiva mais geral, que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social, sem o qual ninguém pode gozar de uma vida satisfatória; reconhecem também que só podem esperar a cooperação voluntária de todos quando as regras do sistema forem razoáveis.”⁴⁴

Se a sociedade é um sistema de cooperação, tal significa que a vida de cada um depende da vida e do contributo dos outros e, para haver cooperação e para esta ser eficaz, as regras têm de ser justas; portanto, se ninguém merece vantagem, então, no mínimo, para gozar essa vantagem “imerecida” tem de partilhar com os outros, através, por exemplo, de uma tributação adequada⁴⁵. Isto é, Rawls está preparado para admitir a existência de desigualdades económicas e sociais significativas, desde que sejam justificadas pelo contributo que possam dar à situação dos que se encontram em situação mais desvantajosa.

Rawls procura identificar o estrato social dos mais desfavorecidos, embora se veja em dificuldades para o fazer, o que não surpreende. Os mais desfavorecidos não são percebidos em termos de classe social, mas em termos de extrato e procurou traçar um limiar abaixo do qual as pessoas deveriam nele ser incluídas; apesar de algumas hesitações, as desvantagens económicas vão ser fulcrais nessa identificação⁴⁶.

posições de estatuto de que o estrato social a que pertenciam gozava, numa cadeia ininterrupta que se perpetuava.

⁴⁴ J. Rawls, 2001: 97.

⁴⁵ Este passo do texto de Rawls antecipa a crítica de Robert Nozick (libertarismo) quando este alega que, se a aquisição da propriedade e a sua transmissão forem legítimas, não haverá qualquer tipo de injustiça. Rawls responde ainda a Nozick apontando dois tipos de razões para se operar uma redistribuição para os menos favorecidos à custa dos favorecidos. Quando Nozick alega que taxar os rendimentos obtidos sem qualquer violação da lei é ilegítimo e, portanto, configura uma espécie de confisco, está a ignorar que esses rendimentos são decorrentes do facto de as pessoas que os detêm não viverem isoladas, mas em sociedade e lucrarem com o sistema de cooperação social; logo será justo que de alguma forma retribuam esse benefício; por outro lado, há uma razão mais pragmática para justificar a redistribuição, é que, se não for feita, a cooperação dos menos favorecidos será provavelmente menor e todos sairão prejudicados.

⁴⁶ Rawls não reconhece a existência de classes sociais, pois no sentido do termo, que foi fixado por Marx, estas são definidas não em função de parâmetros de rendimento ou de estatuto, mas de relações de

Ao considerar a relação entre os dois princípios, Rawls alega que, na posição original, as pessoas haveriam de reconhecer ao princípio da igual liberdade prioridade sobre o princípio da diferença, o que significa aceitarem que a liberdade não pode ser limitada (restringida), com o argumento de que tal traria vantagens materiais ou de outro tipo para os mais desfavorecidos. Segundo Rawls, qualquer restrição à liberdade só é justificável se for feita para garantir a própria liberdade. Assim, de acordo com essa prioridade, não será justo defender uma ditadura (que vai restringir as liberdades) com o argumento de que trará maior eficiência económica, segurança ou vantagens materiais para todos; também não será justo que uma pessoa queira ser escravizada, porque está a desejar algo que vai contra um princípio fundamental da justiça como equidade, está a abdicar do direito à liberdade - numa sociedade justa, ser escravo não é opção. Não é justo que uma pessoa renuncie aos seus direitos políticos em troca de benefícios materiais. Não é justo que uma pessoa se venda, por exemplo, se prostitua, a troco de uma remuneração. Numa palavra, a prioridade do primeiro princípio tem a ver com os direitos individuais inalienáveis que não podem nunca ser sacrificados pelo segundo princípio. A ordenação lexical dos dois princípios, tal como Rawls a propõe, exclui todos os casos em que se pretende trocar liberdades fundamentais por ganhos económicos; aquelas, nesse sentido, não são negociáveis. Todavia, um pouco paradoxalmente, apesar de defender a prioridade do princípio da igual liberdade sobre o princípio da diferença, Rawls reconheceu que a desigualdade coloca em risco as liberdades:

“As liberdades protegidas pelo princípio da participação perdem muito do seu valor sempre que aqueles que dispõem de grandes meios privados usam as suas vantagens para controlar a orientação do debate político. Estas desigualdades acabarão por permitir que aqueles que estão em melhor situação exerçam uma influência desproporcionada sobre a evolução da legislação. Com o tempo acabarão por adquirir um peso preponderante na resolução das questões sociais pelo menos relativamente aos aspetos com os quais

produção, havendo a classe dos que detêm os meios de produção e a daqueles que detêm a força de trabalho.

normalmente estarão de acordo, ou seja, relativamente aos elementos que sustentam a sua posição privilegiada.”⁴⁷

Ter riqueza (excessiva) significa ter poder para influenciar as decisões políticas, no sentido de garantir a manutenção de privilégios de poucos e não o bem de todos. Rawls aflora aqui o problema das limitações das liberdades formais; estas são formais, como a expressão o indica, não são fácticas, isto é, não correspondem necessariamente a liberdades de facto; por isso advoga que “numa sociedade que permite a propriedade privada dos meios de produção, a propriedade e a riqueza devem manter-se amplamente distribuídas” (*idem*: 185).

Preconiza ainda que se assegure a independência do poder político em relação ao poder económico, subsidiando os partidos políticos a fim de que eles não dependam dos apoios económicos de grupos privados, considerando que “os partidos políticos devem ser independentes dos interesses económicos privados sendo-lhes atribuída uma parte suficiente do produto de arrecadação de impostos, de forma a que desempenhem o seu papel na estrutura constitucional” (*ibidem*). Rawls teme que a independência do interesse público relativamente aos interesses privados fique comprometida, se os partidos forem subsidiados pelos privados, se os políticos não forem bem remunerados ou se exercerem cumulativamente atividades privadas. De facto, exemplos históricos conhecidos justificam estes temores; sabe-se que em situações de eleição política entre dois ou mais candidatos o que dispuser de maior riqueza e autoridade pode exercer uma influência desproporcionada sobre a opinião pública e ganhar uma vantagem imerecida. Quer dizer, o primeiro princípio garante que o rico e o pobre têm igual liberdade e tanto um como outro podem eleger e candidatar-se a cargos, mas a desigualdade económica vai conduzir a que um tenha uma maior liberdade do que o outro e uma muito maior probabilidade de vir a ocupar esses cargos. Esta situação repete-se em muitas outras circunstâncias, sobejamente conhecidas. Além disso, da capacidade que os que se encontram em posições de maior vantagem têm de elegerem membros de órgãos políticos decorre um efeito de acréscimo, ao dominarem também, como acontece frequentemente, órgãos de comunicação social, através dos quais gozam de hegemonia cultural e assim podem impor ideologias que favorecem os seus interesses, apresentados

⁴⁷ *Idem*: 184.

como interesses gerais quando na verdade são particulares. Obviamente, este cenário, que Rawls não levou em conta, tem de afetar as liberdades protegidas pelo primeiro princípio; por exemplo, a liberdade de expressão fica comprometida a partir do momento em que os que se encontram em melhor situação dominam o poder político, porque será expectável que condicionem/controlem o sistema de ensino e os meios de comunicação social.

Da apresentação que fizemos dos dois princípios de justiça podem extrair-se algumas conclusões:

- O primeiro princípio assegura, sobretudo, a igualdade política mais ampla possível; as liberdades básicas, que Rawls refere, são disso prova.
- O segundo princípio legitima a desigualdade a nível económico e social (rendimento, riqueza, autoridade e estatuto), embora com uma espécie de provisão: essa desigualdade tem de reverter em benefício da sociedade como um todo e particularmente dos mais desfavorecidos.
- O primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, mas presente-se certa tensão entre os dois já que a desigualdade pode pôr em risco a liberdade.
- Os dois princípios enquadram-se numa conceção de sociedade como uma associação de indivíduos e são pensados para serem aplicados a esse tipo de sociedade.

Uma vez escolhidos os princípios, a coberto do véu de ignorância, através de um debate entre agentes livres e racionais (teoria da escolha liberal), será de supor a realização de uma espécie de assembleia constituinte que elaborará uma constituição de acordo com os princípios e que estabelecerá os direitos básicos dos cidadãos. De seguida, serão elaboradas as leis que na prática regularão os deveres e os direitos de cada um.

“Propriedade” e “Família” na teorização de Rawls

Propriedade e família são duas importantes instituições da estrutura básica da sociedade; porém, quando, na segunda parte de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls debate o modo de aplicar os dois princípios de justiça às instituições sociais, deixa em aberto a instituição da propriedade, com o argumento de que quer a apropriação pública dos

meios de produção quer a privada seriam compatíveis com os dois princípios de justiça; e também não discute o problema de saber se a família (monogâmica) é, em si mesma, uma instituição social justa. Vejamos com um pouco mais de detalhe o que diz - e o que não diz - sobre estas duas instituições.

Na sociedade para a qual Rawls escreve, a propriedade privada ocupa centralidade e, por uma questão de coerência, a reflexão sobre ela deveria revestir alguma profundidade e sistematicidade. A instituição da propriedade, com o sistema de regras que a rege - qualquer que ele seja - tem de condicionar, obviamente, a estrutura básica da sociedade e, se essas regras, mesmo que informais, forem injustas, será relevante perguntar se as medidas de justiça distributiva resolvem o problema de fundo da justiça social que é o de criar uma sociedade na qual os interesses legítimos das pessoas sejam acautelados.

Todavia, quer se considere *Uma Teoria da Justiça* quer *Justiça como Equidade*, constata-se que a abordagem ao conceito de propriedade, fulcral em filosofia política, é superficial, se comparada com a que Locke e mesmo Kant nos legaram⁴⁸.

Ao ler *Uma Teoria da Justiça*, presume-se, nas escassas referências que fez à propriedade dos meios de produção, que Rawls percebeu a importância do assunto, mas evitou objetivamente “mexer-lhe”; não dedica nenhum capítulo ao regime de propriedade e seu padrão distributivo, limitando-se a referir que o direito à propriedade privada dos meios de produção não se encontra protegido pela prioridade do primeiro princípio:

“O direito de deter certas formas de propriedade (por exemplo, meios de produção) e a liberdade contratual nos termos em que é entendida pela doutrina do *laissez faire*, não são liberdades básicas, e assim não são protegidas pela prioridade do primeiro princípio.”⁴⁹

Desse modo, não sendo considerado uma liberdade básica, o direito à propriedade privada dos meios de produção pode ser sacrificado a outros interesses

⁴⁸ Assim, por exemplo, enquanto Locke no *Ensaio Sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil* abordou de forma sistemática e inovadora o tema, dedicando-lhe todo o capítulo V, quase três séculos depois, as referências de Rawls são escassas e esparsas.

⁴⁹ *Idem*: 69.

previstos no segundo princípio, o que implica uma limitação ao seu exercício; quer dizer, enquanto, por exemplo, o direito de livre expressão de pensamento corresponde a uma liberdade básica e só pode ser limitado se colocar em causa essa liberdade, algo diferente se passa com o direito de propriedade que não goza de tal garantia.

Quando se esperaria que com a publicação de *Justiça como Equidade*, a questão da propriedade fosse finalmente levantada verifica-se que Rawls, apesar de todas as boas intenções inerentes à sua proclamação sobre a necessidade de uma democracia de cidadãos proprietários - que seria o regime compatível com a sua conceção de justiça distributiva⁵⁰ - não procurou definir com um mínimo de precisão o que seria uma tal democracia nem referiu o seu modo de funcionamento ou sequer os meios para se conseguir atingi-la. No parágrafo 49, introduzido pelo título “Instituições Económicas de Uma Democracia de Cidadãos Proprietários”, está conspicuamente ausente a resposta a questões tais como: O que é uma democracia de cidadãos proprietários? Como será possível pôr em prática tal regime? Que tipo de instituições de enquadramento exige? Como resolver previsíveis problemas de eficiência e de produtividade? Em que medida será compatível com os dois princípios de justiça, etc. etc.

É certo que nesta obra Rawls reconhece que no regime capitalista de bem-estar social a detenção dos meios de produção se encontra nas mãos de uma minoria e que há extrema concentração de rendimento e de riqueza e reconhece que quem controla os meios de produção controla a vida política. Mas não explica como se pode evitar a concentração da riqueza e do capital, pelo que as suas admoestações lembram o que poderíamos designar de “intenções piedosas”.

Para além da questão da propriedade privada, outra instituição que é abordada de forma imprecisa e insuficiente é a da família. Teria sido interessante que Rawls explicasse como se deveriam aplicar os princípios de justiça à família, enquanto instituição integrante da estrutura básica, mas, a esse respeito, as suas referências são

⁵⁰ A proclamação de Rawls sobre a necessidade de se evitar a concentração da riqueza nas mãos de uma minoria através da promoção de uma democracia de cidadãos proprietários não pode deixar de lembrar as políticas promovidas nos países capitalistas do Ocidente a partir da década de oitenta no sentido de se difundir a aquisição de habitação própria através das facilidades concedidas pelos bancos para o crédito à habitação.

ambíguas e insuficientes, parecendo refletir algum desconforto sentido na abordagem do tema.

Rawls define “família” como “uma pequena associação normalmente caracterizada por uma hierarquia definida, na qual cada membro tem certos direitos e deveres” (*idem*: 356) e considera que ela desempenha um papel imprescindível, não só no desenvolvimento moral das pessoas, que precisam adquirir um senso de justiça forte, fundamental para a existência de uma sociedade bem ordenada, como também enquanto elemento de ligação entre gerações. Pode deduzir-se que Rawls reconhece que o bom ordenamento da sociedade depende do bom ordenamento da família e que, se uma sociedade justa supõe instituições justas, por maioria de razões, requer uma “família” justa. Todavia, para percebermos melhor a ligação entre justiça e família convém partirmos de uma distinção concetual que foi identificada por Véronique Munoz-Dardé, que separa o conceito de “justiça da família” do de “justiça na família”.

O problema da “justiça da família” tem a ver com o lugar e o papel desta instituição enquanto elemento integrante da estrutura básica da sociedade; assim, quando se levanta o problema da justiça da família, pretende saber-se se a família é amiga da justiça social, ou se, pelo contrário, favorece desigualdades significativas e dá aso a situações de injustiça. Por outro lado, quando se fala de “justiça na família”, encara-se a instituição em si mesma para indagar se, no seio da própria família, as relações interindividuais são justas ou injustas. Apesar de serem faces distintas da mesma instituição, é de supor que haja relações de dependência entre a “justiça da família” e a “justiça na família”; contudo, verifica-se que, se Rawls ainda manifestou alguma preocupação e dúvidas em relação à primeira, ignorou a segunda.⁵¹

Começemos por ver o que Rawls tem a dizer acerca da “justiça da família”. Numa das suas escassas referências, considerou esta instituição responsável pela desigualdade social ao escrever que “o princípio da igualdade equitativa de oportunidades só pode ser aplicado de forma imperfeita, pelo menos, enquanto existir

⁵¹ É interessante que Rawls, recetivo ao debate feminista (lembrar que a mãe era feminista), tenha ignorado ou, no mínimo, encarado com superficialidade a questão da ‘justiça na família’, até porque já na década de setenta do século XX começava a aflorar o papel opressivo da família, sobretudo, mas não só, em relação às mulheres (paternalismo e também maternalismo), e os efeitos detrimenais da família, enquanto “locus de opressão”.

uma qualquer forma de estrutura familiar” (*idem*: 77). Isto equivale a dizer que a família, no enquadramento da estrutura básica, se revela uma instituição injusta porque favorece alguns indivíduos e desfavorece outros, independentemente do mérito ou demérito dos próprios, e não permite a aplicação efetiva do princípio da igualdade de oportunidades que, como sabemos, constitui parte fundamental do princípio da diferença, imprescindível para dar a todos a possibilidade de ascenderem a determinados cargos, dos quais se extraem benefícios sociais e económicos.

No entanto, apesar de reconhecer que a família é “inimiga da igualdade”, Rawls não propõe qualquer mudança na sua estrutura e muito menos aventa a possibilidade séria da sua eliminação, considerando que os prejuízos seriam maiores que os benefícios - o preço a pagar pela igualdade de oportunidades seria um preço demasiado elevado. Portanto, não se conseguindo eliminar a desigualdade de oportunidades, há que reconhecer que não se pode nivelar o ponto de partida e que será preciso aceitar a existência de diferenças imerecidas, procurando-se, na melhor das hipóteses, mitigá-las.

Relativamente à “justiça na família”, pela definição que dá de família e pelo facto de não ter sequer desenvolvido as ideias implícitas nessa definição, somos levados a supor que Rawls assume que as relações de género da família tradicional, em que cada um tem o seu papel e a sua virtude, são justas e justificáveis e não precisam de qualquer alteração, apenas de um ou outro ajustamento. Não lhe pareceu, portanto, necessário analisar a estrutura familiar em si mesma para saber se estava perante uma instituição justa ou a precisar de alterações; desse modo, nunca é escrutinada a hipotética situação de conflito de interesses de género no seio da família (heterossexual e monogâmica).

Ainda em relação à família, outro aspeto curioso, que não tem sido devidamente atendido, tem a ver com o lugar que ela ocupa na posição original. Como sabemos, aí, as partes - os representantes - debatem e decidem sobre os princípios de justiça que devem ser escolhidos para enquadrar a estrutura básica da sociedade. Rawls refere as partes contratantes da situação original como “chefes de família” ou “chefes de lares”, designação que aponta desde logo para uma hierarquia e para quem manda e quem obedece dentro da própria família⁵². Deve, no entanto, reconhecer-se que estas

⁵² Curiosamente em *O Liberalismo Político*, Rawls abandona estas designações e podemos conjecturar que se terá apercebido então da carga sexista que elas comportavam.

designações em 1971 revestiam um carácter instrumental no sentido em que funcionavam como um dispositivo para mostrar que as partes contratantes, apesar de ignorarem muitas coisas, sabem que são responsáveis e que se devem preocupar com as gerações futuras; é para esse aspeto que Rawls alerta quando escreve: “Podemos admitir que as partes são chefes de família e, portanto, desejam aumentar o seu bem-estar, e pelo menos o dos seus descendentes mais imediatos” (*idem*: 115).

Todavia, embora hoje fosse admissível pensar que os “chefes de família” poderiam ser indiferentemente homens ou mulheres, convém recordar que a expressão era usada na teoria clássica do contrato social para designar os homens que tinham a seu cargo a responsabilidade pela família e Rawls tinha de saber isto. Portanto, parece legítimo concluir que na posição original as famílias são representadas por elementos do sexo masculino e que são estes que escolhem os princípios de justiça.

Resumindo, se Rawls reconhece que, em termos de “justiça da família”, a instituição pode ter uma interferência negativa, em relação à “justiça na família” não vê qualquer problema de maior nem percebe qualquer dificuldade no facto de, na posição original, os representantes serem os chefes de família.

Algumas inconsistências nas propostas de Rawls

Vamos referir algumas inconsistências que detetamos ao analisar a teoria de Rawls. De entre estas, destaca-se em primeiro lugar o problema da compatibilidade dos dois princípios de justiça; todavia, como na Parte II, no capítulo sobre a tensão ente liberdade e igualdade, este tema será retomado, limitar-nos-emos aqui a uma breve alusão.

Como alguns críticos e comentadores de Rawls sublinham, o princípio da igual liberdade implica um regime político que garanta igualdade económica. Mas, se o princípio da diferença legitima a existência de desigualdades económicas e de desigualdades de autoridade e poder (ligadas ao estatuto da pessoa), tem de admitir-se a existência de algum conflito entre os dois princípios, um que estipula igualdade política e outro que permite e justifica desigualdade social e económica, colocando-se o problema de saber se são compatíveis.

Existe evidência histórica e factual que confirma, e o próprio Rawls também o reconheceu, como atrás referido, que as desigualdades de rendimento e de riqueza

colocam em risco as liberdades; se isso for verdade, deixará de haver igual distribuição da liberdade, uns serão mais livres do que outros.

Assim, parece poder concluir-se que, se o primeiro princípio fosse para levar mesmo a sério, a teoria de Rawls exigiria um patamar bem mais amplo de igualdade do que aquele que o princípio da diferença autoriza, mas tudo leva a crer que, mais uma vez, na tradição do liberalismo político, a conjunção do primeiro e do segundo princípio é tão somente a versão contemporânea de anteriores tentativas de harmonizar a igualdade na esfera política com várias desigualdades sociais e económicas. Lembremos que, quando emergiram na Europa os regimes liberais, o direito de voto só era reconhecido aos proprietários. Assim, pode apenas esperar-se que a contradição entre igualdade política e desigualdade social e económica desencadeie processos no sentido, senão da sua eliminação, pelo menos, da sua mitigação.

Rawls defende ainda a precedência do justo em relação ao bem, mas não podemos deixar de encontrar pertinência na crítica que Michael Sandel, entre outros, faz a esta pretensão, ao denunciar que a escolha dos princípios de justiça presume valores de liberdade, autonomia, igualdade e racionalidade dos contratantes, portanto tem, implícito, um conceito de bem. De facto, em outra parte de TJ, Rawls irá definir o bem como escolha racional, o que parece reforçar a argumentação e objeção de Sandel. Se quem escolhe são sujeitos racionais, se estes se encontram numa situação de equidade, parece óbvio que já se está a fazer depender o justo de algo que se considera um bem: racionalidade e imparcialidade. Pode alegar-se que estas condições impregnam e são constitutivas de uma conceção de bem, mesmo que implícita, mesmo que não declarada, e por isso colocam em causa a alegação de que o justo é independente do bem. Se este raciocínio estiver correto, tem de aceitar-se que bem e justo se apresentam como ideias inseparáveis e que, portanto, o bem, tal como o justo, é uma questão humana, a ser resolvida, na melhor das hipóteses, em termos de racionalidade e de universalidade.

Por outro lado, sendo o objeto primário da justiça a estrutura básica da sociedade e sendo a família uma instituição fundamental dessa mesma estrutura, exigia-se que tivesse sido analisada não apenas enquanto instituição que pode influenciar a igualdade de oportunidades - como Rawls fez - mas também na sua natureza intrínseca, para saber se, em si mesma, é uma instituição justa ou se exige alterações mais ou menos radicais - coisa que Rawls não fez, como acima referido.

Esta omissão - a análise da justiça na família - é grave não apenas porque uma sociedade só é justa, se as instituições que a constituem forem justas, como também pelo peso que Rawls atribui à família enquanto lugar privilegiado onde se estabelecem laços intergeracionais, se incute um senso de justiça e se promove e consolida o desenvolvimento moral da pessoa (cf. *idem*: 387). Mas pode perguntar-se como é que uma instituição, no caso de ser injusta, permite o desenvolvimento de um sentido de justiça? Como é que as crianças vão aprender o sentido de justiça, se forem formadas num meio injusto? Se a estrutura familiar não for justa, então o papel de instrumento ao serviço do desenvolvimento moral da pessoa fica posto em causa porque se aceita a família como um meio de replicar a injustiça e de, em certo sentido, a naturalizar.

A família não é uma simples associação privada, os indivíduos nascem em famílias que se encontram estruturadas em termos de diferença de género e, se não se parte da base para criar justiça, não se percebe como depois ela vai ser possível.

Pelo que não diz, Rawls assume, sem mais, que a estrutura familiar existente é justa; mas com tal atitude ignora as desigualdades de autoridade, de poder, de oportunidades que existem entre maridos e esposas; ignora que nas famílias também há os que se encontram em posição menos vantajosa e, conseqüentemente, nada sugere para corrigir a situação, eventualmente através da aplicação dos seus princípios de justiça.

O facto de Rawls não ter procurado aplicar os seus princípios de justiça à instituição familiar mostra bem a dificuldade em mexer nessa estrutura, como, aliás, ele próprio reconheceu; mas, se a tivesse abordado com alguma profundidade, teria de se questionar se a justiça poderia coexistir com tão flagrantes discriminações embebidas na estrutura básica da sociedade. Aqui Rawls pareceu deixar-se contaminar pelo liberalismo político, de base contratualista, o qual acaba por proteger, com uma espécie de escudo invisível, a esfera privada da interferência da esfera pública ou política. Isso permite que se ignore a injustiça no seio da própria família e que se ignore a dominação de género.

Uma última questão tem a ver com o facto de, na posição original, aqueles que vão debater e escolher os princípios de justiça, supostamente, nada deverem saber acerca das suas características inatas próprias ou do seu estatuto social. Contudo Rawls diz-nos que vão lá estar os “representativos” das famílias e estes são os chefes de família, no contexto, elementos do sexo masculino, que têm a seu cargo a

responsabilidade sobre a família. Parece esquecer, todavia, que, desse modo, está a fornecer às partes uma informação que de alguma maneira pode afetar a imparcialidade que deve presidir à escolha dos princípios, pois é de presumir que as partes, elementos do sexo masculino, mesmo se inconscientemente, não vão preocupar-se com a justiça na família, só se preocuparão - como o próprio Rawls o exemplifica - com a justiça da família, pela simples razão de que eles próprios não imaginam nela qualquer injustiça.

Esta omissão implica, obviamente, uma contradição interna da teoria de Rawls que, curiosamente, foi ignorada pela generalidade dos críticos e comentadores, e a que apenas algumas autoras feministas deram atenção.

B - Ronald Dworkin e o Igualitarismo da Sorte

Ronald Dworkin (1931-2013), jurista e filósofo norte-americano, lecionou em várias universidades, tanto nos Estados Unidos como no Reino Unido, na área da Filosofia do Direito e da Filosofia Política. Autor de livros, de entre os quais se destaca *Sovereign Virtue: The Theory and The Practice of Equality*, e de inúmeros artigos, defendeu uma teoria de justiça distributiva que ficou conhecida pela designação de “igualitarismo da sorte”, na qual tentou conciliar igualdade com liberdade e, em simultâneo, procurou recuperar a ideia de responsabilidade individual.

Igualdade, Liberdade e Responsabilidade

Igualdade, liberdade e responsabilidade são conceitos chave da teorização de Dworkin, vejamos como se definem e articulam. Em *Sovereign Virtue*, obra que compendia toda uma série de textos anteriormente produzidos, Dworkin começa por abordar a ideia de igualdade, defendendo que a virtude soberana do Estado consiste em tratar todas as pessoas com igual cuidado e consideração (*concern*):

“Um governo que não mostre igual consideração pelo destino de todos os cidadãos sobre os quais clama domínio e dos quais espera lealdade não é legítimo. Igual consideração é a virtude soberana da comunidade política – sem ela o governo é tão somente tirania – e, quando a riqueza da nação se

encontra distribuída muito desigualmente, como hoje se encontra a riqueza de muitas nações, então a sua igual consideração fica sob suspeita.”⁵³

A ideia de igual consideração, aqui enfaticamente expressa, é consensual, quase trivial, nas democracias contemporâneas; se Dworkin tivesse ficado por aqui, nada teria acrescentado. Em si mesma, a igual consideração não tem a ver com a igualdade socioeconômica, mas com a igualdade de direitos, de tratamento, de oportunidades, como já Rawls tinha defendido; quer dizer não implica que todos tenham o mesmo nível de rendimentos e de riqueza ou que todos tenham a mesma posição no que diz respeito a prestígio social. Mas Dworkin avança com uma segunda ideia, a da incompatibilidade entre a igualdade de consideração e a existência de desigualdades significativas de recursos materiais, de partilha na “riqueza da nação”. Procura assim fazer passar como válida esta segunda ideia (não consensual) deduzindo-a da primeira, isto é, parte da igualdade de consideração para chegar à igualdade de recursos, ou, pelo menos, de uma situação não muito desigual.

Deste modo, sendo o primeiro aspeto - igual consideração - bastante genérico e pouco substantivo, é complementado com outro no qual se concretiza a generalidade do propósito, ao referir que um governo, que aceite e conviva, sem nada fazer, leia-se, sem adotar medidas políticas apropriadas, com uma distribuição muito desigual dos recursos materiais, não mostra igual consideração pelos cidadãos. Está aqui implícito o conceito distributivo de justiça, cujo objetivo é propiciar uma distribuição de recursos materiais que possa ser considerada justa e, para Dworkin, uma distribuição justa é uma “distribuição igualitária”.

Todavia, para não sermos induzidos em erro quanto ao entendimento que ele tem do conceito de “distribuição igualitária”, teremos de perguntar: (1) em que consiste essa igualdade de recursos; (2) como se procede para a obter; (3) qual o critério para decidir se foi ou não alcançada. Depois de respondermos a estas questões elementares,

⁵³ TL do inglês: “No government will be legitimate that does not show equal concern for the fate of all those citizens over whom it claims dominion and from whom it claims allegiance. Equal concern is the sovereign virtue of political community - without it government is only tyranny- and when a nation’s wealth is very unequally distributed, as the wealth of even very prosperous nations now is, then its equal concern is suspect.” (R. Dworkin, 2002: 1)

poderemos ficar com uma ideia mais aproximada do que está realmente em jogo quando Dworkin recorre a tão sedutora quão apelativa expressão.

(1) Em primeiro lugar, a igualdade de recursos de que Dworkin fala é por ele entendida em termos de recursos materiais que são impessoais, recursos externos, correspondentes a posses materiais; estes diferem dos recursos pessoais, tais como a inteligência, os talentos, a saúde, a força física e outras características inerentes à pessoa que, obviamente não serão suscetíveis de redistribuição. Mas, como veremos adiante, Dworkin só exige, no ponto de partida, igualdade de oportunidade de recursos, e considera-a conciliável com a desigualdade de resultados que a pessoa atinge.

(2) A igualdade de recursos materiais poderá ser obtida através das “escolhas livres” dos indivíduos, que só deverão ser limitadas, se colocarem em risco a liberdade de outros, e, nesse processo distributivo igualitário, o mercado será uma ferramenta imprescindível.

Para explicar como poderia ser estabelecida uma justa distribuição de recursos, Dworkin recorre, tal como Rawls o havia feito, a uma experiência pensada, isto é, assim como em Rawls há uma situação original na qual as pessoas escolhem e debatem os princípios de justiça que devem ser adotados e posteriormente aplicados à estrutura básica da sociedade, também Dworkin imagina um dispositivo concetual que, em sua opinião, permitiria uma distribuição igualitária dos recursos materiais existentes. Imagina uma ilha deserta, rica em recursos vários, à qual acostaram os sobreviventes de um naufrágio. Estes encontram-se em idêntica situação de carência e decidem adquirir os bens existentes na ilha através de um leilão no qual todos possuem o mesmo poder aquisitivo (simbolizado no mesmo número de conchas que lhes é atribuído) para poderem licitar e gastar como bem entenderem; isto é, nesta situação imaginária, existe igualdade inicial de recursos, ou melhor, de oportunidade de recursos⁵⁴, que garante igualdade de oportunidade a todos para iniciarem uma nova vida. Imagina a situação nestes termos:

⁵⁴ A expressão “igualdade de recursos” é ambígua e pode induzir em erro porque, de facto, o que Dworkin defende não é uma igualdade inicial de recursos materiais, mas antes uma igualdade de oportunidade para a obtenção de recursos. Na metáfora dos naufragos na ilha deserta o que é garantido a todos é que terão o mesmo poder aquisitivo para licitarem os diferentes bens que vão ser leiloados, no caso, terão o mesmo número de conchas que “gastarão” como muito bem lhes aprouver.

“Suponha-se que um certo número de sobreviventes de um naufrágio dá à costa numa ilha deserta que tem recursos abundantes e não tem população nativa e em que é remota qualquer possibilidade de salvação nos anos mais próximos. Estes emigrantes aceitam o princípio de que nenhum deles tem qualquer antecedente titularidade a qualquer desses recursos, mas que, em vez disso, os dividirão igualmente entre eles.”⁵⁵

Nesta hipotética situação inicial, o instrumento que pode permitir a divisão igualitária é um leilão - mercado - no qual os participantes vão licitar os bens existentes; este instrumento garante, em simultâneo, três importantes aspetos que Dworkin entrelaça no conceito de justiça: igualdade inicial de circunstâncias - todos têm as mesmas condições para procederem à aquisição de bens; liberdade de escolha - todos podem escolher livremente que bens adquirir; responsabilidade individual - todos serão responsáveis por quaisquer consequências que advenham das suas opções.

O mercado, ou melhor, a economia de mercado, desde que funcione em termos ideais, tem estas virtualidades; Dworkin reconhece que ela ganhou reputação de inimiga da igualdade porque, tal como foi desenvolvida nos países industriais, conduziu a enormes desigualdades, mas, apesar disso, considera que se trata de uma instituição indispensável na medida em que permite liberdade total nas aquisições e, conseqüentemente, os recursos são divididos igualmente; além de que estabelece o procedimento correto para atribuir o preço aos diferentes bens - o seu justo valor. Numa palavra, no mercado conjugam-se liberdade, igualdade e eficiência. O mercado permite atingir eficiência na distribuição, no sentido que Pareto lhe atribui, já que, depois de leiloados os bens, qualquer alteração no sentido de melhorar a situação de um, inevitavelmente torna a de outro pior.⁵⁶

(3) Uma vez adquiridos os diferentes lotes pelas diferentes pessoas, saber-se-á se a igualdade foi atingida, se as pessoas ficarem satisfeitas com o lote que lhes coube. O

⁵⁵ TL do inglês: “Suppose a number of shipwreck survivors are washed up on a desert island that has abundant resources and no native population and any likely rescue is many years away. These immigrants accept the principle that no one is antecedently entitled to any of these resources, but they shall instead be divided equally among them.” (*Idem*: 66-67)

⁵⁶ A eficiência de Pareto ocorre quando numa distribuição de recursos se atinge um ponto em que, a partir daí, qualquer alteração para beneficiar um dos indivíduos terá como consequência tornar pior, pelo menos a de um outro.

critério da justiça da distribuição será constituído por aquilo a que Dworkin chama “teste da inveja”; isto é, uma vez concluídas as licitações, considerar-se-á justa a distribuição dos bens feita de acordo com as preferências das pessoas, expressas nas suas decisões e escolhas livres, desde que ninguém prefira o lote de qualquer outra pessoa àquele que escolheu:

“Também aceitam (pelo menos provisionalmente) o seguinte teste de uma igual divisão de recursos, a que chamarei o teste da inveja: nenhuma divisão é uma divisão igual se, uma vez terminada a divisão, qualquer emigrante preferir a parcela de recursos que coube a um outro, em vez da que lhe coube a si.”⁵⁷

O teste da inveja é o procedimento que valida a justiça da aquisição, é a pedra de toque para saber se uma dada distribuição foi ou não justa; e o curioso é que é a própria pessoa a avaliar a justiça da situação em que se encontra. No fim, a distribuição será considerada justa: se tiver existido igualdade de oportunidade para a aquisição de recursos; se ninguém impuser nada a ninguém; se todos puderem adquirir o que quiserem; se não manifestarem inveja pelo lote que coube aos outros.

Uma vez de posse dos recursos escolhidos, diferentes pessoas tiram deles diferente partido e é de esperar que os resultados obtidos sejam desiguais, que haja desigualdade no ponto de chegada. Por exemplo, se A e B estiverem de posse de um mesmo cabaz de peras pode imaginar-se que um come algumas e deixa apodrecer as restantes, enquanto o outro faz compota que mais tarde procura vender; obviamente o ponto de partida foi o mesmo, mas os resultados serão bastante diferentes. Portanto, mais uma vez precisamos estar atentos porque, afinal, a igualdade inicial de recursos não é, no entendimento de Dworkin, uma realidade estática e conduz naturalmente a uma desigualdade de resultados. Contudo, essa desigualdade de resultado só, *de per si*, e sem outra qualificação, não é injusta porque é preciso averiguar se o indivíduo pode, ou não, ser responsabilizado por ela. Temos aqui a introdução de outra variável, a de “responsabilidade individual”.

⁵⁷ TL do inglês: “They also accept (at least provisionally) the following test of an equal division of resources, which I shall call the envy test. No division of resources is an equal division if, once the division is complete, any immigrant would prefer someone else’s bundle of resources to his own bundle.” (*Idem*: 67)

O conceito de responsabilidade individual é fulcral na teorização de Dworkin. Na situação original, as diferentes escolhas das pessoas apenas refletem as suas diferentes ambições e crenças acerca do que realmente importa - as suas preferências. Mas, como escolhem livremente, se mais tarde os resultados não forem os esperados, só se podem queixar delas mesmas e não de qualquer injustiça. Neste enquadramento, a desigualdade será justa desde que seja atribuível a opções livres tomadas pelo sujeito, pois só assim se garante o princípio da responsabilidade individual e se evitam as transferências de recursos dos industriais para os preguiçosos, como sugere a fábula da cigarra e da formiga, a que Dworkin apela diretamente⁵⁸. Entende que os irresponsáveis não podem esperar que outros venham em seu socorro. Embora admita que há uma responsabilidade coletiva da comunidade relativamente aos seus membros, essa responsabilidade termina onde começa a pessoal; nesse aspeto critica tanto “a velha esquerda” quanto os conservadores, alegando que a primeira só se foca na responsabilidade coletiva e os segundos na responsabilidade individual.

A igualdade indiscriminada não preserva a responsabilidade individual e premeia os ociosos que viverão a expensas dos elementos mais produtivos da sociedade. A responsabilidade é inerente à justiça e, por isso, a igualdade inicial será compatível com a desigualdade de resultados porque, se no termo do processo se concluir que uns foram mais bem sucedidos nas escolhas do que outros, tal não será relevante para efeitos de justiça pois todos adquiriram aquilo que queriam e não invejaram o lote que coube aos outros. Dworkin insiste em que:

“(…) a igualdade grosseira e indiscriminada não é apenas um ideal político de valor fraco, ou um ideal que é facilmente ultrapassado por outros valores. Nem sequer é um valor: não há nada a dizer de um mundo no qual aqueles que escolhem a ociosidade, embora possam trabalhar, são recompensados com o produto dos industriais.”⁵⁹

⁵⁸ A fábula da cigarra perdulária e da formiga industriosa, a que Dworkin explicitamente alude, não deixa de lembrar as críticas que a direita conservadora faz à distribuição de recursos através das transferências para os mais desfavorecidos, críticas essas que basicamente contém os mesmos ingredientes: uns trabalham e são empreendedores enquanto outros preguiçam.

⁵⁹TL do inglês: “(…) flat indiscriminate equality is not just a weak political value, or one that is easily overridden by other values. It is no value at all: there is nothing to be said for a world in which those who choose leisure, though they could work, are rewarded with the produce of the industrious.” (*Idem*: 2)

Ora, a responsabilidade individual, para ser apurada, exige a distinção entre aquilo que Dworkin designa de “sorte bruta” e “sorte por opção”⁶⁰. Vejamos, pois, estes dois conceitos.

“Sorte bruta” e “sorte por opção”

A expressão “sorte bruta” designa as circunstâncias de vida do indivíduo, que ele não controla e pelas quais não pode ser responsabilizado. A “sorte por opção” designa as escolhas operadas pelo indivíduo, de forma voluntária e consciente, pelas quais pode ser responsabilizado. Tanto da “sorte bruta” como da “sorte por opção” resultam consequências para a vida do indivíduo, que podem ser boas ou más, vantajosas ou desvantajosas, tanto do ponto de vista social como do ponto de vista económico.

As circunstâncias de vida do indivíduo compreendem o conjunto das características que lhe são inatas, bem como o meio em que cresceu e se desenvolveu, aspetos sobre os quais ele não tem controlo, porque, por exemplo, não se escolhe ser mais ou menos inteligente, mais ou menos bonito, mais ou menos forte, nascer na família *a* ou na família *b* - é a circunstância da pessoa, a “sorte bruta” que o “destino” lhe reservou.

As escolhas são entendidas como opções que decorrem da vontade do sujeito e de fatores que ele controla, sobre os quais tem algum domínio. Por exemplo, embora não se escolha ser mais ou menos inteligente, pode escolher-se trabalhar mais ou trabalhar menos, correr ou não correr riscos, empenhar-se em atividades mais ou menos exigentes - “sorte por opção”.

A partir desta distinção, se a desigualdade (negativa) de resultados obtidos pelo indivíduo for devida à “sorte bruta”, essa desigualdade será injusta e exigirá compensação, se decorrer da “sorte por opção”, será justa e revelar-se-ia injusto

⁶⁰ Lembremos que Rawls não caucionaria, sem mais, esta distinção entre “sorte bruta” e “sorte por opção” já que se limitou a defender que as diferenças individuais atribuíveis à sorte são imerecidas porque arbitrarias e contingentes e, conseqüentemente, como Dworkin lembrará num remoque crítico, não se focou no princípio da responsabilidade individual para justificar as desigualdades sociais de estatuto, rendimento e riqueza até porque, ao invés, chamou a atenção para a importância da estrutura básica da sociedade.

proceder aí a qualquer compensação. Esta distinção é extremamente importante porque, quando se procura apurar se certas consequências negativas para a vida do indivíduo são suscetíveis de reparação, é imprescindível decidir se ele foi ou não responsável por elas.

Alguns casos concretos permitem que percebamos facilmente o que distingue estes dois conceitos. Por exemplo, se, consciente e voluntariamente, uma pessoa opta por um emprego em tempo parcial para ter mais disponibilidade para se entregar a um *hobby* que aprecia, não pode mais tarde responsabilizar a sociedade pelos seus baixos rendimentos - foi opção sua, foi “sorte por opção”, aconteceu por escolha sua logo tem de assumir as consequências. Em contrapartida, se alguém tem uma deficiência física e não pode dedicar-se a um trabalho rentável, ou não pode mesmo trabalhar, aí estamos perante “sorte bruta” e é prevista compensação social.

Esta distinção entre “sorte bruta” e “sorte por opção” tem como consequência que Dworkin vai atribuir as desigualdades que considera imerecidas, as injustiças que devem ser reparadas, a fatores individuais, a circunstâncias da vida do indivíduo, numa palavra, dura, mas realista, ao próprio indivíduo e ao seu ambiente mais próximo. Pensa, tal como Rawls, que essas diferenças, decorrentes da lotaria social (ambiente familiar, educacional) e da lotaria genética (talentos e dons naturais), são diferenças arbitrárias (contingências) e, portanto, desprovidas de valor moral.

Todavia, segundo Dworkin, as pessoas, para além destes fatores que não controlam, também diferem nos seus gostos, nas suas ambições, na sua vontade de correr ou não riscos, de trabalhar afincadamente ou entregar-se a atividades mais prazerosas; por isso, feitas as escolhas iniciais e atingida a igualdade de recursos, pode acontecer que por interferência de fatores de vária ordem as pessoas atinjam uma situação muito desigual, nesse caso a desigualdade será justa; por exemplo, se um trabalhou arduamente e outro folgou, se um tem um nível elevado de ambição e outro se contenta com resultados mais modestos; as desigualdades resultantes dessas diferenças são justas.

Por outro lado, no mercado distributivo inicial, Dworkin prevê que as pessoas possam também adquirir seguros para prevenirem eventuais consequências funestas para as suas vidas, decorrentes da “sorte bruta”; mas é interessante notar que não considera a possibilidade desses seguros serem automaticamente garantidos pelo Estado, com a alegação de que tal medida desresponsabilizaria as pessoas (impor o seguro obrigatório seria paternalismo). Nesse mercado hipotético de seguros, as pessoas

poderiam investir parte do seu dinheiro (das suas conchas) na compra de seguros que cobrissem determinados riscos hipotéticos que viessem a ocorrer; por exemplo, uma pessoa poderia segurar-se contra o risco de vir a cegar (“sorte bruta”) prevenindo-se contra essa adversidade, mas, se o não fizesse e ela ocorresse, a responsabilidade seria sua.

A preocupação de Dworkin com a distinção entre escolha e circunstância - garante da responsabilidade individual - leva-o a criticar Rawls e o princípio da diferença sob a alegação de que este não acautela a responsabilidade individual, por lhe ser insensível, ao entender que as pessoas mais desfavorecidas têm direito a receberem benefícios, seja qual for o caso, independentemente das razões que possam estar na origem da sua situação. Também critica o princípio por ser incompatível com um conceito individualizado de igualdade, na medida em que é pensado em função do extrato social mais desfavorecido; ora segundo Dworkin, uma distribuição é justa se o indivíduo, não a classe ou o grupo, a merecer, como acontece com a que propõe.

Quer dizer, Dworkin não releva que a pertença a uma determinada família ou a inclusão num determinado extrato social e económico influencie a “história” da pessoa. Volta assim a defender o princípio meritocrático, que Rawls recusara, e não deixa qualquer dúvida acerca da conceção individualizada de justiça distributiva que a sua teoria suporta, uma teoria que se dirige a indivíduos, não a extratos, grupos ou classes sociais, que considera que a reparação proporcionada pela sociedade é à pessoa, ao indivíduo.

Dworkin continua a defender o paradigma distributivo, mas alega que a distribuição dos bens produzidos na sociedade deve levar em conta o contributo dos diferentes indivíduos e, como acontece com outros pensadores liberais, justifica a distribuição desigual da riqueza e do rendimento com base no princípio da autonomia pessoal: as pessoas fazem escolhas diferentes que conduzem a resultados diferentes; parte obviamente de uma premissa individualista sobre a pessoa, da qual decorre a aceitação e a justificação da desigualdade entre os indivíduos. Com estas afirmações Dworkin torna patente a sua discordância em relação a Rawls, e enfatiza, a percepção da injustiça como sendo devida a fatores individuais, alheios à inserção do indivíduo “em qualquer classe económica ou social”.

Com a sua teorização, Dworkin consegue incorporar no igualitarismo liberal duas ideias caras à direita conservadora, a ideia de responsabilidade individual e a ideia

de liberdade individual de escolha; desse modo, G. A. Cohen reconhece, que “Dworkin prestou ao igualitarismo o considerável serviço de incorporar nele a ideia mais poderosa no arsenal da direita anti-igualitarista: a ideia de escolha e de responsabilidade”⁶¹. Mas é caso para ficar, como David Miller, perplexo perante este elogio e perguntar:

“Dado que o igualitarismo é corretamente percebido como emblemático para a filosofia política da esquerda, porque é que alguém deveria pensar que, ao incorporar nele a ideia mais forte dos seus oponentes, está a prestar-lhe um *serviço*, ao invés de pensar que se trata de uma retirada ou de uma capitulação?”⁶²

De facto, que vantagem há em incorporar, em vez de contestar ou pelo menos de enquadrar com as devidas limitações, numa teoria que pretende ser igualitária, as ideias de responsabilidade e de liberdade individuais que as teorias anti-igualitárias tão enfaticamente defendem?

Do exposto, podemos concluir que aquilo a que Dworkin chama “igualdade de recursos” (materiais) tem um sentido algo diferente do habitual. Normalmente, entendemos que numa sociedade há igualdade de recursos materiais quando as pessoas detêm certo número de bens, a que é atribuído valor equivalente ou aproximado, já que uma igualdade rígida é impossível de obter. Portanto, a igualdade de recursos, no entendimento mais comum do conceito, implica um critério de alguma maneira objetivo. Todos os bens que constituem os diferentes lotes atribuídos às pessoas são avaliados sob a perspetiva de um determinado padrão de valor, exterior aos sujeitos, que permite estabelecer alguma equivalência. Algo semelhante acontece, por exemplo, quando, ao dividir-se uma herança pelos respetivos herdeiros, se procura saber previamente o valor dos diferentes itens a dividir, a fim de conseguir o que se entende ser uma partilha justa, para evitar que no fim alguém saia efetivamente lesado.

Todavia, Dworkin tem um entendimento algo diferente do que seja dividir igualmente recursos, porque, para ele, a igualdade de recursos significa que, numa

⁶¹ TL do inglês: “Dworkin has, in effect, performed for egalitarianism the considerable service of incorporating within it the most powerful idea in the arsenal of the anti egalitarian Right: the idea of choice and responsibility.” (C. Cohen, 2011: 32)

⁶² TL do inglês: “Since egalitarianism is rightly regarded as emblematic of the political philosophy of the left, why would one think it is a *service* to incorporate within it the strongest idea of its opponents, rather than a retreat or a capitulation?” (D. Miller, 2015: 132)

distribuição, todas as pessoas têm liberdade para escolher o que desejarem desde que se mostrem dispostas a pagar o respetivo custo (custo de oportunidade). Nesse contexto, uma divisão igual de recursos é antes de mais uma divisão que pressupõe liberdade individual de escolha e os lotes distribuídos não precisam ter valor equivalente ou sequer aproximado, não precisam satisfazer um critério objetivo de valor; basta que vão ao encontro das preferências subjetivas dos indivíduos.

É certo que Dworkin afirma (formalmente) a primazia da igualdade - igualdade de recursos - mas defende que a liberdade - liberdade individual de escolha - é indispensável para a garantir; deste modo pretende operar a conciliação entre estes dois princípios. Assim, embora não o expresse explicitamente, Dworkin, tal como Rawls, estabelece o primado da liberdade sobre a igualdade, na medida em que ser igual é ser livre; no fim o que conta mesmo é a liberdade, não a igualdade; a igualdade não consiste em as pessoas terem os mesmos recursos, mas em terem os recursos que escolheram ter, como escreve Colin Macleod:

“Para Dworkin, a chave para defender a liberdade, ao mesmo tempo que afirma a primazia teórica da igualdade, reside em mostrar que um compromisso com a liberdade é de facto uma componente constitutiva da sua igualdade de recursos.”⁶³

Quer dizer, Dworkin não pretende abrir mão do ideal de igualdade, mas também quer preservar o ideal de liberdade e, dada a tensão entre os dois valores, resolve a questão reduzindo a igualdade à liberdade de escolha. Paralelamente, recupera a ideia de responsabilidade individual que é compatível com a liberdade de escolha.

Algumas inconsistências nas propostas de Dworkin

Para além do discutível conceito de igualdade como liberdade de escolha, que teremos oportunidade de retomar em capítulo posterior, a teoria de Dworkin revela algumas inconsistências que tem especificamente a ver com: a distinção entre “sorte bruta” e “sorte por opção”; a ignorância da carga ideológica que o conceito de

⁶³ TL do inglês: “For Dworkin, the key to defending liberty while affirming the theoretical primacy of equality lies in showing that a commitment to liberty is actually a constitutive component of his theory of equality of resources.” (C. MacLeod, 1998: 14)

responsabilidade individual incorpora; as implicações negativas que o teste da inveja como critério de justa distribuição comporta. Vejamos estes diferentes aspetos, para percebermos de que estamos a falar e para compreendermos em que medida a base de sustentação do igualitarismo da sorte pode ser abalada, quando submetida a escrutínio.

O igualitarismo da sorte pressupõe a distinção, que deve ser nítida, entre “sorte por opção” e “sorte bruta”. A partir desta distinção considera que as desigualdades, só serão aceitáveis, se decorrerem da “sorte por opção”. Todavia, a fronteira entre “sorte bruta” e “sorte por opção” não é tão distinta como Dworkin nos quer fazer crer, dado que muitas das nossas opções são limitadas precisamente pela “sorte bruta” que nos calhou e da qual, como reconhece, não somos responsáveis.

Esta conceção de justiça apoia-se no pressuposto de que é possível separar as circunstâncias iniciais que enquadram a vida do indivíduo das suas escolhas, como se fossem duas realidades distintas. Partindo deste pressuposto, Dworkin pode alegar que nestes termos o indivíduo é inteiramente responsável pelas suas escolhas mesmo que não seja responsável pelas circunstâncias nas quais a sua vida se enquadra, entendendo-se por circunstâncias os seus talentos ou ausência destes. Já o seu nível de ambição, os objetivos que se propõe atingir, o seu esforço são da sua responsabilidade, por isso, se for bem-sucedido ou se fracassar, só tem de pedir contas a si mesmo. Não considera, pois, que os talentos para empreender, para decidir, para escolher e executar as escolhas sejam condicionados por circunstâncias que o indivíduo não escolheu. Mas, separar as cartas que o destino nos reservou do modo como as jogamos implica esquecer a dialética que existe entre umas e outras, e esquecer ainda que, afinal, a habilidade para jogar é também ela uma carta e não é de menor importância. Samuel Scheffler resume a situação quando refere que as circunstâncias de vida do indivíduo (que ele não escolheu) não podem deixar de influenciar as suas escolhas (cf. S. Scheffler, 2003: 18). Assim, por exemplo, o gosto pelo risco, o espírito de aventura, que pode levar uma pessoa a empenhar-se no negócio A ou no negócio B, estritamente falando, não dependem pura e simplesmente da “sorte por opção”; entre outras coisas até podem ser favorecidos por um meio familiar e social (contexto) que oferece a alguns indivíduos, mas não a outros, uma almofada confortável para assumirem riscos, uma espécie de rede que os ampara, se o salto for desastroso.

Por outro lado, a identificação da má “sorte por opção” e a sua distinção da má “sorte bruta” nem sempre é pacífica porque, por exemplo, pode perguntar-se o que se

deve pensar de uma pessoa que desenvolve hábitos alimentares nocivos que acabam por lhe causar uma doença grave; há aqui má “sorte por opção” e a sociedade pode desligar-se de qualquer responsabilidade de a ajudar? Os dois conceitos são difíceis de delimitar e de diferenciar e é complicado operar com eles em termos de justiça distributiva.

Acresce ainda que a atribuição de benefícios compensatórios por motivo de “má sorte bruta” - mesmo que fosse possível separá-la perfeitamente da “sorte por opção” - não ajuda em nada a proteger a autoestima da qual, numa sociedade justa, todas as pessoas devem gozar; logo esta distinção operada por Dworkin tem todos os motivos para correr mal em termos de preservação da justiça social, e pode mesmo dizer-se que ajudar as pessoas porque são consideradas inferiores em um ou em outro aspeto não é tratar todos com igual respeito e consideração, como Dworkin pomposamente propõe. Esta distinção leva a separar os que merecem o apoio da sociedade dos que o não merecem e não deixa de lembrar a antiga discriminação entre os bons pobres, esforçados e humildes, mas que não conseguem sair da pobreza, e os maus pobres, preguiçosos e arruaceiros, que tão simplesmente merecem o que têm e não o apoio da sociedade. Mas, bem vistas as coisas, é uma distinção de valor duvidoso, tanto filosófica como moralmente (cf. S. Scheffler, 2003: 17).

Da distinção entre “sorte bruta” e “sorte por opção” decorre, como já referido, a responsabilização do indivíduo por eventuais desigualdades de recursos - rendimentos e riqueza - que possa vir a sofrer. Dworkin coloca esta questão em termos nitidamente meritocráticos:

“Por um lado, devemos, sob pena de violarmos a igualdade, permitir que a distribuição de recursos em qualquer particular momento seja (digamos assim) sensível-à-ambição. Isto é, deve refletir o custo ou o benefício para outros das escolhas que as pessoas fazem, de tal modo que aqueles que escolhem investir ao invés de consumir, ou consumir de forma mais modesta ao invés de mais cara, ou trabalhar de formas mais ou menos vantajosas, devem poder reter os ganhos que decorrem dessas decisões.”⁶⁴

⁶⁴ TL do inglês: “On the one hand we must on pain of violating equality allow the distribution of resources at any particular moment to be (as we might say) ambition-sensitive. It must, that is, reflect the cost or benefit to others of the choices people make so that, for example, those who choose to invest rather than consume, or to consume less expensively rather than more, or to work in more rather than less

Deste modo, Dworkin dá respaldo a uma bandeira levantada normalmente pelas fações mais conservadoras da sociedade que não se cansam de castigar as “cigarras perdulárias”. Mas uma análise mais atenta e fundamentada permite concluir que a responsabilidade individual é um instrumento a que se recorre frequentemente para punir os fracos, mas que se guarda na gaveta quando se trata de castigar os fortes⁶⁵. Assim, por exemplo, o princípio da responsabilidade individual costuma atingir os que não declaram pequenas rendas obtidas na economia paralela ou os que driblam a segurança social para obterem benefícios assistenciais, mas deixa de fora os paraísos fiscais e as grandes fugas aos impostos, levadas a cabo por cadeias de advogados e de contabilistas que auxiliam as corporações naquilo que numa novi-língua se designa de “otimização fiscal”. Portanto, enfatizar a responsabilidade individual, quando se quer estabelecer uma sociedade justa, pode não ser um meio muito eficaz ou pode ser mesmo contraproducente. Acresce ainda que a responsabilidade individual é difícil de apurar e, por tal motivo, numa teorização sobre a justiça distributiva talvez fosse aconselhável prescindir de um conceito pouco operatório, que afinal só obceca certas mentes centradas numa visão individualista e atomística de sociedade. Em questões de justiça social, enfatizar a responsabilidade individual, quando sabemos como ela tem sido instrumentalizada, é prestar um bom serviço aos que, como os libertaristas, rejeitam políticas distributivas.

Por último, uma palavra sobre o designado “teste da inveja”. A justiça da distribuição é validada, segundo Dworkin por este teste; mas estabelecer ligação entre distribuição justa e distribuição de recursos livre de inveja, por um lado alimenta o preconceito, socialmente bem enraizado, segundo o qual os pobres são ressabiados em relação aos ricos e por isso os atacam; por outro, legitima que se pergunte como será

profitable ways must be permitted to retain the gains that flow from these decisions (...).” (R. Dworkin, 2002: 89)

⁶⁵ Ver o caso da crise financeira mundial detonada em 2008 e verificar quantos executivos foram punidos pelas práticas mais ou menos fraudulentas a que se tinham dedicado. De facto, a responsabilidade individual é um princípio de justiça que só funciona para punir indivíduos pobres e da classe média; com exceção de um ou outro caso; não ouvimos falar de punições para os banqueiros e seus funcionários de topo que inventaram produtos (tóxicos hoje) para aumentarem os lucros das empresas, correram riscos, foram “inovadores”, perderam, mas, de uma maneira geral não foram punidos porque os prejuízos acabaram por ser socializados enquanto os lucros sempre são privatizados. Como então se dizia, eram importantes demais para falirem e as consequências seriam devastadoras para as economias dos diferentes países.

possível alicerçar políticas distributivas de justiça em sentimentos negativos e destrutivos. As políticas distributivas presumem sociedades solidárias que os sentimentos de inveja estão longe de fortalecer.

C - Amartya Sen e a “abordagem pelas capacidades”

Amartya Sen (1933) é um prestigiado economista, galardoado com o Prémio Nobel em 1998⁶⁶. Foi também, juntamente com Mahbub ul Haq, o criador, em 1990, do IDH - Índice do Desenvolvimento Humano⁶⁷. Para além da especialização neste campo, Sen reflete sobre questões de filosofia política e, neste contexto, escreveu um número considerável de artigos e de obras, das quais se destaca *The Idea of Justice (A Ideia de Justiça)*. Dedicou esta obra a John Rawls, apesar de manifestas divergências. Rigorosamente falando, Sen não elaborou nenhuma nova teoria sobre justiça distributiva, mas apresentou uma nova perspetiva para a sua compreensão e é inegável o seu contributo para o enriquecimento e ampliação do conceito.

Propostas ao nível dos métodos

No aspeto metodológico, o contributo original de Sen consistiu em defender a viabilidade de uma teoria de justiça que, em vez de procurar uma fundamentação última e definitiva, se apoie em vários fundamentos, em várias linhas de justificação; designa esse procedimento de “procura de uma fundamentação plural” e refere-se-lhe nestes termos:

“O que aqui importa notar, enquanto aspeto central da ideia de justiça, é que pode acontecer ficarmos com uma forte sensação de injustiça com base em fundamentos múltiplos e diferentes, e, apesar disso, podermos não dar o

⁶⁶ Mais rigorosamente trata-se de um equivalente do Nobel, o Prémio de Ciências Económicas em Memória de Alfred Nobel, concedido pelo Banco Mundial.

⁶⁷ O IDH foi criado em 1990 e a partir de 1993 passou a ser utilizado pelo PNUD - Plano das Nações Unidas para o Desenvolvimento - para classificar os países em: desenvolvidos, em desenvolvimento e subdesenvolvidos a partir de dados estatísticos relativos a fenómenos como a esperança de vida, o nível de escolaridade, PIB, entre outros.

nosso acordo à eleição de um particular fundamento como a razão dominante desse diagnóstico de injustiça.”⁶⁸

A “fundamentação plural” é uma espécie de método de trabalho, ou melhor, um procedimento, em que, para se corroborar uma dada hipótese, se procuram várias linhas de fundamentação que convergem no sentido de lhe conferirem plausibilidade. Como acima referido, parte do pressuposto de que é possível encontrar várias razões que mostram a injustiça de uma dada situação, mesmo que não se consiga identificar um fundamento último e definitivo.

Com o objetivo de explicar e justificar este tipo de procedimento - fundamentação plural - Sen recorre a um argumento pelo exemplo, que apresenta na parte inicial de *A Ideia de Justiça*, o exemplo da flauta que é disputada por três crianças, com argumentos diferentes, mas todos dotados de razoabilidade:

“Permitam-me ilustrar este problema com um exemplo. Nele, o leitor terá de decidir qual de entre três crianças – Ana, Bernardo e Carla – deverá ficar com essa flauta sobre a qual os vemos a discutir. Ana reivindica a flauta com fundamento no facto de ser ela a única dos três que a sabe tocar (...), e de que seria muito injusto que se negasse a flauta à única pessoa que, de facto, consegue tocar flauta. (...) Num cenário alternativo, já seria Bernardo a não se deixar ficar. Agora é a sua vez de falar, e para fazer valer a sua pretensão sobre a flauta, lembra que, dos três, ele é único a ser tão pobre que não tem quaisquer brinquedos. A flauta seria, pois, algo com que pudesse brincar. (...) Seja ainda outro cenário alternativo. Desta feita, é a vez de falar da Carla, e ela lembra-nos que esteve a trabalhar com grande afincamento durante vários meses para conseguir construir a flauta com o trabalho das suas próprias mãos (...).”⁶⁹

Com este exemplo, Sen parece querer mostrar que não há um único critério para decidir da justiça de uma situação e que é possível alegar razões plurais, igualmente defensáveis. De facto, qualquer uma das crianças apresenta uma alegação razoável para ficar com a flauta - utilidade, necessidade e titularidade - e há aqui uma pluralidade de critérios que é preciso levar em conta para decidir sobre a solução justa.

⁶⁸ A. Sen, 2012: 39.

⁶⁹ *Idem*: 51.

O método da fundamentação plural interliga-se com uma nova perspectiva sobre a justiça que Sen designa de “comparativa” e que distingue da “perspetiva transcendental”. Diferentemente de Rawls, que trabalhou no sentido de encontrar princípios de justiça que haveriam, de seguida, de ser aplicados em diferentes situações, Sen alinha com pensadores que, como diz, desistem de encontrar sistemas perfeitos e princípios universais e se orientam pela “comparação focada nas realizações” (*realization-focused comparison*), cujo objetivo não é fazer escolhas perfeitas e absolutamente justas, mas encontrar as opções preferíveis; está a pensar em Adam Smith, Condorcet, Marx e Stuart Mill. Estes desistem de procurar um fundamento racional, absoluto e definitivo de justiça e mostram-se mais interessados em conseguir melhoramentos, em modificar o mundo, e não em continuar indefinidamente a tentar interpretá-lo com um objetivo perfeccionista. Isto não significa que Sen não valorize o debate racional, o confronto de ideias e a deliberação democrática, enquanto instrumentos para chegar a consensos sobre o que é justo ou, no mínimo, menos injusto; mas, entre as duas vias - a transcendental e a comparativa - a sua opção está feita, já que as teorias transcendentalistas têm tendência para se organizarem em sistema que Sen rejeita, pois considera, ou parece considerar, que acabam em utopia e em ideias que não se cumprem no mundo real. Embora Sen não se identifique com as aspirações fundacionalistas de Rawls, reconhece que o debate racional é necessário e é mesmo a última oportunidade de um entendimento possível; por isso é que realmente as diferenças e divergências entre Sen e Rawls são divergências entre membros de “uma mesma família”.

Precisamente, o que ele critica em Rawls é a pretensão a encontrar princípios de justiça dotados de universalidade, (a teoria de Rawls seria uma teoria transcendental de justiça); para Sen o que importa, porque é o que é praticável, é mitigar as injustiças intoleráveis que todos reconhecemos, porque, como defende, podemos não saber o que é a justiça, mas percebemos a injustiça quando ela está perante os nossos olhos; podemos não ser capazes de construir um mundo perfeito, mas podemos construir um mundo melhor.

Propostas ao nível dos conteúdos

Não se pode dizer, e o próprio o reconhece, que Sen tenha criado uma nova teoria de justiça distributiva; mas pode dizer-se que apresentou uma perspetiva diferente

sobre o tema, estimulado em parte pela crítica a outras teorias, nomeadamente à de John Rawls e também, em certo sentido, à de Dworkin. Claro que o problema da justiça social o preocupa, claro que tem ideias sobre aquilo em que a justiça distributiva se deve focar, mas ter ideias sobre não é o mesmo que construir uma teoria sobre... Uma teoria pressupõe uma sistematicidade e uma lógica interna que Sen não quis assumir e que o levou a posicionar-se mais como um reformista social do que com um filósofo político, confessando ser um economista que “teve um caso de amor com a filosofia”.

A perspectiva de Sen relativamente à justiça distributiva é conhecida pela designação de “abordagem pelas capacidades” (*capability approach*)⁷⁰ pela qual introduziu um novo “equalizador”, diferente dos “bens primários” de Rawls e dos “recursos materiais” de Dworkin. Os bens primários são bens que é racional qualquer pessoa querer possuir, independentemente de quaisquer outros bens que pretenda alcançar; mas Sen justifica a sua rejeição e a opção pelas capacidades com base na diversidade e heterogeneidade dos seres humanos:

“Se as pessoas fossem basicamente muito semelhantes, então um índice de bens primários podia ser um bom meio de resolver o problema da vantagem. Mas, de facto, as pessoas parecem ter necessidades muito diferentes em função do seu estado de saúde, longevidade, condições climáticas, habitação, condições de trabalho, temperamento e mesmo forma física (que afetam as necessidades de alimentação e de vestuário). (...) Avaliar vantagens puramente em termos de bens primários conduz a uma moralidade parcialmente cega.”⁷¹

Como os seres humanos são diferentes uns dos outros também têm necessidades diferentes e, desse modo, uma distribuição igual de bens primários revela-se

⁷⁰ O termo *capability* é traduzido, umas vezes, por capacidade, outras, por capacitação; optamos aqui pela primeira e aproveitamos para referir que o aparelho concetual introduzido por Sen na sua abordagem é expresso numa terminologia a que falta uma forma pregnante, ou seja, uma boa forma, o que se reconhece quando somos confrontados com expressões que não podem deixar de causar alguma estranheza como, por exemplo, “funcionamentos” (*functions*) e ainda “agência” (*agency*) ou, por exemplo, “comparação focada em realizações”, entre outras.

⁷¹ TL do inglês: “If people were basically very similar, then an index of primary goods might be quite a good way of judging advantage. But, in fact, people seem to have very different needs varying with health, longevity, climatic conditions, location, work condition, temperament, and even body size (affecting food and clothing requirements). (...) Judging advantage purely in terms of primary goods leads to a partially blind morality.” (A. Sen, 1979: 215-216)

desajustada, na medida em que é mais difícil para uns do que para outros converter bens primários em capacidades. Contra esse equalizador, Sen alega que ele não funciona da mesma maneira para todas as pessoas, salientando que está longe de haver equivalência entre a igualdade de bens e a igualdade de capacidades; o mesmo é dizer que uma distribuição igual de bens (impessoais) não conduz necessariamente a uma igualdade de capacidades (pessoais) e são estas que verdadeiramente importa acautelar:

“Se a questão é concentrar-se na oportunidade real do indivíduo para perseguir os seus objetivos (como Rawls explicitamente recomenda), então devem ser levados em conta não apenas os bens primários, de que as pessoas respetivamente dispõem, mas também as características pessoais relevantes que governam a *conversão* desses bens na aptidão da pessoa para promover os seus fins.”⁷²

Sendo as pessoas diferentes, tanto em traços de personalidade como em aptidões, o que umas podem obter com esses bens não é comparável ao que outras conseguem alcançar, por exemplo, uma pessoa deficiente, para realizar os mesmos funcionamentos atingidos por uma pessoa dita normal, precisa de uma quantidade de bens primários superior. Sen reconhece obviamente que os bens primários têm valor instrumental, mas defende que a justiça se deve focar diretamente nas capacidades das pessoas para promoverem funcionamentos básicos e essenciais. Os bens são os meios para alcançar as capacidades que, por sua vez, permitem determinados “funcionamentos” e a justiça distributiva deve centrar-se nestas e nas pessoas. “Capacidades” e “funcionamentos” são assim conceitos chave no pensamento de Sen e, embora distintos, estão intimamente ligados por um terceiro - o de liberdade:

“A ‘capacidade’ de uma pessoa refere-se a combinações alternativas de funcionamentos que são susceptíveis de serem atingidos por ela. A capacidade é, portanto, um tipo de liberdade: a liberdade substantiva de alcançar

⁷² TL do inglês: “If the object is to concentrate on the individual’s real opportunity to pursue her objectives (as Rawls explicitly recommends) then account would have to be taken not only of the primary goods the persons respectively hold, but also of the relevant personal characteristics that govern the *conversion* of primary goods into the person’s ability to promote her ends.” (A. Sen, 1999: 74)

combinações alternativas de funcionamento (ou, posto de modo menos formal, a liberdade para realizar vários estilos de vida).”⁷³

Importa salientar, que, para Sen, a capacidade é uma espécie de liberdade, é uma liberdade substantiva - um poder, mas um poder de facto, de funcionar da maneira que se pretende - consequentemente, uma mesma capacidade possibilita vários tipos de funcionamentos. Alguns exemplos permitem que percebamos melhor estas conexões; ter a capacidade para levar uma vida saudável é diferente de levar uma vida saudável ou de se entregar a uma vida desregrada (funcionamentos); ter a capacidade para se alimentar corretamente é diferente de fazer dieta ou greve de fome (funcionamentos); ter a capacidade de participar na vida da comunidade é diferente de fazê-lo efetivamente ou de optar por deixar o debate e a decisão a cargo dos políticos (funcionamentos). Obviamente, a pessoa que morre à mingua de alimentos, que é vítima de uma doença endémica ou que é analfabeta não tem as capacidades acima referidas e não pode escolher qualquer dos correspondentes funcionamentos.

O funcionamento é um ser ou um fazer (*beings and doings*, na terminologia de Sen): descansar, trabalhar, ler, ser saudável, ser respeitado são funcionamentos. A capacidade é uma possibilidade real: ser capaz de ler, de se alimentar devidamente, de não sofrer de doenças endémicas. A capacidade é a área de liberdade, de opção; o funcionamento é a área de ação, de realização da possibilidade.

De notar ainda que a capacidade não se apresenta como uma mera aptidão, mas envolve também liberdade porque, se não houver liberdade, a aptidão, embora possa existir, não se converte em capacidade e não permite o funcionamento desejável; por exemplo, se, por motivações culturais, não for bem visto que as mulheres andem de bicicleta, pode acontecer que o bem exista - bicicleta -, a aptidão também exista - saber andar de bicicleta - mas a capacidade não surja e a mobilidade (funcionamento) seja menor para as mulheres.

Assim, na perspetiva de Sen, são as capacidades diferentes de indivíduos, eles próprios diferentes, que é preciso acautelar, pois a desigualdade e a injustiça dependem

⁷³ TL do inglês: “A person’s ‘capability’ refers to the alternative combinations of functionings that are feasible for her to achieve. Capability is thus a kind of freedom: the substantive freedom to achieve alternative functioning combinations (or, less formally put, the freedom to achieve various lifestyles).” (*Idem*: 75)

prioritariamente das capacidades - da sua ausência ou do seu maior ou menor desenvolvimento - e não propriamente da quantidade de bens que os indivíduos têm à sua disposição. Daí que, se há algum campo que se deve procurar equalizar, esse é, para Sen, o das capacidades básicas que, por sua vez, remetem para a possibilidade de uma pessoa conseguir fazer certas coisas básicas, ligadas, por exemplo, à mobilidade, nutrição, abrigo, vestuário e participação na vida social da comunidade. Apesar das diferenças, mesmo assim, Sen entende encontrar-se numa linha de continuidade com Rawls, porque se limita a transferir a atenção dos bens primários para aquilo que com eles pode ser alcançado.

Todavia, as capacidades básicas, tal como Sen as entende, são mesmo básicas, porque são liberdades para fazer algumas coisas necessárias à sobrevivência e à mitigação da pobreza. A igualdade de capacidades básicas é para ele a “moeda distributiva”; garantida esta, as pessoas terão real oportunidade de evitar a privação severa (pobreza). Assim, numa visão um pouco simplificadora, mas que não deixa de ser realista, poder-se-ia dizer que no essencial a abordagem pelas capacidades, embora possa ser mais abrangente, funciona como instrumento para concetualizar o fenómeno da pobreza com que uma boa parte da humanidade ainda se confronta.

Dada a relação que estabelece entre capacidade e liberdade, não surpreende que Sen veja o desenvolvimento como liberdade e que o ligue à qualidade de vida das pessoas e à remoção dos obstáculos que as impedem de escolher o tipo de vida que têm razão para valorizar. Neste contexto, Sen vai defender uma conceção inovadora de desenvolvimento que rompe com a conceção dominante. Até há apenas alguns anos, ligava-se o desenvolvimento a critérios puramente economicistas; ser desenvolvido era ter recursos materiais e rendimento, fosse ao nível dos países, das sociedades ou das pessoas. Mas Sen vai fazer algo inesperado, vai ligar desenvolvimento e liberdade:

“O desenvolvimento pode ser visto (...) como um processo de expansão das liberdades reais de que as pessoas desfrutam. Focar-se nas liberdades humanas contrasta com conceções mais estreitas de desenvolvimento, como as que o identificam com o crescimento do produto nacional bruto ou com o aumento dos rendimentos pessoais, ou com a industrialização, ou com o avanço tecnológico, ou com a modernização social (...). Ver o desenvolvimento em termos de expansão das liberdades substantivas dirige a atenção para os fins que tornam o desenvolvimento importante, mais do que meramente para

alguns meios, que, inter alia, desempenham um papel importante no processo.”⁷⁴

Quer dizer, o desenvolvimento não deve ser medido em termos de PIB, em termos de crescimento económico ou de progresso tecnológico, mas sim em termos de liberdades/capacidades de as pessoas levarem a vida que têm razões para considerar valiosa; por isso, não tem tanto a ver com os países ou mesmo as sociedades, mas mais com os indivíduos e com a ampliação das suas perspetivas de vida, logo das suas liberdades para realizarem os funcionamentos desejáveis. Sen resume a sua posição em *Development as Freedom*, dizendo que a liberdade é, simultaneamente, o meio e o fim do desenvolvimento, ou seja o desenvolvimento terá de ser avaliado na medida em que promove a liberdade, se tal não acontecer, não se poderá falar em desenvolvimento, mesmo que aja avanço tecnológico ou aumento do rendimento *per capita*.

Ainda em favor da liberdade, Sen argumenta que nos países onde há liberdade não há fomes e que estas ocorrem precisamente naqueles em que não estão acauteladas as liberdades básicas. Em sua opinião, só a liberdade garante a iniciativa individual - a agência do indivíduo - e o progresso da sociedade. A liberdade é capacidade e enquanto capacidade é valiosa por duas razões: dá-nos oportunidade de prosseguir os nossos objetivos; e permite-nos escolher que objetivos prosseguir; um ato é justo se promover as liberdades reais das pessoas e assim a justiça aparece ligada ao desenvolvimento da liberdade. Uma sociedade justa para Sen será aquela em que há ampliação das liberdades reais, ou substantivas, como ele as designa.

Resumindo, de acordo com este novo paradigma, a pobreza não deve ser entendida simplesmente como privação de rendimentos e de recursos materiais. O desenvolvimento deve ser avaliado pela extensão das capacidades e liberdades das pessoas e a pobreza deve ser percebida fundamentalmente como privação de capacidades e dos funcionamentos que estas possibilitam. Claro que há ligação entre

⁷⁴ TL do inglês: “Development can be seen (...) as a process of expanding the real freedoms that people enjoy. Focusing on human freedoms contrast with narrower views of development, such as identifying development with the growth of gross national product, or with the rise in personal incomes, or with industrialization or with technological advance, or with social modernization (...). Viewing development in terms of expanding substantive freedoms directs attention to the ends that make development important, rather than merely to some of the means that, inter alia, play a prominent part in the process.” (A. Sen, 1999: 3)

rendimento e capacidades, mas pode transferir-se o rendimento e não conseguir que a capacidade se desenvolva e assim não se resolve o problema.

Algumas inconsistências nas propostas de Sen

Pela crítica que faz ao que designa de teorias transcendentalistas de justiça distributiva (como entende ser a de Rawls) e pela defesa que apresenta da abordagem à justiça centrada em comparações, pode concluir-se que Sen está mais interessado em minorar a injustiça do que em encontrar um conceito de justiça sobre o qual seja possível as pessoas porem-se de acordo e que forneça enquadramento teórico à ação política; ora isto, em certo sentido, significa uma atitude de desistência logo no ponto de partida.

Parece assim plausível afirmar que não é enquanto filósofo político - que procura delimitar o conceito e estabelecer os princípios de uma sociedade justa - que Sen escreve sobre a justiça, mas enquanto reformador social, perturbado e preocupado com o problema da pobreza⁷⁵, muitas vezes extrema, em que vive boa parte da população mundial. Esta perspetiva, obviamente meritória, tem, todavia, o inconveniente de se centrar nos remédios para atacar os sintomas, mas não na causa da doença.

Para quem procura conhecer as propostas de Sen, o problema é que afinal ele não está focado na questão da justiça, está focado na questão da pobreza e, embora esta seja um caso grave de injustiça⁷⁶, é redutor limitar a injustiça à pobreza; porque mesmo que, hipoteticamente falando, fosse possível eliminar esta, tal não significaria acabar automaticamente com aquela. Claro que a pobreza extrema em que vive grande parte da população mundial é uma flagrante situação de injustiça social; claro que preocupar-se em minorá-la conferindo às pessoas possibilidades concretas para desenvolverem as suas capacidades pode ser uma boa estratégia, mas não repõe a justiça, apenas remedeia

⁷⁵ Denis O'Hearn, economista e sociólogo norte-americano, tem um interessante artigo (2009) sobre Sen e sobre *Development as Freedom* no qual reconhece a dificuldade que há em criticar Sen, uma espécie de Madre Teresa de Calcutá da economia, mas considera que esse livro é não só equivocado como perigoso. Também para Kofi Annan, Sen é o campeão da causa da pobreza.

⁷⁶ Como vimos no capítulo anterior, o problema da pobreza foi o campo onde se travaram as batalhas intelectuais que pavimentaram o caminho para a emergência do conceito de justiça distributiva.

a injustiça. Querer acabar com a miséria não é o mesmo que querer um mundo justo, é só querer um mundo menos injusto. Feita esta crítica de fundo, analisemos agora algumas situações pontuais igualmente suscetíveis de reparo.

Sen secundariza, como vimos, a igualdade de bens primários e a igualdade de recursos, propostas por Rawls e Dworkin, enquanto equalizadores, sob a alegação de que as pessoas são todas diferentes e, portanto, nem todas conseguem converter esses bens em iguais resultados, mas deste modo, está a enfatizar e a exacerbar a tendência para uma visão individualista e atomística da sociedade, já presente, é certo, em Rawls e em Dworkin, e, como eles, está a pensar na origem da injustiça em termos de fatores individuais - são as menores capacidades de uns indivíduos em relação a outros⁷⁷ que se encontram na origem da injustiça. Cumulativamente, está a descurar a categoria de igualdade, o que parece grave porque, embora nem sempre a desigualdade seja injusta, aceitar desigualdades significativas de recursos materiais é sempre lesivo dos interesses da justiça e da própria liberdade.

Para além da tónica colocada por Sen no indivíduo e nas capacidades e liberdades individuais, com a omissão das dinâmicas sociais e dos modos criativos de uso do poder, há nele ainda uma ênfase na perspetiva microeconómica. Assim, por exemplo, na análise que faz do fenómeno da fome em determinadas zonas do mundo, particularmente no continente asiático, observamos que predomina a perspetiva micro e se negligencia o enquadramento histórico, não destacando os fenómenos macroeconómicos de apropriação capitalista de recursos, enquadrados nas políticas das potências coloniais. Esta limitação é apontada por Mike Davis em *Late Victorian Holocausts*:

“Os impérios Europeus, juntamente com o Japão e os Estados Unidos, exploraram de forma predatória a oportunidade de se apoderarem de novas colónias, de expropriarem terras comunais e dominarem novas fontes de plantações e de produção mineira. Aquilo que parecia, de uma perspetiva metropolitana, a brilhante chama da glória imperial do século XIX foi apenas,

⁷⁷ Em relação à injustiça, de que a pobreza é exemplo flagrante, Sen omite que ela possa ter origem na própria forma de organização da sociedade e do Estado e mesmo na interferência de outros Estados, e assim acaba por branquear o papel de fatores exógenos aos próprios indivíduos que a sofrem.

de um ponto de vista asiático ou africano, a luz hedionda de uma gigantesca pira funerária.”⁷⁸

Sen, passando ao lado do contexto histórico, limita-se a observar muito cordatamente que as fomes tendem a surgir em situações de ditaduras e de governos de partido único, e afirma não ser surpreendente que não ocorram em sociedades democráticas, pressupondo que, em democracia, as pessoas podem participar nas decisões e defender os seus interesses. Embora esta perspetiva não seja falsa, o argumento, contudo, é falacioso porque faz tábua rasa das relações entre países e partes do mundo e ignora o papel que o Ocidente e que processos de natureza global desempenharam na ocorrência deste fenómeno e de outros eventos cataclísmicos⁷⁹. Prefere invocar fatores locais e circunstanciais, esquecendo o contexto mais amplo que os enquadra, não reconhecendo que há processos económicos mundiais que explicam o que acontece localmente, sendo que as populações locais não têm sobre esses processos qualquer controlo.

Observações finais

Rawls, Dworkin e Sen, embora com contributos desiguais, convergiram na criação e consolidação do paradigma distributivo de justiça; este supõe:

- Um certo entendimento de justiça social,
- Um certo tipo de distribuição,
- Uma determinada conceção de sociedade,

⁷⁸ TL do inglês: “The European empires, together with Japan and the United States, rapaciously exploited the opportunity to wrest new colonies, expropriate communal lands and tap novel sources of plantation and mine labor. What seem from a metropolitan perspective the nineteenth century’s final blaze of imperial glory, was from an Asian or African viewpoint, only the hideous light of a giant funeral pyre.” (M. Davis, 2001: 7)

⁷⁹ Mike Davis, em *Late Victorian Holocausts*, defende que o chamado terceiro mundo foi criado pela fome em boa parte condicionada e extremamente agravada e não resolvida pelas potências coloniais que na sua ganância de se apoderarem de recursos usaram os necessários estratagemas para obrigarem as pessoas a abandonarem as suas terras, muitas vezes comunais, que passaram a estar disponíveis para a apropriação privada. De notar ainda que, por exemplo, aquando da fome no Bangladesh (1943) os cereais produzidos foram em grande parte exportados para o Reino Unido ao invés de serem disponibilizados para distribuir pela população local que não tinha poder de compra para encarar os altos custos que a escassez provocou.

- Uma ideia sobre a origem da injustiça;
- Uma ideia sobre a relação entre os valores “liberdade” e “igualdade”.
- Um tratamento negligente, ou mesmo omissão, de aspectos cruciais da sociedade, como o problema da família e o da propriedade privada.

Rawls, Dworkin e Sen entendem a justiça social numa perspectiva distributiva enquanto instrumento conceitual que deve inspirar medidas no sentido de remediar distorções sofridas pelos indivíduos no decurso da vida em sociedade. Pressupõem sempre que é necessário e suficiente distribuir algo, e que, se essa distribuição for feita de acordo com os critérios que estabelecem, se alcança uma situação justa ou, no mínimo, se reduz significativamente a injustiça.

Todavia, Rawls, Dworkin e Sen diferem relativamente ao conteúdo a distribuir. Rawls propõe que se distribuam bens sociais básicos; Dworkin propõe igualdade de recursos, entendida esta como liberdade de escolha para obter recursos considerados desejáveis. Sen insiste que o que se deve fazer é garantir às pessoas capacidades/liberdades para escolherem os funcionamentos que consideram valiosos.

De notar, neste ponto, que se os bens sociais básicos, de Rawls, ainda são estabelecidos com uma base de objetividade - são bens de que, presumivelmente, todas as pessoas carecem e apreciam - com Dworkin e Sen manifesta-se uma deriva para o subjetivismo; num caso, a distribuição justa é baseada em preferências subjetivas, no outro, em valorações de pendor igualmente subjetivo.

Rawls, apesar da ênfase que coloca no indivíduo, ainda reconhece a relevância da estrutura básica da sociedade, a ponto de fazer dela o objeto primário da justiça; já Dworkin e Sen descuram esse conceito e as suas implicações, para se centrarem no indivíduo e suas particularidades; decorre desta sobrevalorização do indivíduo o acentuar de uma conceção de pessoa como um ser autónomo, independente das outras, e uma conceção atomística de sociedade como um agregado de indivíduos.

Para os três pensadores, herdeiros da tradição do individualismo liberal, há primazia da liberdade sobre qualquer outro valor, nomeadamente sobre a igualdade. Em Rawls estipula-se expressamente que o primeiro princípio de justiça, que estabelece iguais liberdades, tem primazia sobre o princípio da diferença; em Dworkin a igualdade é entendida como liberdade de escolha com base em preferências subjetivas; em Sen, a liberdade é fragmentada e dissolvida nas capacidades, definidas como liberdades para

atingir funcionamentos considerados valiosos e é vista como o meio e o fim do desenvolvimento. Aqui deve abrir-se um parêntesis para dizer que Sen, embora não seja anti-igualitário, não subsume um ideal igualitário que, apesar de tudo, ainda encontramos em Rawls e em Dworkin.

Estes pontos fundamentais caracterizam o paradigma distributivo; mas, para além deles, há determinados aspetos que - pensamos - deveriam estar presentes numa conceção de justiça distributiva, já que têm repercussões significativas; são eles, o problema da propriedade e o da instituição familiar. Se Rawls apenas se lhes referiu superficialmente, o que constitui uma inconsistência num autor que pretende aplicar princípios de justiça às instituições da sociedade, Dworkin e Sen nada tiveram a dizer sobre estes dois assuntos e só não incorreram em contradição porque ignoraram a estrutura básica da sociedade, que ainda preocupou o predecessor.

Em síntese, podemos dizer que estes aspetos fundamentais estabelecem a lógica interna do paradigma distributivo que, ao centrar-se na distribuição de bens, ignora o modo de produção; ao radicar a origem da injustiça em características individuais, absolve o Estado e ignora fenómenos de opressão; ao exaltar o valor liberdade, secundariza e marginaliza a igualdade.

As características aqui sumariamente identificadas serão retomadas na Parte II, na qual colocaremos em questão o paradigma distributivo, refletindo sobre as suas limitações, inconsistências e real incapacidade para fornecer instrumentos concetuais que nos permitam lidar de forma eficaz com os problemas de justiça social com que as nossas sociedades se confrontam.

PARTE II

O PARADIGMA DISTRIBUTIVO EM QUESTÃO

CAPÍTULO 1 - UM MODELO ATOMÍSTICO DE SOCIEDADE

Neste capítulo, apresento o modelo atomístico de sociedade, que considero inerente ao paradigma distributivo, bem como a concepção de natureza humana que o suporta. De seguida, procedo ao enquadramento histórico desse modelo, destacando os seus aspetos inovadores, mas também as limitações e riscos que comporta. Mostro em que termos ele se encontra presente em Rawls, Dworkin e Sen e refiro algumas das críticas que lhe têm sido feitas. Por último, justifico porque é que a assunção desse modelo é um aspeto questionável do paradigma distributivo.

O modelo atomístico de sociedade

Uma concepção atomística de sociedade percebe os grupos e as coletividades como o somatório dos indivíduos que as constituem, conferindo prioridade aos indivíduos sobre a sociedade, à qual não reconhece um estatuto ontológico independente. Para o modelo atomístico, a sociedade resulta da agregação de indivíduos que visam prosseguir os seus objetivos e satisfazer os seus interesses. De acordo com esta premissa, agentes autónomos e independentes associam-se para sentirem mais segurança, mas não têm verdadeiras conexões entre si - apenas constituem uma coleção de unidades, como se de verdadeiros átomos se tratasse.

Para compreender a sociedade, o atomismo apenas precisa dos indivíduos (átomos sociais) com os seus interesses próprios, cuja satisfação o Estado deve assegurar - é para isso que existe - limitando-se a gerir as colisões de interesses e a dirimir conflitos. Desse modo, os indivíduos não pretendem garantir nenhum interesse específico da sociedade, mas apenas estão centradas nos seus próprios interesses, como se não houvesse um bem comum a preservar. Neste enquadramento, não surpreende que direitos, como o direito à liberdade de consciência, de expressão, de pensamento, se encontrem, como o “eu” que os sedia, desenraizados das condições concretas do seu exercício e desligados dos direitos de outros.

Claro que esta caracterização, colocada nestes termos, hoje apenas é defendida abertamente por facções mais extremistas, como acontece com pensadores libertaristas norte-americanos, todavia, nos seus aspetos essenciais, ela está implícita no pensamento liberal (*lato sensu*) e emergiu historicamente a partir da época moderna, séculos XVII e

XVIII, contrapondo-se ao velho modelo holístico, predominante no mundo antigo e medieval⁸⁰. Daniel Strauss distingue, em síntese, estas duas concepções de sociedade:

“Um método individualístico ou atomista consistente de formação e investigação de conceitos visa reduzir todas as relações sociais, processos e coletividades a ‘interações individuais’. Opõe-se a uma abordagem universalística ou holística. Esta última procede sempre de um ou de outro todo social - por vezes simplesmente designado como ‘sociedade’ ou ‘sistema social’ e, conseqüentemente, confere um papel subordinado ao indivíduo - enquanto mera parte deste abrangente todo.”⁸¹

Assim, de um lado - atomismo - temos a sociedade como uma espécie de palco onde vão decorrer as relações interindividuais, do outro - holismo - um sistema social que, *ab initio* condiciona e confere sentido a essas mesmas relações, podendo mesmo alterá-las profundamente.

De acordo com o modelo holístico, presente em Platão e em Aristóteles, bem como no pensamento medieval, é o todo que dá sentido às partes; os indivíduos são produto da sua comunidade e apenas nela se podem realizar; a sociedade é encarada como um todo que não pode ser entendido a partir da simples análise das partes e tem de se procurar compreender a sua estrutura. Lembremos, por exemplo, Aristóteles e a sua definição de homem como animal social, o qual, isolado, só poderia ser um deus ou uma besta. De facto, para o filósofo, assim como uma mão só faz sentido num corpo, o mesmo acontece com o indivíduo e a sociedade; a humanidade do homem depende da sua vivência no seio de uma comunidade humana.

Esta visão holística andou sempre acompanhada de uma forte tendência para legitimar a estratificação rígida e a hierarquização social, visível, por exemplo, nos “artesãos, soldados e governantes” da *República* platónica, nos “senhores e escravos” da *Política* de Aristóteles, bem como no “clero, nobreza e povo” da ordem feudal, que se

⁸⁰ No mundo antigo, apenas os sofistas tendiam para o atomismo social e, como Calicles, opunham-se ao modelo holístico, mas também totalitário, proposto por Platão.

⁸¹ TL do inglês: “A consistent individualistic or atomistic method of concept formation and research aims at reducing all societal relationship to ‘individuals - in - ‘interaction’. It is opposed to a universalistic or holistic approach. The latter always proceeds from one or other social whole - sometimes plainly designated as ‘society’ or the ‘social system’ and, consequently, assigns a subordinate role to the individual - as being a mere part of this encompassing whole.” (D. Strauss, 2008: 199)

prolongou até aos tempos modernos ⁸². Claro que esta conceção, dominante praticamente até à época moderna, não consegue apresentar em seu abono pergaminhos radiosos porque conviveu e justificou estratificações sociais degradantes, hierarquias injustas, imobilismo social e outras situações igualmente perversas.

A mudança concetual num sentido individualista teve como protagonistas filósofos dos séculos XVII e XVIII como Hobbes, Locke, Hume e Kant. Estes desafiaram a teoria política do direito divino dos reis, o que “conduziu”, por contraponto, à valorização do indivíduo, enquanto sujeito racional, soberano e autónomo e permitiu a evolução do conceito de “súbdito” para o de “cidadão”. No entanto, cumpre dizer que o terreno para a valorização do indivíduo já tinha sido preparado por René Descartes, ainda na primeira metade do século XVII, com a sua famosa e revolucionária teoria do *Cogito*.

O *cogito* cartesiano subsume a ideia de um sujeito humano que apenas reconhece o poder e a autoridade da razão. Um sujeito que se basta a si mesmo, que é capaz de construir o conhecimento só por si, já que o método de descoberta da verdade proposto por Descartes se conjuga perfeitamente com o individualismo, pois apenas supõe dois momentos fundamentais, o da “intuição”, para a apreensão dos primeiros princípios, e o da “dedução racional”, para deles extrair as necessárias consequências, não sendo preciso recorrer nem à experiência externa nem aos outros sujeitos. Por outro lado, numa época em que a tendência para analisar, para dividir um todo nos seus componentes a fim de melhor os conhecer, foi essencial para o progresso do conhecimento, o atomismo social pôde ser entendido como uma maneira científica de “olhar” para a sociedade.

O individualismo assumiu assim uma dimensão inovadora e progressista na medida em que foi um instrumento concetual poderoso na luta contra a tradição autoritária, particularmente contra o absolutismo real e seus suportes ideológicos. O ponto fulcral dessa luta foi a afirmação do indivíduo, do seu valor e dignidade própria, cujo consentimento se tornou essencial para legitimar o exercício do poder pelos governantes: o reconhecimento da existência de um indivíduo humano autónomo e livre

⁸² Só com a Revolução Francesa de 1789 se eliminaram formalmente as classes sociais.

é a nova premissa da teoria do contrato social; são indivíduos isolados, livres e independentes que se reúnem para, através de um acordo racional, decidirem sobre a forma de governo que melhor lhes convenha.

Deste modo, tem de reconhecer-se que a concepção atomística de sociedade, com a prevalência do conceito de indivíduo sobre o de coletividade, teve aspetos nitidamente positivos: encorajou a crítica dos governados aos governantes, indispensável para lhes limitar o poder, e protegeu-os contra eventuais prepotências dos Estados e de tradições frequentemente repressivas, valorizando a liberdade, o autorrespeito e a autonomia, valores de que, ainda hoje, malgrado todos os perigos que nos espreitam, não queremos abdicar.

Atomismo social e natureza humana

A ideia atomística de sociedade pressupõe uma concepção do “eu” entendido como um sujeito isolado e não relacional, que Ross Zucker, em *Democratic Distributive Justice*, designou de “personalidade subjetiva”; esta noção foi complementada por C. B. Macpherson, em *The Political Theory of Possessive Individualism*, com a de “individualismo possessivo”. Assim, “personalidade subjetiva” e “individualismo possessivo” são dois conceitos ligados ao atomismo social; quer dizer, a concepção atomística de sociedade implica uma visão do “eu” como uma entidade dotada de uma “personalidade subjetiva” e como correspondendo a um indivíduo que nada deve aos outros, sendo proprietário de si mesmo. Vejamos estes dois conceitos um pouco mais detalhadamente.

Defender um conceito de “personalidade subjetiva” implica enfatizar fatores endógenos ao próprio “eu” na formação da sua personalidade; implica partir do princípio de que a personalidade é determinada por características inerentes ao sujeito e que o seu processo de formação e de desenvolvimento é, pelo menos em grande parte, independente das influências do meio, da educação e da cultura.

Quanto ao conceito de individualismo possessivo, C. B. Macpherson refere que o individualismo do século XVII já denunciava um carácter possessivo que ele considera responsável pelo atual divórcio, operado pelo liberalismo contemporâneo, entre o indivíduo e a coletividade; o individualismo, ao centrar-se nos direitos individuais e no indivíduo deixa na sombra as suas obrigações sociais.

De facto, podemos encontrar em Locke as raízes do individualismo possessivo, embora este filósofo ainda tivesse procurado conciliar indivíduo e comunidade:

“Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, assim mesmo todo o homem tem uma propriedade na sua própria pessoa: a esta ninguém tem direito senão ele. O trabalho de seu corpo e de suas mãos é propriamente seu.”⁸³

Estas palavras de Locke devem ser enquadradas no contexto em que viveu e escreveu, no século XVII, momento em que se travava uma luta difícil contra o absolutismo real que pretendia continuar a impôr a autoridade incontestada do monarca sobre os súbditos. Todavia, desinseridas do contexto, forneceram as bases para a construção da tese do individualismo possessivo, aqui expressa na ideia de que o indivíduo é proprietário da sua própria pessoa e capacidades, relativamente às quais nada deve à sociedade⁸⁴.

Esta posição filosófica, para a qual convergem as teses da personalidade subjetiva e do individualismo possessivo, ao destacar e isolar o indivíduo do todo social, reveste-se de consequências: por um lado, não cria condições para que o indivíduo se sinta socialmente comprometido; por outro, fornece as bases para a justificação das desigualdades sociais aos mais diversos níveis.

Assim, personalidade subjetiva e individualismo possessivo, que decorrem logicamente de uma ontologia social individualista, mas também a reforçam, revestem consequências que têm basicamente a ver com a legitimação da desigualdade social e com o estabelecimento de hierarquias decorrentes da disputa pelo poder e pela riqueza que a liberdade reconhecida aos indivíduos estimula. Se a liberdade do indivíduo decorre do facto de ser proprietário da sua pessoa e capacidades, o que se pretende é que nada atinja essa sua natureza fundamental, que é a de ser livre da dependência dos outros (cf. Macpherson, 2011: 3). A aceitação destas premissas (teóricas) tem implicações no domínio da prática política e permite defender com consistência ideias

⁸³ J. Locke, 1999: 50.

⁸⁴ De notar que mesmo posteriormente, no século XIX, Marx também irá sustentar a tese da exploração do trabalhador na ideia de que este tem direito aos frutos do seu trabalho.

caras às posições liberais mais extremas com que, aliás, de momento nos encontramos familiarizados:

- Os impostos representam um confisco, porque cada um tem pleno direito aos frutos do seu trabalho e das suas capacidades; desse modo a prática do “passageiro clandestino” e da “otimização fiscal”, vulgo, fuga aos impostos, não é percebida como gravemente repreensível.
- Os indivíduos merecem aquilo que têm e nada devem aos outros; logo as desigualdades sociais, independentemente da sua magnitude, encontram-se justificadas.
- A única função legítima do Estado é proteger a segurança dos indivíduos e a sua propriedade; o estado social, quando existe, é menorizado e subfinanciado.
- A regulação pelo Estado dos assuntos e negócios privados é ilegítima e indesejável.
- A única função da justiça é proteger as posses legítimas dos cidadãos individualmente considerados.

As teorias distributivas de justiça, malgrado as intenções dos seus proponentes, acabam por se ressentir da admissão das premissas de uma conceção individualista de sociedade porque, como se sabe, admitir certas premissas obriga a aceitar as consequências que delas decorrem e quaisquer tentativas no sentido de contrariar estas, parecem estar comprometidas à partida, pois já Bossuet, teólogo francês do século XVII, numa citação conhecida, afirmava com fina ironia que “Deus ri dos homens que se queixam das consequências e que, ao mesmo tempo, acariciam as causas”.

De facto, a conceção atomística de sociedade bem como as teses da personalidade subjetiva e do individualismo possessivo, de forma mais difusa ou mais clara, encontram-se embebidas na ideia de indivíduo e de sociedade que o paradigma distributivo absorveu. Este modelo está presente em Rawls, Dworkin e Sen, como referimos no Capítulo 2 da Parte I.

Rawls, embora defenda que o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, não reconhece a esta uma identidade própria. Parece sintomático deste entendimento o modo como se lhe refere, como quando a “reduz” a “uma associação de homens” e reconhece a “pluralidade de sujeitos distintos com distintos sistemas de objetivos” (J.Rawls, 2001: 45); também nada vê de negativo no facto de os indivíduos

humanos perseguirem os seus próprios interesses egoístas, chegando mesmo a afirmar que vai “partir do princípio de que as partes, na posição original, são mutuamente indiferentes: não desejam ver os seus interesses sacrificados a outrem” (*idem*: 116). Para Rawls, maximizar o interesse próprio no caso do indivíduo corresponde, no da sociedade, a maximizar os interesses dos diferentes indivíduos que a constituem.

Algo semelhante se passa com Dworkin que, indo mais além, ao referir os objetivos da igualdade de recursos, defende uma conceção individualizada de justiça, uma justiça para indivíduos e não para quaisquer grupos ou sequer extratos sociais, mesmo que se trate dos mais desfavorecidos:

“A igualdade de recursos, como aqui é descrita, não assinala qualquer grupo cujo estatuto tenha essa posição [de mais desfavorecido]. Tem por objetivo fornecer uma descrição (...) da igualdade de recursos pessoa a pessoa e considerar que a história de cada pessoa, que afeta o que ela poderá esperar em nome da igualdade, não incluiu a sua filiação em qualquer classe económica ou social.”⁸⁵

De notar que Dworkin, ao atribuir o gosto pelo risco a fatores endógenos, ignora como a educação e o meio podem, ou não, estimular esse tipo de atitude e como é tão mais fácil correr riscos quando se tem um anteparo familiar que amortece qualquer choque ou contrariedade inesperada. Para Dworkin, correr ou não riscos faz parte daquilo que designa de “sorte por opção” que, se tiver consequências nefastas para a pessoa, não dá lugar a qualquer reparo por quaisquer medidas de apoio social.

Também Sen não se distancia deste padrão, ao rejeitar a métrica da igualdade de bens básicos ou de recursos materiais, com suporte no argumento da diversidade e diferenças profundas existentes entre os seres humanos, que implicam a necessidade de um tratamento individual diferenciado.

Em termos de justiça distributiva, a assunção do conceito de “personalidade subjetiva” apresenta gradações; assim, por exemplo, embora já presente em Rawls, manifesta-se com muito maior intensidade em Dworkin, para o qual a capacidade de

⁸⁵ TL do inglês: “Equality of resources, as described here, does not single out any group whose status has that position. It aims to provide a description of (...) equality of resources person by person, and the consideration of each person’s history that affect what he should have in the name of equality, do not include his membership in any economic or social class.” (R. Dworkin, 2002: 114)

empreendimento, de trabalho ou o gosto pelo risco dependem exclusivamente das escolhas pessoais; e é ainda mais extremado em pensadores libertaristas, como Robert Nozick. Em qualquer dos casos, a sua simples presença leva, por um lado, a que se tenda a negligenciar que o sistema social e económico, em que as pessoas se integram, afeta o seu comportamento e, por outro, a que se encontrem justificações para uma distribuição muito desigual dos bens socialmente produzidos (cf. R. Zucker, 2001: 7). Já a tese do individualismo possessivo, embora não claramente assumida, encontra-se subjacente quando, por exemplo, Rawls admite, na posição original, a indiferença recíproca dos participantes, apenas empenhados em defenderem os seus interesses. Lembremos, por exemplo, que, segundo Rawls, na posição original, as pessoas escolhem os princípios orientando-se precisamente pelo critério da maximização do interesse próprio, isto é, tendem a escolher o que, seja qual for a circunstância que ocupem socialmente, as prejudique menos e beneficie mais.

Estes pensadores - herdeiros da tradição política liberal - que considera as pessoas como seres racionais e autónomos, detentoras de direitos inalienáveis - ignoram, ou negligenciam, genericamente falando, a formação social da pessoa, ao entenderem os indivíduos como independentes e até indiferentes uns aos outros, prosseguindo os seus próprios fins e só entrando em acordos porque a sua natureza racional a isso os impele. Assim, apesar de Rawls não deixar de referir, de quando em vez, a influência social, não lhe confere centralidade e essa referência é periférica, consonante com uma ontologia social individualista. De facto, a partir da aceitação do modelo atomístico, é possível ignorar a formação social da pessoa ou conferir-lhe uma relevância secundária, porque se considera que são os indivíduos que antecedem e determinam o todo social e não o contrário.

Esta conceção de sociedade e de natureza humana levanta vários problemas; desde logo convive mal com a ideia distributiva e com o ideal igualitário. Uma teoria de justiça balizada por ideais igualitários pressupõe sensibilidade e solidariedade social. É problemático conciliar a justiça da distribuição dos bens produzidos com o direito que cada um tem ao que produz. Se o indivíduo tem pleno direito aos frutos do seu trabalho, qual a justificação para ser privado de parte destes, através de impostos? Em tal contexto, a ideia de produção social da riqueza, até pode ser afirmada, mas dificilmente se consegue instalar e, dificilmente, a distribuição poderá ser bem-sucedida. De resto, todos nos apercebemos como nas nossas sociedades abundam os “passageiros

clandestinos”, para usar a terminologia de Rawls, bem como as estratégias de “otimização fiscal” que apenas merecem escassa reprovação social.

Crítica ao atomismo social

O entendimento de que o atomismo social é equivocado na interpretação que veicula de sociedade e de indivíduo foi realçado não só por Zucker e Macpherson, mas ainda nas últimas décadas do século passado por pensadores como Alasdair MacIntyre autor de *After Virtue* e Michael Sandel, autor de *Liberalism and The Limits of Justice* os quais defenderam uma teoria social conhecida por “comunitarismo”. Também Iris Young, em *Justice and The Politics of Difference* rejeitou essa visão do eu e da sociedade, bem como Phillipe Van Parijs em *Qu'est-ce qu'une société juste?* Todas estas obras surgiram nas duas últimas décadas do século XX, no período em que, curiosamente, o igualitarismo da sorte conheceu algum sucesso, acompanhado no plano dos factos por uma enorme desigualdade social, em particular nos Estados Unidos, o que não deixa de ser irónico.

Os comunitaristas rejeitam a concepção atomística de sociedade e a ideia de um sujeito autónomo, alegando que cada sujeito constrói a sua individualidade a partir do meio social, da comunidade em que está inserido e que obviamente o condiciona, já que a identidade de cada indivíduo depende da comunidade e não é anterior a esta.

MacIntyre defende que a identidade do indivíduo não pode ser concebida como anterior e independente da comunidade de que ele faz parte; ao sujeito autónomo de Rawls e das teorias liberais de justiça, contrapõe a ideia de um sujeito integrado, ligado aos outros, que contribuem decisivamente para que ele próprio se constitua. Ao criticar Rawls encontra, nesse aspeto, afinidade com Robert Nozick:

“É de qualquer modo claro que tanto para Nozick como para Rawls uma sociedade é composta por indivíduos, cada um com o seu interesse próprio, os quais têm de se juntar e formular regras comuns (...). Os indivíduos são, pois, em ambas as abordagens, primários e a sociedade secundária, e a identificação

do interesse individual é prévia, e independente da construção de quaisquer laços morais ou sociais entre eles.”⁸⁶

MacIntyre alega ainda que a tão propalada autonomia individual, peça chave do liberalismo político, não passa de um mito que escamoteia o facto por demais evidente da maioria ser “governada” por uma elite que controla o que ela pensa e sente.

Michael Sandel corrobora estas posições e também defende que a ideia de um “eu” autónomo, isolado dos outros, não passa de uma ficção, perigosa, porque, amplamente difundida, constituindo uma espécie de *ethos* da nossa civilização. Graças a essa ficção, cada sujeito percebe a sociedade como um conjunto de outros sujeitos atomizados, nos quais não reconhece companheiros. Sandel afirma que os teóricos liberais não conseguem perceber que as lealdades à família à comunidade e à nação são “mais do que valores que eu eventualmente mantenho (...). Vão para além das obrigações que voluntariamente assumo, (...) em parte definem a pessoa que eu sou”⁸⁷. Lembra ainda que a principal objeção a fazer ao individualismo e à conceção atomística de sociedade decorre da constatação de que as condições sociais modelam valores e comportamentos do indivíduo e de que a sua posição nunca é neutral. Numa sociedade dita liberal não há neutralidade, como pretensamente se declara, há valores e interesses em conflito e o problema é apenas o de saber quais os que acabarão por predominar, quem vai ganhar e quem vai perder. Assim, contrariando a ideia de personalidade subjetiva, Sandel defende um conceito forte de comunidade na qual é construída a identidade da pessoa:

“Em sentido forte, dizer que os membros de uma sociedade estão ligados por um sentimento de comunidade não é dizer simplesmente que a maioria professa sentimentos comunitários e persegue objetivos comunitários, mas, sobretudo, que concebem a sua identidade - o sujeito e não apenas o objeto dos seus sentimentos e aspirações - como definido de algum modo pela comunidade da qual fazem parte. Para eles, a comunidade descreve não

⁸⁶ TL do inglês: “It is in any case clear that for both Nozick and Rawls a society is composed of individuals, each with his or her own interest, who then have to come together and formulate common rules (...). Individuals are thus in both accounts primary and society secondary, and the identification of individual interest is prior to, and independent of, the construction of any moral or social bonds between them.” (A. MacIntyre, 2013: 290)

⁸⁷ TL do inglês: “Allegiances such as these are more than values I happen to have (...). They go beyond obligations I voluntarily incur. (...) partly define the person I am.” (M. Sandel, 1982: 179)

apenas o que *têm* como concidadãos, mas também o que *são*, não uma relação que eles escolhem (como uma associação voluntária), mas uma ligação que descobrem, não um mero atributo, mas um constituinte da sua identidade.”⁸⁸

Daqui se pode deduzir que, segundo Sandel, a sociedade não é apenas aquele lugar onde as pessoas cooperam, onde desenvolvem sentimentos comunitários e onde esperam ver distribuídos os bens socialmente produzidos (lembramos Rawls), a sociedade modela os próprios indivíduos e, nesse aspeto, é constitutiva daquilo que eles são.

Ao avaliar a posição de Rawls relativamente a este tema, Sandel afirma que ele resiste a uma conceção forte de comunidade, mas também considera que, por vezes, a linguagem o atraiçoa e que a sua teoria de justiça, para ser coerente, requereria tal conceção. Contudo esta é precisamente uma questão à qual as inúmeras referências de Rawls, ao longo de TJ - de que já citamos algumas - parecem dar uma resposta individualista. De resto, em relação à linguagem, Rawls fala em “associação” não fala em “comunidade”; menciona “cooperação”, mas cooperação não é “partilha”, assim como “comum” não é o equivalente de “coletivo”. Quanto à alegação de que a teoria de Rawls requereria uma conceção forte de comunidade, se tal for verdade, poderá inscrever-se em mais uma das inconsistências da sua teorização que adiante teremos oportunidade de abordar.

Num outro registo, também a filósofa norte-americana Iris Young confirma a ideia de que o paradigma distributivo comporta uma conceção individualística de sociedade a qual, implicitamente, define os seres humanos como consumidores e possuidores de bens, pressupondo assim uma visão individualista possessiva da natureza humana. Referindo-se às teorias de justiça distributiva, escreve:

⁸⁸ TL do inglês: “On this strong view, to say that the members of a society are bound by a sense of community is not simply to say that a great many of them profess communitarian sentiments and pursue communitarian aims, but rather that they conceive their identity - the subject and not just the object of their feelings and aspirations - as defined to some extent by the community of which they are a part. For them, community describes not just what they have as fellow citizens but also what they are, not a relationship they choose (as in a voluntary association) but an attachment they discover, not merely an attribute but a constituent of their identity.” (*Idem*: 150)

“A ontologia social subjacente a muitas teorias contemporâneas de justiça (...) é metodologicamente individualista ou atomista. Presume que o indivíduo tem prioridade ontológica sobre o social. Esta ontologia social individualista anda geralmente a par com uma concepção normativa de um eu independente. O autêntico “eu” é autónomo, unificado, livre, feito por si mesmo, independente da história e de quaisquer afiliações, escolhendo os seus planos de vida inteiramente por si mesmo.⁸⁹

Contra esta visão do “eu”, Young alega que a mesma implica uma concepção da consciência do sujeito como sendo independente e anterior à própria linguagem e à interação social o que é obviamente absurdo; claro que Descartes podia pensar dessa maneira, mas Descartes pensava no século XVII, num contexto cultural dominado ainda por uma tradição autoritária e castradora da razão, que ele pretendia combater; hoje a evolução das próprias ciências não nos permite aceitar esse pressuposto cartesiano, e, presumivelmente, o próprio Descartes não o faria. (cf. I. Young, 1990: 45)

Numa perspetiva distante do modelo atomístico, Young defende que é o grupo social que constitui o indivíduo, porque é com o grupo a que pertence que ele se identifica, nele constrói a sua identidade: a sua maneira de pensar e até de sentir é influenciada pelo grupo. Isso não impede o indivíduo de se autonomizar, de ser crítico, assertivo etc; quer dizer, o reconhecimento de que o grupo social condiciona e em muitos aspetos constitui o indivíduo não anula a individualidade e a capacidade de autonomia.

De modo semelhante, Van Parijs rejeita o atomismo social. É muito crítico do modelo liberal de justiça dirigido a uma sociedade atomizada na qual os indivíduos ficam entregues à sua sorte e duvida que valha a pena continuar a investir num projeto liberal de justiça (como o que Rawls e Dworkin protagonizaram), colocando duas questões extremamente pertinentes:

“Por mais justa que possa ser, semelhante sociedade atomizada, sede de uma concorrência omnipresente e de uma cooperação ocasional entre indivíduos,

⁸⁹ TL do inglês: “The social ontology underlying many contemporary theories of justice, I pointed out in the last chapter, is methodologically individualist or atomist. It presumes that the individual is ontologically prior to the social. This individualist social ontology usually goes together with a normative conception of the self as independent. The authentic self is autonomous, unified, free, and self-made, standing apart from history and affiliations, choosing its life plan entirely for itself.” (I. Young, 1990: 45)

perseguindo cada qual os seus próprios fins, oferece a imagem de uma sociedade desejável? Será que esta [sociedade desejável] não deve incluir uma dimensão comunitarista que a justiça liberal, por mais imperfeitamente realizada que seja, já solapou seriamente e que a perseguição do esforço para assegurar a ‘neutralidade’ do Estado corre o risco de terminar por abolir completamente?”⁹⁰

Van Parijs é pessimista relativamente à possibilidade de se construir uma “sociedade desejável”, ao constatar que às atuais sociedades liberais sobeja em competição o que falta em cooperação e que a pretensa neutralidade do Estado acabará por eliminar qualquer preocupação com o bem da comunidade. Segundo este pensador, numa sociedade atomizada, como a que está implícita nas teorias liberais de justiça, os indivíduos “são mais do que nunca deixados entregues a si mesmos, sem laços duradouros com as comunidades nas quais nasceram, portadores de identidades frágeis, de vínculos precários, de compromissos efêmeros” (P. Van Parijs, 1997: 210). Por tais motivos, defende que esta conceção de sociedade deve ser rejeitada e com ela o projeto de uma teoria liberal de justiça porque não favorece as virtudes que criam a base de sustentação da cooperação, que são o altruísmo, a solidariedade e a coesão social, indispensáveis para uma distribuição justa dos bens socialmente produzidos.

Podemos dizer que todos estes pensadores colocam em causa a conceção atomística de sociedade com base nos argumentos apresentados. Esses argumentos são reforçados por evidência empírica, manifesta em expressões linguísticas que usamos recorrentemente como quando falamos, por exemplo, em ordem social, estratificação social, dinâmicas sociais, sensibilidade social, conflitos sociais, etc. etc. que provam sobejamente que a sociedade, tal como o indivíduo, goza de estatuto ontológico próprio, tem uma realidade que transcende a dos indivíduos que a integram e modela-os.

A rejeição do atomismo social compromete de forma incontornável as teses da personalidade subjetiva e do individualismo possessivo que por seu lado se encontram intimamente ligadas e se reforçam mutuamente. Logo no século XVIII, Kant alegou que não se pode considerar que a pessoa é proprietária de si mesma já que o direito de

⁹⁰ P. Van Parijs, 1997: 224.

propriedade estabelece relação entre pessoas e coisas e, não sendo a pessoa uma coisa, não é apropriável:

“O homem não pode dispor de si mesmo porque ele não é uma coisa, ele não é propriedade de si mesmo; dizer que o é seria autocontraditório; porque na medida em que é uma pessoa é um sujeito no qual a apropriação de coisas pode ser investida, e se fosse proprietário de si mesmo, seria uma coisa sobre a qual ele poderia ter propriedade. Mas uma pessoa não pode ser uma propriedade e, portanto, não pode ser uma coisa que pode ser apropriada, porque é impossível ser uma pessoa e uma coisa, o proprietário e a propriedade.”⁹¹

Dizer-se que uma pessoa é proprietária da pessoa que é seria assim uma expressão contraditória e destituída de sentido.

Por outro lado, a tese do individualismo possessivo, compreensível como instrumento de polémica na época e circunstâncias políticas em que Locke viveu, hoje não deixa de provocar alguma estranheza, podendo ser vista como correspondendo à tendência para atribuir a tudo e a qualquer coisa o estatuto de mercadoria, para tudo “comodificar”⁹². Se analisarmos a consistência desta tese, constatamos que ela é refutável em vários pontos:

- Defender que a pessoa, pelas suas capacidades, nada deve à sociedade (personalidade subjetiva) e que, portanto, tem direito integral àquilo que produz, não impendendo sobre ela qualquer obrigação de contribuir para o bem-estar dos outros, é contrafactual: é evidente que as capacidades das pessoas dependem para a sua expressão e desenvolvimento dos outros; é igualmente evidente que as vantagens obtidas pelos (alegadamente) mais talentosos só são possíveis graças à cooperação

⁹¹ TL do inglês: “Man cannot dispose over himself because he is not a thing; he is not his own property; to say that he is would be self-contradictory; for insofar as he is a person he is a subject in whom the ownership of things can be vested, and if he were his own property, he would be a thing over which he could have ownership. But a person cannot be a property and so cannot be a thing which can be owned, for it is impossible to be person and a thing, the proprietor and the property.” (Kant, 1997: 165)

⁹² Admitir que qualquer indivíduo, de acordo com esta tese, tem, por exemplo, o direito a vender-se como escravo reflete que se reduz o corpo a uma coisa que se possui. Mas isso é pensar ainda em termos bissubstancialistas e o bissubstancialismo não tem suporte científico porque de facto, cada indivíduo é uma totalidade, não tem um corpo, é um corpo que sente, age, fala, pensa, e assim o seu corpo não é uma coisa de que seja proprietário.

dos (alegadamente) menos talentosos, logo os bens, sendo socialmente produzidos, devem ser distribuídos, tendo em vista o contributo dos diferentes agentes.⁹³

- Por outro lado, o valor daquilo que a pessoa produz, mesmo que se ignorasse o contributo da sociedade no desenvolvimento da sua capacidade produtiva, depende de interação social, depende dos outros, portanto, ela não tem direito absoluto àquilo que produz, porque aquilo que produz adquire valor em função e através dos outros.

Todavia, malgrado a crítica consistente que se pode fazer ao atomismo social e às teses sobre a natureza humana que lhe subjazem, tem de admitir-se que tal crítica não implica a rejeição do valor do indivíduo; trata-se tão somente de reconhecer que este não é um sujeito isolado, alheio ao mundo que o rodeia. Ao invés, trata-se de aceitar que esse sujeito se forma em contacto e em interação com o meio físico e social envolvente. Os indivíduos não são átomos, ou melhor, se se quiser manter a terminologia e a metáfora, são átomos em interação constante. Essa interação modifica as suas propriedades, como a própria física quântica parece reconhecer, ao formular o princípio da incerteza que, em termos mais comuns, implica aceitar que o observador, ao observar, pode modificar a própria realidade que observa, assim como o sujeito, ao interagir com os outros os modifica, mas também se modifica a si mesmo.

Abraçar esta convicção não implica rejeitar os valores do espírito crítico e da liberdade individual; significa reconhecer que esses valores são ideais para os quais tendemos, mas que nunca atingimos plenamente; implica reconhecer que a sociedade em que vivemos, quer queiramos quer não, exerce sobre nós uma influência avassaladora tão relevante como a das forças físicas que nos condicionam, e muitas vezes controlam, sobre as quais só temos algum poder, se as conhecermos.

⁹³ Se a sociedade deve ser vista como um sistema de cooperação - e não se vê como não o reconhecer - então tem de se admitir que os bens são produzidos socialmente e, portanto, não podem ser apropriados exclusivamente pelos privados. Todavia, aquilo a que hoje assistimos é à alegação de que são os privados que criam riqueza e que é o Estado que se apropria indevidamente dessa riqueza para a redistribuir pelos “preguiçosos”, as tais cigarras perdulárias de que fala Dworkin.

Observações finais

Abraçar uma concepção atomística de sociedade, mesmo se moderada, como é o caso de Rawls, tem determinadas implicações, pressupõe uma determinada lógica, no sentido em que, ao admitir certas premissas, tem de aceitar as conclusões que delas decorrem. Essas implicações são basicamente as seguintes: (1) atribuição da injustiça a fatores e diferenças individuais; (2) negação da existência de grupos e classes sociais; (3) priorização da liberdade sobre a igualdade e omissão da análise do impacto que certas instituições sociais, como é o caso da propriedade, podem ter na organização da sociedade e na justiça social.

Se a sociedade é um somatório de indivíduos, se a única e verdadeira realidade é a do indivíduo, faz sentido justificar as desigualdades na distribuição de rendimento e de riqueza com base em diferenças individuais, atribuindo a injustiça a fatores individuais. Desse modo, se compreende a alegação de Ross Zucker segundo a qual na origem das desigualdades profundas que assolam as sociedades contemporâneas se encontra uma concepção associal do “eu” - a de “personalidade subjetiva” - implícita no atomismo social, na qual um eu isolado e independente é erigido em fonte de direitos individuais. Essa concepção não leva em conta as necessidades de interconexão dos seres humanos reais e encontra no próprio sujeito a origem das injustiças que tem de suportar.

De igual modo, não fará sentido falar em classes sociais ou sequer em grupos sociais. De facto, Rawls, apesar de todas as ressalvas, pôde ignorar essas categorias concetuais; reconheceu que há uns mais favorecidos do que outros, que há conflitos, mas sempre entendidos enquanto conflitos interindividuais. Dworkin vai mesmo mais longe e insiste numa concepção individualizada de justiça. Sen, por seu turno, não refere expressamente a questão, embora se possa inferir que continua a manter o foco nos indivíduos separados e independentes.

Outra decorrência lógica de uma concepção atomística de sociedade conduz à priorização da liberdade sobre a igualdade; a igualdade é um conceito relacional, contudo, se o que verdadeiramente importa é o indivíduo, independentemente da relação que mantém com os outros, então afirmar a sua liberdade, só condicionada pela garantia da liberdade dos outros “eus”, aparece como tarefa prioritária.

Também certas instituições sociais, como é o caso da instituição da propriedade podem permanecer numa “oportuna” penumbra e ignorar-se o papel que desempenham

em termos de justiça/injustiça social. Estas diferentes implicações serão objeto de análise subsequente.

CAPÍTULO 2 - SOBRE A ORIGEM E NATUREZA DA INJUSTIÇA

Neste segundo capítulo, o objetivo é identificar a posição assumida pelo paradigma distributivo relativamente ao problema da origem e natureza da injustiça. Considera-se que Rawls e Dworkin, e mais indiretamente Sen, atribuem a injustiça a diferenças e fatores individuais e tendem a negligenciar o que seja a injustiça estrutural.

Refuta-se esta posição e na parte final do capítulo expõem-se sumariamente propostas alternativas sobre a natureza da injustiça que a ligam ao conceito de opressão, apresentadas por Iris Young, Elizabeth Anderson e Frank Lovett.

Injustiça e paradigma distributivo

O problema da injustiça reveste duas dimensões - uma relativa à sua natureza e outra relativa à sua origem. Quando se pergunta pela natureza, pretende-se saber em que consiste a injustiça, quando é que uma dada situação é injusta, o que é que a torna injusta, numa palavra, o que é a injustiça. Diferentemente, quando se pergunta pela sua origem, pretende-se saber onde é que ela radica, qual a sua causa, porque é que se mantém. Começemos por observar como o paradigma distributivo aborda estas questões.

De acordo com o paradigma distributivo, a natureza da injustiça reside num tipo de desigualdade que pode ser: de bens sociais básicos, de oportunidades, de recursos materiais ou de capacidades. Para Rawls, são injustas as desigualdades de rendimentos e de riqueza que não redundem em benefício da sociedade como um todo, como esclarece na formulação do segundo princípio de justiça e acentua que “não há injustiça no facto de alguns conseguirem benefícios maiores que outros, desde que a situação das pessoas menos afortunadas seja, por esse meio, melhorada” (J. Rawls, 2001: 35). Afirma ainda que “a injustiça é simplesmente a desigualdade que não resulta em benefício de todos” (*idem*: 69). Já para Dworkin apenas são injustas as desigualdades decorrentes da “sorte bruta” das pessoas; isto é, nem sempre as desigualdades de riqueza e de rendimento são injustas porque se resultarem de opções conscientes e voluntárias assume-se que as pessoas são por elas responsáveis. Por seu turno, Sen considera injustas as

desigualdades de capacidades básicas que afetam os funcionamentos mais fundamentais dos seres humanos e alega que “a igualdade de capacidades básicas tem algumas vantagens claras sobre outro tipo de igualdade.”⁹⁴

Para estes pensadores, injustiça e desigualdade são conceitos interligados, mas cada um deles especifica o tipo de desigualdade que tem em mente, com o cuidado de referir que nem todas as desigualdades são injustas, mesmo dentro do âmbito da igualdade que decide privilegiar, chegando Sen a advogar, em certo sentido, um princípio de suficiência como mais realista. Por outro lado, radicam a injustiça em fatores e diferenças individuais, relacionadas com aptidões, características próprias dos indivíduos, talentos e capacidades que desenvolveram ou não, que, por sua vez, condicionam os resultados desiguais que alcançam, em termos económicos, de capacidades e de estatuto social; neste caso, também a sorte, que atinge positiva ou negativamente as pessoas, é fator a ter em conta.

Rawls defende em vários momentos que o objetivo da justiça é anular ou mitigar as desigualdades resultantes da interferência das contingências dos talentos e dons naturais que as pessoas possuem em graus diferentes, ou de que até algumas são destituídas, tais como maior ou menor inteligência, ou capacidade criativa. A este aspeto, acrescenta a maior ou menor sorte com que utilizam esses dons e por fim as circunstâncias sociais que os podem ou não favorecer. No entanto, na base da desigualdade estão sempre atributos naturais das pessoas; esta constitui a tese da desigualdade natural - uma espécie de desigualdade inata na distribuição de talentos e aptidões. Neste contexto, o objetivo do princípio da diferença será o de anular ou mitigar essa desigualdade (imerecida) através de uma redistribuição de bens sociais básicos. Porém, essa redistribuição não é igualitária, mas antes conciliável com desigualdades de riqueza e de estatuto social que serão justificadas, desde que se mostrem mais favoráveis aos que se encontram na posição menos vantajosa.

Para Dworkin, certas características inatas dos indivíduos, decorrentes da “sorte bruta” que lhes coube, são responsáveis por desigualdades que, nesse caso, devem ser alvo de compensação, não porque a sociedade tenha qualquer responsabilidade no

⁹⁴ TL do inglês: “(...) basic capability equality has certain clear advantages over other types of equality (...)” (A. Sen, 1979: 220)

surgimento das mesmas, mas porque se reconhece que deve ter responsabilidade na reparação das consequências negativas que delas resultem.

Também Sen considera que são as diferentes competências que as pessoas possuem que dão origem a situações de injustiça e insiste na relevância das diferenças individuais, sob a alegação de que “a abordagem pelos bens primários parece ter em pouca conta a diversidade dos seres humanos”⁹⁵.

Dos três pensadores considerados, apenas Rawls faz uma breve referência específica à eventualidade de a sociedade interferir, potenciando ou não essas diferenças individuais. Todavia, nenhum questiona a origem histórica da injustiça nem os mecanismos que, uma vez estabelecida, a consolidaram, nomeadamente, a organização social e os instrumentos ideológicos, de natureza cultural. Em suma, nenhum se debruça sobre a estrutura da injustiça.

Ao referirem a situação de injustiça em que muitas pessoas se encontram, Rawls e, sobretudo, Dworkin, com o silêncio de Sen, atribuem as características individuais negativas, que consideram “responsáveis” por desigualdades sociais e económicas, à má sorte das pessoas, que podem não ter nascido com talentos apreciáveis ou ter tido a infelicidade de fazer escolhas erradas. Rawls alude frequentemente à “lotaria da sorte” e às “contingências do acaso”. Dworkin é ainda mais insistente e sistemático, ao distinguir a “sorte bruta” da “sorte por opção”, atribuindo as desigualdades que considera injustas à “sorte bruta”, ou seja, a uma espécie de má sorte que atinge certos indivíduos; ninguém pode ser responsabilizado por essa “sorte bruta”, ela decorre de características inerentes ao próprio indivíduo e a sociedade deve fazer o possível por anular ou mitigar as suas consequências nefastas.

Esta forma de abordar o problema da natureza e origem da injustiça comporta implicações consideráveis:

- Se a injustiça reside numa espécie de desigualdade de certos bens e oportunidades que as pessoas possuem, então o combate à injustiça passa por uma redistribuição mais igualitária desses mesmos bens e por criar situações, procedimentos e

⁹⁵ TL do inglês: “The primary goods approach seems to take little note of the diversity of human beings.” (*Idem*: 215)

instituições sociais que garantam oportunidades iguais para todos e estará plenamente legitimada a natureza distributiva da justiça social.

- Se a injustiça radica em diferenças individuais, então pode descartar-se a existência de injustiça ativa: não há ninguém nem nenhuma instituição que esteja a fazer mal a ninguém, simplesmente as coisas sucedem de forma injusta e há apenas que tentar remediar o problema.
- Se a injustiça é devida ao azar que atinge alguns, pode-se tentar ajudá-los e diminuir a interferência desse fator, mas não se pode eliminá-lo.

Em qualquer dos casos, é sempre na esfera do indivíduo, não na da organização social ou do Estado, que a injustiça é localizada. Não se procuram os agentes ou a “agência” da injustiça. O paradigma distributivo parece ignorar que a injustiça é um fenómeno relacional, isto é, ocorre no contexto das relações interpessoais no qual uma das partes sente que não merece o tratamento que a outra lhe está a dar. É óbvio que os proponentes do paradigma distributivo não retiram estas implicações, de modo tão explícito e cru, mas o facto é que elas estão lá e decorrem logicamente das premissas que eles próprios aceitam.

O tipo de resposta dada pelo paradigma distributivo à questão sobre a natureza e origem da injustiça, não sendo inteiramente incorreta, é, no mínimo, insuficiente porque se fica pela conjuntura, omitindo a análise de fenómenos estruturais. Estamos perante uma formulação lateral, que não vai ao âmago do problema e antes constitui aquilo que poderíamos designar por um conjunto de meias verdades; ou seja, omite mais do que elucida: silencia aspetos fundamentais e cinge-se aos periféricos. Analisemos mais detalhadamente estas alegações.

Ao definir a injustiça como desigualdade de certo tipo, o paradigma distributivo exclui sistematicamente, e deixa numa “confortável” penumbra, aquela desigualdade que é determinante: a desigualdade de poder, de que os outros tipos são desigualdades instrumentais. A desigualdade de poder encontra-se a montante de todas as outras e, enquanto fator decisivo, deveria estar no centro da atenção dos teóricos da justiça distributiva. Assim, por exemplo, a injustiça não decorre de os recursos de uns e de outros serem desiguais, mas de uns, aproveitando expedientes de várias ordens, poderem açambarcar os recursos existentes e poderem impôr um quinhão mínimo a outros. Não são diferenças individuais, de dons, talentos e capacidades, que provocam/causam a

injustiça, porque essas diferenças em si mesmas, não são justas nem injustas, como Rawls, aliás, reconheceu. Tais diferenças são simplesmente o meio que facilita o aparecimento da injustiça e, é por tal motivo que devem ser tidas em conta.

As inúmeras situações reconhecidamente injustas que é frequente referir não ocorrem porque as pessoas têm determinadas qualidades ou defeitos, mas porque outros podem tomar decisões que as afetam e sobre as quais elas não têm uma palavra a dizer; porque outros as podem obrigar a fazer o que não querem e não consideram que seja razoável; porque outros lhes podem impôr um modelo cultural cujas normas, embora lhes sejam desfavoráveis, têm de assimilar, etc. etc.

Claro que as diferenças existem, mas temos de perceber que a sua valorização ou desvalorização é social, porque não há valoração sem um sujeito social; nesse sentido, são construídas, e através dos tempos tenderam a ser construídas com o objetivo de inferiorizar uns e superiorizar outros. Daí que falar em diferenças, enfatizar diferenças comporta riscos que uma teoria de justiça não deve deixar de ponderar.

Por outro lado, quando o paradigma distributivo atribui a injustiça à lotaria da sorte, como Rawls e Dworkin fazem, incorre numa confusão concetual dificilmente explicável, a menos que se interprete essa confusão em termos de mecanismo ideológico a serviço de um propósito que não é claramente assumido. Essa confusão consiste na identificação de injustiça com infortúnio, conceitos que Judith Shklar separa, embora reconheça que “Será sempre mais fácil atribuir os sofrimentos das outras pessoas mais ao infortúnio do que à injustiça. Apenas as vítimas, ocasionalmente, não partilham essa inclinação para assim procederem”⁹⁶.

O infortúnio, à letra, “má sorte”, é algo de mau que atinge o indivíduo; apresenta-se como uma inevitabilidade, de que não se pode culpar ninguém. Contrair uma doença incurável, nesse sentido, será um infortúnio; mas, por exemplo, estar desempregado, mesmo quando se procura ativamente emprego, não é um infortúnio, embora muitos tendam a entendê-lo como tal, dada a sua ignorância dos mecanismos económicos que se encontram a montante.

⁹⁶ TL do inglês: “It will always be easier to see misfortunes rather than injustice in the afflictions of other people. Only the victims occasionally do not share the inclination to do so.” (J. Shklar, 1990: 15)

A tendência para atribuir um insucesso ao infortúnio expressa uma mentalidade fatalista; dessa atribuição decorrem muitas vezes tentativas para manipular as forças da natureza e também as forças sociais, através de determinados rituais, preces e práticas afins; assim, por exemplo, pretender pôr termo a uma epidemia ou a uma seca através de rituais como orações, oferendas, procissões, ainda é comum em muitos países⁹⁷. Fazer uma promessa, para arranjar emprego, colocando-se sob a proteção de uma divindade especial, é um modo semelhante de enfrentar o problema.

Lutar contra esta tendência que as próprias pessoas têm para atribuir algo de mau que lhes acontece ao seu próprio infortúnio é difícil, dado que ela permite à pessoa manter a ilusão de centralidade, manter a ilusão de que poderia ter feito qualquer coisa para evitar o que lhe aconteceu. Shklar afirma que ser fatalista é para muitos mais fácil do que reconhecer o acaso, no sentido de necessidade determinística que ninguém controla. De facto, grande número de pessoas confunde determinismo com fatalismo, embora saibamos que se trata de duas “crenças” muito diferentes: uma científica, que permite a formulação das leis e o controlo da natureza, e outra, de feição religiosa, que deixa o indivíduo à mercê de estranhos poderes que o transcendem.

Diferentemente do infortúnio, a injustiça é um conceito relacional; se sofremos uma injustiça, há alguém, ou alguma “agência”, a quem podemos imputá-la e ela poderia ter sido evitada. Para identificar situações de injustiça temos de perguntar se essas situações podiam ter sido alteradas, se podiam não ter ocorrido, se constituíam uma inevitabilidade. Todavia, como frequentemente é muito difícil encontrar os responsáveis pelas injustiças sofridas, tendemos a não considerar tais situações no quadro da injustiça; por isso Judith Shklar insiste:

“Alguns infortúnios do passado são hoje injustiças, tais como a mortalidade infantil e as fomes que são provocadas principalmente pela corrupção pública e pela indiferença. (...) devemos reconhecer que a linha de separação entre injustiça e infortúnio é uma escolha política, não uma simples regra que pode

⁹⁷ Neste sentido, por exemplo, as fomes que ocorreram e infelizmente ainda ocorrem em várias partes do mundo têm uma componente de infortúnio e outra de injustiça. Uma fome começa normalmente com fenómenos atribuíveis ao infortúnio: falta de chuva ou chuva demasiado intensa que, por exemplo, destrói as colheitas - fenómenos naturais que o ser humano não controla - mas em geral, são fenómenos localizados que a intervenção das autoridades nacionais ou internacionais poderia atender e, se o não fazem, a situação de infortunada passa a situação de injustiça.

ser entendida como um dado. Assim, a questão não é se a linha entre elas deve de todo ser estabelecida, mas quando fazê-lo em ordem tanto a facilitar a responsabilização como a evitar a retaliação arbitrária.”⁹⁸

A confusão concetual entre injustiça e infortúnio, compreensível em pessoas menos esclarecidas, não deixa de ser surpreendente por parte de intelectuais brilhantes como Rawls e Dworkin, numa época em que, pelo menos na cultura Ocidental, o apelo à justiça ou injustiça divina, ou a uma qualquer forma de justiça ou injustiça cósmica, se tornou intelectualmente irrelevante. De facto, apelar a fenómenos como a lotaria da sorte para falar em justiça e injustiça sugere que, apesar de alguns avanços, ainda predominam as velhas ideias tendentes a naturalizar a injustiça, embora travestidas por outras roupagens; já não é a divindade, é a sorte. No entanto, bem vistas as coisas, a sorte é outra espécie de divindade sobre a qual também não temos qualquer controlo; também ela remete para uma mentalidade mágica que julgávamos já ultrapassada. Isto depois do movimento iluminista e, particularmente, depois de Rousseau que, isentando Deus ou a má sorte de qualquer culpa no cartório, sem papas na língua, em fins do século XVIII, considerava que os verdadeiros perpetradores da injustiça eram os ricos e os poderosos⁹⁹. Pela mesma cartilha leu Kant quando desvalorizou a beneficência dos ricos em relação aos pobres, considerando que, no fundo, estavam apenas a retribuir um pouco daquilo que injustamente tinham tirado. Lamentavelmente, nem Rousseau, nem Kant fizeram escola neste particular tema e, quase dois séculos volvidos, encontramos um discurso que eles com certeza não subscreveriam o que, no entanto, passou praticamente despercebido à grande maioria dos comentadores do paradigma distributivo e não foi objeto de apreciação crítica.

Do até aqui exposto, constatamos que, por um lado, é redutor limitar a justiça a objetivos distributivos, o que decorre do facto de se entender a injustiça como uma deficiência resultante da desigualdade ao nível de “coisas” que se possuem, ignorando o que está a montante do “ter”; isto é, ignorando o processo ou conjunto de processos que

⁹⁸ TL do inglês: “Some misfortunes of the past however are now injustices such as infant mortality and famines, which are caused mainly by public corruption and indifference. (...) we must recognize that the line of separation between injustice and misfortune is a political choice, not a simple rule that can be taken as a given. The question is, thus, not whether to draw the line between them at all but where to do so in order both to enhance responsibility and to avoid random retaliation.” (*Idem*: 5)

⁹⁹ Cf. J. Rousseau, 2011: 113.

conduzem a essa situação. Por outro lado, tem de se procurar a origem da injustiça numa outra esfera que não a da pessoa que a sofre. Nessa procura é inevitável encontrar a forma como as sociedades se organizaram, o que aponta para uma espécie de genealogia da injustiça.

Uma genealogia da injustiça

Uma genealogia da injustiça procura captar a sua emergência no decurso do processo histórico, analisando o enquadramento em que surgiu e o modo como se instalou e perpetuou, bem como a lógica que lhe presidiu. Através dessa genealogia encontraremos, provavelmente, elementos importantes para a efetiva compreensão deste fenómeno.

Tanto quanto podemos imaginar, a injustiça que impregna as nossas sociedades é um fenómeno tão antigo quanto o são as próprias sociedades. Os núcleos sociais mais primitivos que podemos imaginar, as famílias, já contêm em si o germe da injustiça, personificada no poder e autoridade que o pai exerce não só sobre os familiares que com ele têm graus de parentesco, mas também sobre os servidores; tanto uns como outros eram propriedade do chefe de família e esta apresentava assim assimetria de poder e correspondente opressão. Na etimologia da palavra “família”, encontramos o termo latino *famulus* com o sentido de criado ou servo, o que obviamente remete para um senhor enquanto dono da família, estando nela incluídas as mulheres, as crianças e os servidores, e para o fenómeno do domínio (*dominus* - senhor) e da submissão, resultante da relação assimétrica de poder existente. Porém, essa opressão não seria, em princípio, percebida enquanto tal, mas antes como correspondendo a uma espécie de ordem natural das coisas. Nestes primeiros núcleos sociais, a diferença sexual, por um lado, e a força, por outro, devem ter criado as condições favoráveis ao domínio sobre as mulheres e restantes membros do sexo masculino pelo elemento dominante da família, na qual os outros têm um papel de subserviência. Os laços afetivos criados bem como um eventual uso benevolente do poder mascaravam, mas não eliminavam a injustiça/opressão.

Presumivelmente, as sociedades mais alargadas reproduziram este modelo primordial. Nestas, as diferenças individuais, nomeadamente as ligadas ao sexo, à força física e à inteligência, devem ter desempenhado um papel no estabelecimento das primeiras hierarquias e desigualdades, em termos de riqueza e de poder. Assim

transitou-se de famílias injustas para sociedades injustas, nas quais os mais fracos e vulneráveis tenderam a reconhecer a autoridade dos mais fortes, aos quais se submetiam em troca de proteção¹⁰⁰. As uniões deste tipo foram-se consolidando até que, tornando-se as sociedades mais amplas e complexas, sendo maior e mais diferenciada a divisão das tarefas, deram origem a outra forma social, a qual se caracteriza por um tipo de organização, designado de “organização política”.

Com a organização política da sociedade passa a existir um aparelho repressivo que detém o monopólio do exercício da força sobre os membros que a integram, particularmente sobre aqueles que infringem as regras de convivência social estabelecidas. Para além desta função, determinante para identificar a existência da instituição estatal, outras lhe competiam, como a elaboração das leis e o julgamento das infrações às leis.

Neste contexto, o Estado transformou o uso da força em direito, sob certas circunstâncias e sob determinadas condições, e, desse modo, deu respaldo aos conceitos de justo e injusto, sendo justo, em princípio, o que estava em conformidade com as regras instituídas - atentemos a que justo tem na sua raiz etimológica o termo latino *jus* com o sentido de direito, lei. Num segundo momento, os mais fortes criaram e aprovaram regras que legitimavam aquilo de que, pela força ou pelo ardil, se tinham apoderado, contando com um aparelho repressivo para as fazer cumprir.

Parece bastante óbvio que o Estado, com o seu aparelho repressivo, embora por motivações ideológicas pretendesse ser relativamente imparcial - para ser usado contra quem quer que infringisse o estipulado - visava fundamentalmente defender os interesses dos mais fortes, daqueles que tinham algo a perder, não dos destituídos de propriedade; dessa forma, dada a pretensa imparcialidade do Estado, os mais fortes viam os seus privilégios legitimados e reforçados. De igual modo, a feitura das leis bem como o poder judicial devia servir os mesmos interesses. Não há qualquer razão que nos leve a pensar de modo diferente. Portanto, em última análise, o Estado exerceu a função

¹⁰⁰ Este fenómeno de procura de proteção reveste a forma de um autêntico paradoxo, pois os “fracos”, que são a maioria, em vez de se unirem na luta contra os “fortes”, que são a minoria, colocam-se sob a sua tutela, quer dizer, procuram a proteção do seu próprio “inimigo”. Claro que para se conseguir tal proeza é necessário convencê-los de que não são capazes de singrar por si mesmos, porque são, de alguma maneira, inferiores e incompetentes. Aqui os mecanismos culturais, nomeadamente as religiões desempenharam obviamente um papel central.

de legitimizar a opressão dos fracos pelos fortes que se apoiaram nessa diferença para os dominarem e garantirem os privilégios que tal domínio representava.

Deve desde já dizer-se que esta visão sobre a natureza e o papel do Estado é compatível tanto com a teoria do contrato social como com outras teorias que o enraízam no poder patriarcal da família, ou na complexidade e diferenciação das sociedades humanas. Isto é, qualquer dessas hipóteses pode admitir, de forma plausível, a ideia de que os mais fortes ditavam, como até então o tinham feito, as regras, e que a nova instituição, mais ou menos encapotadamente, conforme a habilidade e as circunstâncias do momento, estava ao seu serviço.

Nesta fase do processo histórico foi dado um passo importante na naturalização da injustiça, pois não podemos perder de vista que os Estados, pelo menos na sua origem, surgiram para legitimar a propriedade e os interesses dos proprietários que estavam longe de corresponder ao grosso da população, eram uma minoria. Precisamente, os filósofos dos séculos XVII e XVIII, como por exemplo, Smith, Locke, Kant e Rousseau, nas suas reflexões de filosofia política, ligaram o Estado à defesa e reconhecimento do direito de propriedade. Rousseau foi particularmente cáustico quando traçou a origem do poder político:

“Destituído de razões válidas para se justificar e de forças suficientes para se defender, (...) o rico, sob pressão da necessidade, concebeu enfim o projecto mais avisado que alguma vez foi imaginado pelo espírito humano; o de empregar a seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam; de transformar os seus adversários em seus defensores; de lhes inspirar outras máximas e de lhes dar outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto o direito natural lhe era desfavorável. (...) Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis que criaram novos impedimentos, ao pobre, e novas forças, ao rico.”¹⁰¹

¹⁰¹ TL do francês: “Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre(...) le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire.(...) Telle fut, ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche (...).” (J. Rousseau, 2011: 53-54)

Se soubermos que o direito de propriedade estava longe de ser universalmente gozado, pois o número de proprietários era diminuto, facilmente percebemos qual deveria ser o papel primordial do Estado e os interesses que servia. O próprio Adam Smith o reconhece, quando afirma que “o governo civil, na medida em que foi instituído para a segurança da propriedade, foi, na realidade, instituído para a defesa do rico contra o pobre, ou daqueles que têm alguma propriedade contra aqueles que não têm nenhuma”¹⁰².

A genealogia da injustiça aqui esboçada permite-nos compreender o papel que as diferenças individuais tiveram no estabelecimento da injustiça e permite destacar a importância que o exercício do poder teve na sua exploração; portanto, suporta a tese de que na origem da injustiça estão processos sociais nos quais a assimetria de poder é fulcral. Esses processos “puderam” ser ignorados pelas teorias de justiça distributiva porque estas se centraram nas desigualdades e nas diferenças e não no poder, o que em parte se explica pelo facto de desigualdades e diferenças serem “coisas” perceptíveis, passíveis de serem apreendidas numa perspetiva estática, enquanto o poder e o domínio e opressão que ele permite são processos, fluidos, frequentemente difusos e, em certo sentido, imateriais.

Esbatidos e não debatidos os processos que conduzem à injustiça, ficaram apenas visíveis as desigualdades e as diferenças que todas as sociedades têm procurado naturalizar, recorrendo para tal a diversos mecanismos ideológicos, nomeadamente de natureza religiosa, cultural e filosófica. Todavia, está na hora de se perceber a que é que se deve dar atenção, se se quiser combater a sério a injustiça social.

Um outro entendimento sobre a injustiça

Descartados, ou pelo menos relativizados, os fatores individuais, que alegadamente estariam na origem das situações de injustiça, somos conduzidos a outro foco e esse é o do exercício abusivo do poder sob a forma de dominação/opressão.

¹⁰² TL do inglês: “Civil government, so far as it is instituted for the security of property, is in reality instituted for the defense of the rich against the poor, or of those who have some property against those who have none at all.” (A. Smith, 1998: 953)

Uma situação de domínio/opressão aponta sempre para um agente, ou uma “agência”, que domina e oprime, e para sujeitos que são dominados e oprimidos; desde logo informa-nos que há quem tire vantagens dessa situação.

Dominar implica submeter; oprimir implica exercer pressão sobre, moldar, reduzir (no tamanho, na mobilidade, na capacidade de ação); podemos dizer que o domínio permite a opressão e que é extremamente fácil, por vezes irresistível, transitar de uma situação para a outra.

No mundo Ocidental, falar em injustiça como opressão é correr o risco de ser desde logo descredibilizado, porque se tem entendido a opressão como estritamente política e, portanto, atuante apenas em regiões onde não existem regimes democráticos e onde não existem as chamadas liberdades individuais. Tal entendimento inibe que se pense na pobreza, na discriminação racial, na violência doméstica como exemplos de injustiça social resultantes do exercício opressivo do poder sobre pessoas ou grupos sociais, com vantagens para outras pessoas ou para outros grupos sociais. Não obstante, a opressão tem de ser entendida como mais vasta do que a dominação politicamente situada e, se o fizermos, constatamos que o mundo Ocidental, continua a ser um ‘local’ de opressão e, portanto, de injustiça.

A opressão é um poder institucionalizado que é historicamente formado e se perpetuou através dos tempos. Nesse aspeto, o sistema cultural e particularmente o sistema de ensino, as religiões e a própria linguagem têm funcionado no sentido de a consolidarem.

Dominação e opressão são situações em que as pessoas sofrem certos constrangimentos incapacitadores provocados por outra pessoa ou grupo dominante; esses constrangimentos seriam evitáveis, não fosse o “poder congelado” de que outro ou outros dispõem; congelado porque só será usado se houver protesto contra esses constrangimentos, se não forem aceites como naturais.

A opressão favorece de várias maneiras a parte dominante, estimula a sua autoestima (sentimento de superioridade), garante-lhe “serviços” vários que de outra maneira teria de pagar ou para os quais teria de pagar mais; por outro lado, a parte dominada pode funcionar como bode expiatório, se tal for preciso. Estas vantagens da dominação /opressão revelam-se em fenómenos de vária ordem, particularmente no

fenómeno do racismo em que o grupo dominante - os brancos - extrai vantagem em manter, mesmo se de forma difusa, a ideia de supremacia branca.

A expressão “poder congelado”, para referir a dominação/opressão, foi cunhada por Michel Foucault e define bem esse tipo de poder que só se revela quando é requerido, quando a pessoa não se comporta como o dominante acha que ela se deve comportar, com o papel que lhe está destinado; como geralmente esse poder não precisa de se manifestar, é fácil negar a sua existência.

O que há de comum a todas as situações de injustiça social é que, em todas elas, pessoas ou grupos de pessoas se encontram numa situação de desvantagem que não conseguem superar porque um poder que lhes é estranho, exercido direta ou indiretamente, por outras ou outros, muitas vezes de forma de tal modo difusa que não parece ser imputável a ninguém, se abate sobre elas. Isto abrange situações tão diversas como a do desempregado que procura ativamente um posto de trabalho; do doente que não tem acesso a um tratamento médico que, todavia, genericamente falando, já se encontra disponível; da mulher que tem de se confrontar com piadas de género estúpidas das quais, ainda por cima, tem de rir, sob pena de ser acusada de falta de *fair play*; do negro que tem de assistir a novelas nas quais as pessoas negras são invariavelmente apresentadas no papel de criados ou criminosos, etc. etc. Por todas estas razões, uma teoria de justiça, mesmo aceitando-se a sua vertente distributiva, que também é importante, deveria centrar-se no domínio e opressão que a assimetria de poder permite.

Uma justiça social centrada neste foco - domínio e opressão - foi reivindicada na década de noventa do século passado por Iris Marion Young, autora de *Justice and the Politics of Difference* (1990), mas constituiu um caso isolado, em certo sentido, um caso silenciado, ou, pelo menos, sem eco nem continuidade imediata. Todavia, em 1999, Elizabeth Anderson, no ensaio “What is The Point of Equality”, propôs uma nova ideia de justiça que basicamente visa criar uma comunidade de iguais, livre de opressão. Em 2009, como sinal de que as coisas podem estar a querer mudar, Frank Lovett, um estudioso da obra de Rawls, propôs em “Domination and Distributive Justice” mudar o foco do conceito de justiça distributiva para o de “Justiça como Minimização da Dominação” - JMD - sigla pela qual sugere que esta ideia seja conhecida. Vejamos o contributo destes pensadores, começando por Young que nesta matéria foi pioneira.

Iris Young e as faces da opressão

Iris Marion Young (1949 - 2006), filósofa norte-americana, professora de Ciência Política e de Teoria Feminista na Universidade de Michigan, publicou, em 1990, *Justice and The Politics of Difference*. Nessa época, a reflexão sobre a justiça encontrava-se praticamente refém do paradigma distributivo, que, pelo menos à esquerda, não era de modo algum contestado. Todavia, Young, que passara pela experiência dos movimentos contestatários e de emancipação das décadas de sessenta/setenta, como o feminismo, o movimento dos direitos civis pela libertação dos negros e o movimento pelo direito à diferença sexual, vai colocar em causa o paradigma distributivo e vai fazê-lo de forma radical: não pretende alvitrar sobre um novo bem a distribuir; não pretende alvitrar sobre um novo critério de distribuição; pretende sim contribuir para uma mudança de paradigma no que à justiça social diz respeito.

Young propõe um novo objeto de reflexão e aponta as suas implicações e vantagens. Defende que a abordagem à justiça se deve centrar nos fenómenos de dominação e opressão que ocorrem na vida social e deve abranger tópicos relacionados com o modo como as decisões são tomadas, tanto a nível político como a nível económico/empresarial; como o trabalho se encontra dividido; e como a cultura condiciona as pessoas e a maneira como se veem a si próprias e aos outros, com as consequências, frequentemente nefastas, que esse condicionamento reveste (cf. Young, 1990: 3). Defende que a preocupação básica de uma teoria sobre a justiça deve ser a de contribuir, com os instrumentos conceituais que disponibiliza, para a construção de uma sociedade livre de domínio e opressão. Com esta nova abordagem pretende centrar-se nas relações de poder e no modo como estas afetam o desenvolvimento dos seres humanos, e não na distribuição de benefícios e encargos sociais.

Os conceitos de domínio e opressão, para Young, embora intimamente ligados, apresentam diferenças:

“A opressão consiste em processos institucionais sistemáticos que impedem algumas pessoas de aprenderem e de usarem aptidões satisfatórias e expansivas em contextos socialmente reconhecidos. (...) A dominação consiste em condições institucionais que inibem ou impedem as pessoas de

participarem na determinação das suas ações ou das condições das suas ações.”¹⁰³

Assim, enquanto a dominação prejudica a capacidade de autodeterminação das pessoas, que são inibidas direta ou indiretamente de fazerem as opções que consideram mais corretas para as suas vidas, a opressão prejudica gravemente o seu autodesenvolvimento. Tanto uma como outra supõem alguém ou alguma agência que oprime e domina outro ou outros e remetem para estruturas sociais que funcionam de modo a permitir esse tipo de uso “abusivo” do poder.

A dominação não implica necessariamente opressão; por exemplo, um regime ditatorial domina o conjunto da população, mas não é por isso que algumas pessoas ou grupos sofrem opressão, embora esta, normalmente, implique dominação em um ou outro momento do processo. Por isso, Young vai concentrar a atenção no fenómeno da opressão, considerando as seguintes formas: (1) exploração, (2) marginalização, (3) imperialismo cultural, (4) privação de poder e (5) violência. Uma breve referência a estes diferentes tipos de opressão permite ver como neles se podem enquadrar as múltiplas situações de injustiça que constantemente identificamos:

1. A exploração ocorre, por exemplo, na relação entre o trabalhador e o dono dos meios de produção ¹⁰⁴; nem sempre é imediatamente perceptível porque, frequentemente, os explorados por uns exploram outros, constituindo-se assim uma cadeia em que se torna difícil deslindar os diferentes elos.
2. A marginalização encontra-se na situação de exclusão social em que vivem inúmeros indivíduos, privados de emprego, laços familiares e relações sociais.
3. O imperialismo cultural difunde-se, internamente através dos meios de comunicação, e externamente exportando padrões de comportamento

¹⁰³ TL do inglês: “Oppression consists in systematic institutional processes which prevent some people from learning and using satisfying and expansive skills in socially recognized settings. (...) Domination consists in institutional conditions which inhibit or prevent people from participating in determining their actions or the conditions of their actions. (I. Young, 1990:38)

¹⁰⁴ Este fenómeno da exploração laboral ganha, hoje, novos e preocupantes contornos com o fenómeno global do *outsourcing* que dilui a relação entre trabalhador e empregador, e com a instituição do regime de precariado.

considerados desejáveis e identifica-se com a “imposição” de modelos culturais que emanam e favorecem os grupos sociais dominantes.

4. A privação de poder é experimentada pela maioria das populações que não são chamadas a participar nos processos de tomada de decisão, seja no mundo do trabalho, seja na política em geral. De tão generalizada que é passa frequentemente despercebida à maioria das pessoas.
5. A violência, direta ou simbólica, perpassa todas estas situações, mas exprime-se de forma mais nítida no fenómeno generalizado da pobreza que atinge vastas camadas da população nas mais diversas partes do mundo e no fenómeno de violência contra grupos sociais específicos, como é o caso do racismo e do sexismo.

Estas diferentes formas de opressão são simultaneamente causa e consequência das distribuições injustas e Young não descarta nem minimiza a vertente distributiva da justiça social, mas reconhece que “embora as condições sociais da opressão envolvam frequentemente privação material ou má distribuição, também envolvem questões que estão para além da distribuição” (I. Young, 1990: 38) e não parece possível quebrar esta cadeia sem encarar essas questões que tem a ver com o modo como o poder é exercido.

Todavia, como Young reconheceu, o fenómeno da opressão foi ignorado por todos aqueles que se debruçaram sobre questões de justiça social, nomeadamente pelos defensores do paradigma distributivo; e foi (e continua a ser), visto com desconfiança por boa parte da intelectualidade que dedica atenção a questões de ética e de justiça. Esta desconfiança acontece porque a opressão apresenta vantagens significativas para o grupo social dominante: confere-lhe um estatuto de superioridade e propicia-lhe direta ou indiretamente vantagens materiais, ao criar condições para que ele explore o oprimido¹⁰⁵; reconhecê-la explicitamente pode ser demasiado doloroso e, em última análise, desvantajoso.

¹⁰⁵ Provavelmente, o fraco acolhimento que as ideias de Young receberam, se comparadas com as de Sen e de Dworkin, para já não falarmos em Rawls, muito mais consonantes com o ambiente cultural dominante, devem-se ao desconforto reativo de círculos intelectuais que convivem mal com um conceito de opressão que não seja o da opressão política de regimes ditatoriais.

Por outro lado, a opressão é um instrumento fundamental para o funcionamento de uma sociedade onde há hierarquias e desigualdades profundas, beneficiando obviamente aqueles que se encontram na situação mais vantajosa, porque permite encontrar bodes expiatórios que funcionam como manobra de diversão. Por exemplo, os operários brancos explorados (no sentido específico do termo) podem sempre mobilizar-se conjuntamente com os seus exploradores ¹⁰⁶ para expulsarem ou maltratarem imigrantes, negros, ou outro qualquer subgrupo, que considerem inferior. Esta é apenas uma instância exemplificativa de como o fenómeno da opressão opera a partir de uma rede complexa de grupos e subgrupos sociais e pode ser alvo de mistificação.

Partindo destas reflexões, Young denuncia a função ideológica do paradigma distributivo que, numa sociedade de gritantes desigualdades sociais, fornece a crença de que só o indivíduo existe, só ele importa, só ele é sede de direitos, e de que nada deve ao grupo ou à sociedade; esta crença “impede” que o oprimido tenha consciência de que pertence a um grupo que sofre um qualquer tipo de opressão: explorado, marginalizado, desprovido de poder, culturalmente dominado ou objeto de violência. Young reconhece mesmo que:

“Envolver-se num discurso político no qual a opressão aparece como uma categoria central implica a adoção de um modo geral de análise e de avaliação das estruturas e das práticas sociais que é incomensurável com a linguagem do individualismo liberal que domina o discurso político nos Estados Unidos.” ¹⁰⁷

Realmente, na década de 90 do século passado, considerava-se que não existia opressão nas sociedades ocidentais; era “coisa” de outras regiões e de outros tipos de regimes político. De uma maneira geral, as democracias formais existentes realçavam os direitos e garantias individuais, particularmente a liberdade de expressão e, enfatizando a própria superioridade moral, ignoravam ostensivamente que as suas sociedades

¹⁰⁶ Uso aqui o termos “explorados” e “exploradores” sem qualquer conotação moralista, querendo apenas significar que, no contexto do sistema de produção, uns contribuem com o seu trabalho para lucros que são apropriados por outros.

¹⁰⁷ TL do inglês: “Entering the political discourse in which oppression is a central category involves adopting a general mode of analyzing and evaluating social structures and practices which is incommensurate with the language of liberal individualism that dominates political discourse in the United States.” (*Idem*: 39)

comportavam formas de opressão mais subtis que a dominação ditatorial, mas de qualquer modo graves e lesivas dos interesses das pessoas. Nesse contexto, “no discurso político prevalecente não estava legitimado o uso do termo opressão para descrever a (...) sociedade porque a opressão é o mal perpetrado pelos Outros”¹⁰⁸. Para as democracias liberais, é muito conveniente confundir opressão com dominação política e com falta de liberdades (formais)¹⁰⁹ pelo que “um projeto político importante (...) deve ser, portanto, o de persuadir as pessoas de que o discurso sobre a opressão confere sentido a muita da nossa experiência social”¹¹⁰. Tal parece ter sido percebido, por Elizabeth Anderson, cujo contributo é a seguir referido.

Elizabeth Anderson e a Igualdade Democrática

Elizabeth Anderson (1959), professora na Universidade de Michigan, especialista, como Iris Young, em filosofia moral e política e em estudos feministas, empreende em 1999, no ensaio “What is the Point of Equality”, a crítica ao paradigma distributivo de justiça e apresenta a sua ideia de justiça que designa de “igualdade democrática”. A sua crítica centra-se particularmente na teoria de justiça proposta por Ronald Dworkin que parte da distinção entre “sorte bruta” e “sorte por opção” para defender o “igualitarismo da sorte”. Em relação a Dworkin e à ideia distributiva de justiça, Anderson põe em causa alguns aspetos fundamentais:

- (1) A atribuição da injustiça a fatores individuais (“sorte bruta”);
- (2) A ênfase no individual em detrimento do social.

¹⁰⁸ “In dominant political discourse it is not legitimate to use the term oppression to describe our society, because oppression is the evil perpetrated by the Others.” (*Idem*: 41)

¹⁰⁹ Obviamente, omite-se que a liberdade de expressão, bandeira das democracias formais, é mais formal do que real porque é condicionada avassaladoramente pela comunicação social, dominada por uma minoria com interesses específicos; omite-se ainda o fenómeno da hegemonia cultural que pertence a essa mesma minoria que detém não só meios diretos de comunicação social, como, ainda, editoras, instituições culturais, incluindo institutos de investigação, universidades, etc., etc. Com isto não pretendo dizer que a liberdade de expressão não é importante, mas sim que, além de ser extremamente limitada nos próprios países que orgulhosamente a reivindicam, em certo sentido exerce uma função ideológica: ajuda a esquecer que, apesar dela, continua a haver opressão que afeta largos setores da população.

¹¹⁰ “A major political project (...) must thus be to persuade people that the discourse of oppression makes sense of much of our social experience.” (*Idem*: 39)

- (3) O entendimento da justiça como compensação, através de um padrão de distribuição.
- (4) A colocação do problema da justiça em termos de liberdade de escolha.

Numa abordagem da questão em termos simples, para melhor a entendermos, podemos dizer que, segundo Anderson, o igualitarismo da sorte aplica o conceito de justiça à ordem natural, considerando que esta não é justa na medida em que comporta a existência de pessoas que não são dotadas das capacidades necessárias para serem bem sucedidas na vida; conseqüentemente, essas pessoas deverão ser ajudadas e compensadas, dadas as suas próprias deficiências, pelas quais não são responsáveis; essa compensação será obtida através de um padrão distributivo de certo tipo de bens: rendimentos, recursos ou oportunidades, etc. Se as pessoas ficarem satisfeitas com o quinhão que lhes foi distribuído ter-se-á atingido uma situação de justiça; esta será uma questão de escolha livre. Tudo isto enquadrado na perspectiva dos indivíduos enquanto elementos isolados e destacáveis do meio social.

Pelo entendimento que tem de justiça, Anderson vai contrariar todos estes pontos e defender que: o conceito de justo se aplica aos arranjos sociais, não à ordem natural; esses arranjos, para serem justos, têm de garantir a todos os membros da sociedade as condições básicas para funcionarem como cidadãos livres e participativos; não se trata apenas de se distribuírem recursos ou oportunidades pelos carenciados; a justiça supõe “obrigação” - um dever ser - não depende das escolhas livres das pessoas; a justiça deve olhar para a sociedade como um sistema cooperativo.

Segundo Anderson, o igualitarismo da sorte, ao esquecer que o objeto da justiça são os arranjos institucionais, a forma como a sociedade se encontra organizada social e economicamente (cf. E. Anderson, 1999: 309), estabelece como objetivo central corrigir pretensas injustiças naturais, geradas pelas menores capacidades inatas de certos indivíduos. Com esta estratégia, deixa de lado o que realmente importa acautelar - as causas da injustiça - para se centrar nas conseqüências.

Precisamente, ao defender a igualdade democrática, Anderson rejeita esta tese das diferenças individuais e coloca a questão em termos da própria estrutura da economia e do regime de propriedade, que foi ignorada por Dworkin e Sen e a que Rawls só parece ter reconhecido importância, mesmo assim reticentemente, na fase final da sua vida e obra; Anderson esclarece que:

“A igualdade democrática coloca em causa a ideia básica de que as desigualdades de rendimentos, observadas nas economias capitalistas, têm muito a ver com dotes inatos inferiores. As grandes fortunas são feitas não por aqueles que trabalham, mas por aqueles que detêm os meios de produção.¹¹¹

Quer dizer, o modo como o sistema económico se encontra estruturado é o fator decisivo para se compreender a desigualdade e ultrapassa em muito a eventual interferência de capacidades inatas aos indivíduos. Se uns são muito ricos e outros pobres e muito pobres tal não ocorre porque uns são trabalhadores, empreendedores e inteligentes e outros preguiçosos e intelectualmente retardados (mais uma vez, a famosa fábula da cigarra e da formiga recuperada por Dworkin); tal acontece porque uns detêm os meios de produção e outros não; desse modo, uns têm poder para tomar decisões e fazer escolhas que depois vão afetar a vida de todos, não existindo aquilo que Anderson designa de “igualdade democrática”, que considera fundamental para se poder falar numa sociedade justa.

Anderson não nega a diversidade natural dos seres humanos, não nega que os seres humanos sejam diferentes, mas considera que o problema não está nas diferenças, está sim em partir destas para construir hierarquias sociais opressivas em que uns “são” superiores e outros inferiores. Assim, às “injustiças geradas pela ordem natural”, Anderson contrapõe a “opressão criada socialmente”; e ao focar-se na opressão foca-se na organização social que a permite e não nas diferenças individuais, que pertencem à ordem da natureza.

Anderson rejeita o atomismo social, presente na teoria de Dworkin, na sua conceção individualizada de justiça (e também em Rawls, embora de forma mais mitigada) e concebe a sociedade como um sistema cooperativo em que todos dependem de todos e em que há uma responsabilidade da coletividade em relação a cada um dos seus membros; em tal sociedade, não é aceitável que qualquer um seja excluído por falta de condições básicas. Numa sociedade cooperativa, a eventual maior produtividade do trabalho de um determinado indivíduo depende não apenas do seu esforço e talentos,

¹¹¹ TL do inglês: “Democratic equality calls into question the very idea that inferior native endowments have much to do with observed income inequalities in capitalist economies. The biggest fortunes are made not by those who work but by those who own the means of production.” (E. Anderson, 1999: 325)

mas também de muitas outras pessoas cuja participação na divisão do trabalho é indispensável para que se atinja essa elevada produtividade (cf. *idem*: 322).

De facto, se se olhar para a economia como um sistema de produção que supõe empreendimento cooperativo, facilmente se percebe como há lugar para todos no sistema produtivo e como é arbitrário recompensar com rendimentos astronómicos alguns enquanto outros recebem salários de subsistência. Se todos precisam de todos, é injusto dividir as remunerações criando desigualdades abissais não justificáveis, nem ética nem logicamente, e em que apenas a oferta e a procura do mercado intervêm para fixar os valores.

Para Anderson, a igualdade não se resume à adoção de um determinado padrão distributivo, a igualdade é um conceito relacional e, como tal, pressupõe-se que ela se encontra presente se existirem relações que se balizam pela simetria de poder, pela reciprocidade, pela ausência de subserviência e pelo respeito mútuo. Ora tal não acontecerá se a sociedade, por exemplo, distribuir recursos às pessoas sob o “benevolente” pretexto de as suas capacidades serem inferiores (como prevê o igualitarismo da sorte).

Anderson também critica a relação que Dworkin estabelece entre distribuição justa e escolhas livres das pessoas. Para ela, a justiça é uma questão de obrigação, de dever, não de preferências subjetivas (cf. *idem*:336). Por exemplo, não é porque uma pessoa escolhe submeter-se ao arbítrio de outra que a sua situação é justa, porque essa pessoa não está a cumprir com a obrigação de se respeitar a si mesma e aceita uma relação de domínio e opressão que se encontra nos antípodas da justiça.

Em resposta a uma eventual objeção de que a sua proposta não acautelaria o exercício das responsabilidades individuais, Anderson defende que uma sociedade justa tem de garantir condições para todos funcionarem como cidadãos livres e iguais, mas não isenta as pessoas de responsabilidade:

“A igualdade democrática não indemniza os indivíduos contra todas as perdas devidas a uma conduta imprudente. Apenas garante um conjunto de capacidades necessárias para funcionarem como cidadãos livres e iguais e evitarem a opressão. (...) Os indivíduos têm assim muito a perder da sua

conduta irresponsável, e desse modo têm um incentivo para se comportarem prudentemente.”¹¹²

Em síntese, pode dizer-se que para Anderson há injustiça não porque há diferenças individuais - diferenças nas capacidades e talentos das pessoas - mas porque há opressão: uns dominam e oprimem outros. É a estrutura económica existente que, ao criar enorme assimetria de poder, permite e favorece a opressão. Assim o problema da justiça tem a ver com a organização de uma sociedade na qual o regime seja de igualdade democrática, no qual não haja opressão. Esse regime não pressuporá apenas igualdade política formal, mas terá de acautelar outras dimensões da igualdade. A estratégia para se alcançar tal sociedade passará por garantir a todos os seus membros condições básicas de funcionamento como cidadãos participativos, empenhados na vida da comunidade, garantia essa que deverá ser compatível com o estímulo à responsabilidade individual.

Frank Lovett e a Justiça como Minimização da Dominação

Em 2009, uma década depois da proposta de Elizabeth Anderson e quase duas depois de Iris Young, encontramos outro pensador sensível ao tema da dominação e do poder. Estamos a falar em Frank Lovett, professor de Filosofia Política na Universidade de Washington que, num ensaio, a que deu o título “Domination and Distributive Justice”, se propôs encontrar uma alternativa às teorias liberais de justiça, ainda dominantes no panorama intelectual do Ocidente. Em 2010, Lovett publicou *A General Theory of Domination and Justice*, que recebeu ampla atenção por parte do meio académico, aparentemente surpreendido por um tema tão central ao discurso ético-político ter recebido, até ao momento, escassa atenção.

Lovett considera que as teorias liberais de justiça – de entre as quais a de Rawls é paradigmática¹¹³ - malgrado todos os aspetos positivos e progressistas que incorporam,

¹¹² TL do inglês: “Democratic equality does not indemnify individuals against all losses due to their imprudent conduct. It only guarantees a set of capabilities necessary to functioning as a free and equal citizen and avoiding oppression. Individuals must bear many other losses on their own. (...) Individuals thus have plenty to lose from their irresponsible conduct, and therefore have an incentive to behave prudently.” (*Idem*: 327)

¹¹³ Frank Lovett é autor de *Rawls's 'A Theory of Justice': A Reader's Guide* (2010).

incorrem em contradições insanáveis. Embora, como acontece com Rawls, até aceitem a premissa de que a sociedade é um sistema de cooperação¹¹⁴, tal premissa convive dificilmente com a ideologia dos direitos individuais e da autonomia da pessoa. Sintomático desta dificuldade de afirmação da sociedade como um sistema de cooperação são os resultados de um inquérito realizado em 2007 pelo Pew Research Center, reportado por Lovett (cf. F. Lovett, 2009: 820), segundo o qual $\frac{1}{3}$ dos norte-americanos considera que não “é responsabilidade do governo cuidar dos que não conseguem cuidar deles mesmos” e $\frac{2}{3}$ ainda acreditam que “os pobres se tornaram demasiado dependentes da assistência governamental”. Lovett constata que as sociedades ocidentais se mostram cada vez menos disponíveis para suportarem políticas distributivas e que, por tal motivo, se torna necessário encontrar alternativas. É neste enquadramento que situa a sua proposta de uma teoria de Justiça como Minimização da Dominação - JMD é a sigla que a identifica - na qual pretende mudar o foco da distribuição para a dominação.

Diferentemente de Rawls, Lovett não parte da premissa de que a sociedade é um sistema de cooperação nem aceita que o justo (aquilo em que as pessoas consentem) é independente do bem; isto é, a base da sua teoria não é contratualista. A sua é uma teoria teleológica que parte de uma conceção de bem entendido como “liberdade de dominação”, e concebe o justo como aquilo que realiza e potencia o bem, reapropriando-se assim habilmente de uma ideia cara ao liberalismo político clássico, segundo o qual ser livre é estar livre de dominação. Todavia, vai mais longe que o liberalismo político, ao reconhecer que não apenas o Estado pode tentar dominar os indivíduos, mas que estes também podem criar entre si relações de dominação, tão ou ainda mais lesivas para a liberdade da pessoa. Posto isto, Lovett aborda o conceito dominação:

“(...) digamos que pessoas ou grupos são dominados na medida em que se encontram numa situação de dependência em relações sociais nas quais

¹¹⁴ De acordo com esta premissa só se pode aceitar que é justo distribuir os bens produzidos pela sociedade, se se admitir que cada um beneficia da vida na comunidade, isto é, se se admitir que os bens são produzidos socialmente e que, portanto, não podem ser apropriados exclusivamente por alguns privados. Mas, ainda hoje, o “mantra” liberal, visível, sobretudo, no neoliberalismo, insiste na ideia de que a produção de bens é privada e de que é o Estado que se apropria indevidamente (“esbulho fiscal” através dos impostos) da produção, para a redistribuir pelos “preguiçosos”.

*outras pessoas ou grupos detém poder arbitrário sobre elas. Refiro isto como a concepção de dominação como ‘poder arbitrário’. É construída a partir de três ideias mais primitivas - dependência, poder social e arbitrariedade.”*¹¹⁵

(1) A dependência significa que a pessoa se encontra numa relação social que tem dificuldade em abandonar, pois sabe que, se o fizer, sofrerá qualquer tipo de desvantagem; esta pode consistir numa represália ou numa qualquer privação; isto é, as suas opções são apenas negativas.

(2) O poder social que uma pessoa ou grupo têm sobre outra ou outros significa a capacidade para levar a pessoa ou grupo a fazer aquilo que, de outra maneira, não faria, o que significa interferência nos seus planos de vida. Essa capacidade decorre de uma significativa assimetria de poder, de onde se deduz que, se o poder social estivesse igualmente distribuído, não ocorreria dominação.

(3) A arbitrariedade, que Lovett considera ser o elemento que melhor caracteriza a sua concepção de dominação, significa a ausência de mecanismos para escrutinar o uso do poder que, por esse motivo, não é externamente controlável:

“O poder social é *arbitrário* na medida em que o seu exercício possível não é externamente constringido por regras efetivas, procedimentos ou objetivos que são do conhecimento comum de todas as partes relevantes. Por ‘efetivas’ quero dizer que um constringimento deve poder implicar alguma força material e não meramente um padrão normativo, por exemplo.”¹¹⁶

Quer dizer, na medida em que o poder social que aqui está em causa é um poder informal ele também foge a um controlo social mais vasto, contrariamente ao que acontece com outros exercícios de poder como é, por exemplo, o poder da polícia exercido sobre os cidadãos que não é arbitrário, pois obedece a regras e é suscetível de ser escrutinado.

¹¹⁵ TL do inglês: “(...) let us say that *persons or groups are dominated to the extent that they are dependent on social relationships in which other persons or groups hold arbitrary power over them*. I refer to this as the “arbitrary power” conception of domination. It is built from three more primitive ideas - dependency, social power, and arbitrariness.” (F. Lovett, 2009: 820)

¹¹⁶ TL do inglês: “Social power is *arbitrary* to the extent that its possible exercise is not externally constrained by effective rules, procedures, or goals that are common knowledge to all relevant parties. By ‘effective’ I mean that a constraint must carry some material force and not merely be a normative standard, for example.” (*Idem*: 821)

Estas três condições - dependência, poder social e arbitrariedade - presentes e conjugadas são suficientes para se falar em dominação; os níveis de dominação resultam da intensidade e combinação destes três tipos de fatores. Contudo, parece bastante óbvio que, quanto maior for o desequilíbrio de poder entre as partes, maior será a tentação de um uso discricionário do poder e, conseqüentemente, mais viável se tornará a dependência. Por exemplo, se não for estabelecido um salário mínimo, nem houver apoio a quem está desempregado, um indivíduo pode ter de se sujeitar a trabalhar por um salário abaixo do nível de subsistência porque não está livre de dominação. Se numa relação conjugal, a esposa não trabalhar fora de casa, a saída da relação terá custos que tornam mais difícil qualquer eventual decisão nesse sentido.

Lovett, como acima referido, recupera com muita argúcia o ideal do liberalismo político clássico emergente no século XVII que definia a liberdade como liberdade de não ser dominado, de não estar submetido à vontade de outrem. Reconhece que a liberdade de dominação é um bem importante, imprescindível para o florescimento do ser humano. Sem ela, uma pessoa ou grupo pode ser indiretamente explorado, prestando bens e serviços ao dominador; a sua autoestima será baixa; a sua liberdade de pensamento e de expressão severamente atingida. A pessoa que não está livre de dominação pode procurar conseguir que quem a domina fique contente com ela e, então, é-lhe subserviente para evitar a terrível experiência da coerção e torna-se cúmplice da situação. Isto ocorre frequentemente nas relações conjugais, em que também há exploração indireta; a pessoa dominada encontra-se numa situação de permanente insegurança e incerteza, porque nem sequer conhece as regras do poder que sobre ela se abate.

Conseqüentemente, o justo consistirá na promoção desse bem maior que é o estar livre de dominação. Defender que a justiça consiste fundamentalmente na promoção da “liberdade de dominação” não implica, todavia, a rejeição dos objetivos distributivos que impregnam o paradigma distributivo, porque a dominação é estimulada pelas desigualdades económicas e sociais que funcionam em simultâneo como consequência e causa, reforçando-se reciprocamente; “as desigualdade socioeconómicas e a pobreza são injustas porque e na medida em que compelem

peças dotadas de razoabilidade a negociarem a sua ‘liberdade de dominação’, a fim de satisfazerem as ‘necessidades básicas’”¹¹⁷.

Todavia, há várias maneiras de pensar estratégias que visem objetivos distributivos a fim de minimizar a dominação. Lovett considera que pode ser útil regular determinados núcleos onde a dominação ocorre, com maior frequência, como a família e as empresas, embora não resolva o problema. Por outro lado, satisfazer as necessidades básicas das pessoas através de um tipo de estado de bem-estar social implica excessiva burocracia e comporta o risco de se substituir uma dominação por outra. Assim, a solução que ele propõe, e que já tinha sido sugerida por Van Parijs em 2000¹¹⁸, é atribuir às pessoas, a todas indiscriminadamente, um rendimento básico garantido (UBI - *Universal Basic Income*) que pode ser, por exemplo, em dinheiro e em vales para serviços como educação e saúde, ou pode corresponder a descontos no imposto de rendimento (das pessoas que o têm). A atribuição do UBI evita que inúmeras pessoas sejam coagidas a sacrificar a liberdade de dominação à necessidade de garantir a sobrevivência.

Claro que Lovett não advoga que se obrigue as pessoas a saírem de relações de dominação porque o objetivo da JMD é ajudá-las a evitarem a dominação, se o desejarem. Pretende assim responder ao argumento de todos os que, influenciados pelas ideias liberais, entendem que pretender que uma pessoa saia de uma situação de dominação é paternalizá-la, com o convencimento abusivo de que alguém, que não ela própria, sabe o que lhe convém. Mas Lovett entende que se devem criar condições que permitam que as pessoas saiam dessas relações, se assim o desejarem, sendo ainda importante perceber o que as leva a entrarem e a permanecerem nelas e agir a esse nível.

Lovett conclui a apresentação da sua proposta formulando votos para que os leitores se sintam estimulados a considerá-la digna de exploração e de desenvolvimento.

Em síntese, pode dizer-se que uma ideia de justiça que se propõe como objetivo eliminar, na medida do possível, a dominação/opressão, que se propõe promover a

¹¹⁷ TL do inglês: “(...) socioeconomic inequality and poverty are unjust because and to the extent that they compel reasonable people to trade away their freedom from domination in order to meet basic needs.” (*Idem*: 827)

¹¹⁸ Van Parijs apresentou esta ideia em “Basic Income for All” num artigo publicado na *Boston Review* em outubro/novembro de 2000.

liberdade de não ser dominado, aplica-se praticamente a todas as situações reconhecidamente injustas. A pobreza, mas também o racismo, o sexismo e outros “ismos”, bem como o fenómeno generalizado da exploração configuram situações de dominação/opressão. Em todas estas situações temos pessoas ou grupos que não estão livres de dominação, em todas temos outras pessoas ou grupos que tiram vantagem dessas situações, mesmo que não o reconheçam ou disso não se apercebam. Em todas encontramos, se estivermos atentos, o efeito de um uso arbitrário do poder, um poder difuso que perpassa a sociedade, que se encontra embebido nas instituições, nos costumes, na própria linguagem e que exige, para ser identificado, uma visão dos fenómenos a nível macro. Além disso, para além de todos estes aspetos, a dominação, pelo impacto que tem na autoestima, leva a pessoa a desistir de si mesma e, por tal motivo, é intrinsecamente injusta.

Observações finais

Penso ter conseguido estabelecer alguns pontos sobre o problema da injustiça que passo a enunciar:

As teorias liberais de justiça que integram o paradigma distributivo focam-se nas diferenças entre os indivíduos e tendem a atribuir as desigualdades sociais injustas a essas diferenças. Todavia, não se pode estabelecer qualquer relação de causalidade entre diferenças individuais e injustiça porque não há injustiça em umas pessoas serem mais inteligentes do que outras, ou mais fortes, mais talentosas ou criativas. Logo, não se pode atribuir a injustiça a diferenças individuais; isto é, não se pode dizer que há injustiça porque uns são “melhores” do que outros. As diferenças individuais podem e são exploradas por alguns em seu próprio benefício e aí surge a injustiça. A injustiça, sendo relacional, implica o exercício do poder de umas pessoas sobre outras para delas tirarem qualquer vantagem.

A injustiça também não é infortúnio; este corresponde a uma inevitabilidade, para aquela é possível encontrar um agente ou uma ‘agência’ às quais se pode atribuir responsabilidade. A injustiça não é um fenómeno natural é um fenómeno social, e, como todos os fenómenos sociais, depende da forma como as sociedades se organizaram e organizam.

A injustiça pode definir-se como domínio e opressão exercidos por umas pessoas ou grupos sobre outras que a sofrem. Para se resolver o problema da injustiça social tem de encarar-se de frente o problema do poder e do seu exercício opressivo, é ele que está no cerne da injustiça.

Os pontos, acima enunciados atingem de uma maneira ou de outra o paradigma distributivo. Este apela às diferenças individuais para explicar a injustiça, complementa esse apelo com a invocação dos conceitos de sorte e de azar, confundindo assim injustiça com infortúnio que desse modo é naturalizada. O paradigma distributivo negligencia as relações de poder e o papel das instâncias do poder na promoção da injustiça. Ignora a genealogia da injustiça e nesta o papel desempenhado pela instituição estatal no fortalecimento e manutenção dos privilégios de poucos e do sofrimento de muitos.

Neste contexto, o paradigma distributivo encontra dificuldade em propor um guia de ação para pôr cobro, pelo menos na medida do possível, à injustiça e pode mesmo dizer-se que elabora um discurso com uma função ideológica, independentemente dos seus proponentes estarem ou não conscientes dessa função. Nessa sua vertente, permite que se esqueça que a injustiça tem agentes, e, ao focar-se em fatores conjunturais em que ela ocorre, secundariza a sua estrutura.

Daí que as propostas alternativas de colocar o foco de uma teoria de justiça no domínio/opressão pareçam ser mais corretas, e frutuosas, a merecerem exploração, aprofundamento e desenvolvimento.

Capítulo 3 - Tensão entre Liberdade e Igualdade

Neste capítulo abordo os conceitos de liberdade e de igualdade. O objetivo é mostrar como e por que ocorreu a atribuição de um estatuto de primazia à liberdade sobre a igualdade e que consequências daí decorreram em termos de justiça social.

Começo por clarificar os conceitos para precisar os sentidos que temos em mente quando são referidos. De seguida procuro fazer o seu enquadramento histórico - como evoluíram e se fixaram - e debato a relação que no decurso desse processo se estabeleceu entre eles. Num terceiro momento mostro como o paradigma distributivo, malgrado alguma preocupação igualitária, acabou por avalizar e abraçar a primazia da liberdade sobre a igualdade.

Clarificação concetual

Liberdade e igualdade são princípios normativos que nos ajudam a pensar os indivíduos e a as relações sociais; exprimem valores que prezamos e ocupam um lugar de relevo em qualquer teoria de justiça social. Em relação a estes dois princípios, desde já, precisa dizer-se que, para se poder debater a questão, é necessário rejeitar a atribuição de um sentido abstrato e absoluto tanto a um como a outro: não é pensável a existência de liberdade absoluta nem tão pouco de igualdade absoluta.

A liberdade corresponde a uma aspiração do ser humano, que pretende evitar constrangimentos e amarras de qualquer ordem para conseguir prosseguir os seus objetivos. A igualdade entre os seres humanos aparece como um ideal, uma miragem que a realidade tem dificuldade em corroborar: não há duas pessoas iguais e por todo o lado impera a diferença, a diversidade, a dissemelhança. Todavia, algo nos aproxima que pressentimos ser importante e digno de ser preservado, por isso perseguimos esse ideal que implica o acesso de todos a bens considerados unanimemente valiosos para a realização da pessoa humana e para a eliminação das desvantagens injustas. Talvez se possa dizer que a liberdade se inscreve num registo mais egoísta da natureza humana, enquanto a preocupação com a igualdade parece responder a um anseio mais altruísta e generoso.

Os conceitos de liberdade e de igualdade são dotados de alguma ambiguidade e pressupõem uma qualquer determinação para serem entendidos. Desse modo, a questão que se pode colocar acerca do primeiro será: liberdade de quê e para quê? O segundo exige que perguntemos: igualdade em quê? Quer dizer, exige que precisemos o critério que vamos utilizar para avaliar a igualdade, demarcando assim campos específicos em que vai ser aplicada.

Sobre o conceito de igualdade

Começemos pela igualdade e começemos por dizer como não deve ser entendida: a igualdade não é identidade, não é uniformidade, não é um estilo de vida que todos partilham; tem de reconhecer diferentes estilos de vida, diferentes experiências e escolhas pessoais.

A igualdade é uma relação entre dois ou mais seres; no caso que estamos a analisar, é uma relação entre os seres humanos, de acordo com a qual se procura aproximar esses seres no sentido de os tornar semelhantes num determinado aspeto. O fundamento para essa aproximação reside no facto de se partir do pressuposto de que já possuem uma igualdade básica comum: são iguais naquilo que é essencial, a sua humanidade e dignidade que lhe é inerente. Mas reconhece-se que essa igualdade básica e essencial, para ser efetivamente assegurada, requer a equalização em um ou em vários outros domínios. Quer dizer, não basta proclamar enfaticamente que os seres humanos são iguais porque essa proclamação é demasiado abstrata para ser operatória; por isso, tem-se feito um esforço no sentido de identificar os tipos de igualdade que concorrem para a preservar.

Esse esforço desenrolou-se a partir da época moderna em várias regiões do mundo ocidental, particularmente na Europa e América do Norte e identificou alguns tipos de igualdade relevantes: igualdade perante a lei, igualdade política, igualdade social e igualdade económica.

A igualdade perante a lei requer que as leis sejam as mesmas para todas as pessoas sujeitas a uma mesma jurisdição. Desse modo, um juiz, quando avalia uma infração, não pode julgar uns de uma maneira e outros de outra, tem de ser imparcial; o que implica que as pessoas não podem ser discriminadas nem ter tratamento diferenciado em função, por exemplo, da sua riqueza, raça, sexo ou estatuto social.

A igualdade perante a lei é uma conquista civilizacional; tempos houve em que não era reconhecida e as exceções constituíam a regra, em função de vicissitudes várias. Ainda hoje, em diferentes zonas do planeta continua a não ser respeitada, através de estratagemas vários e de regulamentos específicos que distorcem o princípio, embora não o confrontem diretamente. É também do conhecimento corrente que, perante uma mesma infração, aquele que dispuser de advogados competentes, de dinheiro para interpor recursos, etc. terá possibilidades muito diferentes daquele a quem falem esses meios, pelo que apresenta um valor instrumental e circunstâncias há em que pode tornar-se problemática. De qualquer modo a sua relevância continua indiscutível e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, no seu artigo 7.º, estipula que “Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual protecção da lei. Todos têm direito a protecção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação”¹¹⁹.

A igualdade política significa que todas as pessoas têm os mesmos direitos políticos, nomeadamente o de elegerem representantes e de serem eleitos para cargos políticos. Mais uma vez estamos perante uma conquista civilizacional. Mesmo no Ocidente e na época moderna, tal igualdade não era reconhecida: inicialmente, os regimes liberais negavam o direito de voto às mulheres e a todos aqueles que, embora pertencendo ao sexo masculino, não fossem proprietários; portanto só reconhecia esse direito a uma minoria que gozava já de alguma igualdade económica e social. Hoje, todavia, nas democracias liberais, entende-se que a igualdade política está cumprida e, portanto, a democracia (política), se (1) todos os adultos tiverem direito de voto; (2) se houver eleições periódicas devidamente regulamentadas e (3) se existir mais do que um partido concorrente. Claro que este tipo de igualdade, mesmo se universal, não sendo acautelados outros aspetos, pode ser reduzida a uma mera formalidade. Por isso se compreendem as palavras de Norman Daniels quando afirma que “o sufrágio universal garante, tanto aos ricos como aos pobres, idênticos direitos de voto. Mas os ricos têm

¹¹⁹ Ironizando sobre o formalismo da igualdade perante a lei, Anatole France escreveu: “A lei, na sua igualdade majestática, proíbe tanto o rico como o pobre de viverem debaixo das pontes”. Esta ‘boutade’ ilustra o quanto a igualdade perante a lei pode passar ao lado da justiça, porque afinal só fornece o enquadramento formal necessário, mas não suficiente, para que as pessoas sejam tratadas de forma justa. Mesmo assim, em 2009 ainda permitiu à polícia da Florida nos Estados Unidos justificar a expulsão dos vagabundos dos passeios públicos, alegando não estar a proceder a qualquer discriminação, pois faria o mesmo se por lá vadiassem os ricos.

mais capacidade do que os pobres para selecionarem candidatos, influenciarem a opinião pública e influenciarem aqueles que forem eleitos”¹²⁰. De facto, é do conhecimento corrente que, praticamente em todos os países, as campanhas políticas são extremamente dispendiosas e só os ricos ou os muito ricos têm dinheiro ou apoios financeiros de certos grupos para se fazerem eleger.

A igualdade social pressupõe que a sociedade não tenha uma estrutura hierárquica formalizada, não haja superiores e inferiores, e que todos gozem dos mesmos direitos socialmente reconhecidos, não sendo a vida de uns mais importante que a de outros.

Este tipo de igualdade pressupõe, como primeiro passo, a abolição de classes sociais com estatuto específico e, nesse aspeto, foi conseguida com a Revolução Francesa, mas apenas ocorreu no plano formal; um pouco por toda a parte, têm-se mantido as hierarquias, embora não reconhecidas juridicamente e consideradas politicamente incorretas pela retórica oficial. Thomas Piketty em *O Capital no Século XXI* lembra que, mesmo tendo sido abolidos os privilégios de classe em França em 1789 e, em certo sentido, mantidos no Reino Unido, mesmo depois da Revolução de 1688, tal não contribuiu para uma verdadeira igualização social porque a concentração dos patrimónios, um século depois (fins do século XIX), era quase tão extrema num país como no outro. (cf. T. Piketty, 2014: 54). De qualquer modo, o objetivo da igualdade social é dismantelar ou domesticar a hierarquia social, aspeto extremamente relevante que não tem diretamente a ver com a igualdade económica, embora lhe esteja ligada.

Quando falamos em igualdade social queremos significar que as pessoas dispõem de recursos e de posições sociais que não as distanciam umas das outras; que não há uma elite que tem tudo – dinheiro, prestígio, influência - e outros, a vasta maioria, que têm pouco ou nada, desde logo qualquer capacidade de participação efetiva nas decisões importantes para a vida social.

A igualdade económica pressupõe que, em princípio, haja uma repartição igualitária dos bens materiais, tendo de se justificar os casos em que tal não acontece.

¹²⁰ TL do inglês: “(...) universal suffrage grants the wealthy and the poor identical voting rights. But the wealthy have more ability than the poor to select candidates, to influence public opinion, and to influence elected officials.” (N. Daniels, 1989: 256)

Este tipo de igualdade foi defendido por alguns pensadores visionários.¹²¹ Contudo, até hoje, está longe de ser cumprido; todavia, continua a constituir um ideal forte, e o objetivo das sociedades que se pretendam mais justas terá de ser o de eliminar progressivamente os níveis mais severos de desigualdade.

Por uma questão prudencial, mas também de sustentabilidade da sociedade, tem-se entendido a igualdade económica em termos básicos, não só como igualdade de oportunidade de acesso a bens fundamentais, como, mais recentemente, em termos de garantia a todas as pessoas de um mínimo de recursos indispensáveis à própria sobrevivência. O “Rendimento Universal Básico” - Universal Basic Income UBI - é hoje uma proposta que pensadores como Philip Van Parijs e Frank Lovett apresentam e que governos, como o da Finlândia, de modo tímido, procuram ensaiar.

A atribuição de um rendimento básico a todas as pessoas - desde as mais ricas às mais pobres - teria como vantagem contribuir para a valorização do trabalho, que tem vindo a ser progressivamente depreciado no modo capitalista de produção; fenómeno esse que, com a quarta revolução industrial em curso - a da robotização - corre o risco de se acentuar, se nada for feito, aumentando ainda mais os níveis de pobreza, mesmo nos países desenvolvidos.

Uma igualdade económica rígida está fora de questão porque, tanto quanto nos é dado observar, não se encontram reunidas condições mínimas para que seja assegurada; desde logo se, por hipótese, a riqueza existente num dado momento fosse distribuída igualitariamente, por um lado, não haveria estímulo para criar mais riqueza e, por outro, alguns conseguiriam manter o seu quinhão, enquanto outros o desbaratariam rapidamente, restabelecendo-se assim a desigualdade. Todavia, embora estas previsões sejam bastante plausíveis, tal não impede que se considere negativa a concentração de riqueza nas mãos de uma minoria e de conseqüentemente se continuar a perseguir um ideal igualitário, entendido no sentido de uma igualdade básica de riqueza, rendimento e oportunidades.

¹²¹ Gracchus Babeuf, um visionário, no “Manifesto dos Iguais”, em 1796, proclamava que a igualdade era “uma promessa da natureza, primeira necessidade do homem e elemento essencial de toda a associação legítima”.

Importa ainda perceber que, para além da exigência de um nível básico de igualdade económica, o princípio requer a diminuição das desigualdades extremas que caracterizam as sociedades contemporâneas, nomeadamente nos países desenvolvidos do Ocidente, como é o caso dos Estados Unidos. Esta demanda contraria desde logo a “tese da suficiência”, segundo a qual o que importa é que todos tenham o suficiente, reforçada por certa tendência no sentido de desvalorizar a igualdade económica, considerando que esta, em si mesma, não é injusta. Contudo, é necessário fazer duas ressalvas - uma espécie de *provisio* lockeano - por um lado, será preciso advertir que a desigualdade económica não pode atingir níveis desmesurados que comprometam os outros tipos de igualdade; por outro, não se deve aceitar que decorra de vantagens injustas ligadas a um sistema de herança e/ou a um sistema fiscal, que sejam completamente insensíveis a ideais de justiça¹²², não se devendo esquecer a advertência de Erik Wright para o facto de que as desigualdades que afetem as gerações atuais têm necessariamente repercussão na desigualdade de oportunidades das gerações vindouras (cf. E. Wright, 2000: 144).

A enumeração dos patamares de igualdade, acima identificados, permite perceber como o problema da realização da igualdade se vai tornando mais difícil quando se avança de um patamar para outro. Aparentemente não será problemático cumprir e fazer respeitar a igualdade perante a lei, bastando para tal seguir as regras instituídas. Mas, mesmo a este nível, como as regras são suscetíveis de interpretações e aplicações diversas, pode antever-se a possibilidade de uns serem favorecidos e outros prejudicados. O problema complica-se com a igualdade política e com a igualdade social e adquire uma dimensão de complexidade extrema com a igualdade económica. Todavia, se excetuarmos esta última que é mensurável, objetivamente escrutinável, e possuiu um conteúdo substantivo, desde logo se percebe que os outros tipos de igualdade podem correr o risco de não ultrapassarem o estágio de formalidade, porque não basta que as pessoas sejam iguais no sentido em que, por exemplo, todas têm os

¹²² Toda a desigualdade que conduza a um fosso entre pobres e ricos é sempre injusta, independentemente do rendimento disponível para uns e para outros, porque o desenvolvimento de uma sociedade é relativo e, obviamente, se uns têm muito mais do que outros, isso significa logo à partida que as potencialidades desses outros ficam limitadas. Isto permite compreender quão pouco relevante é a alegação de que não há problema com os pobres dos países ricos porque mesmo assim eles se encontram em muito melhor situação do que os pobres ou mesmo os “remediados” de outros países.

mesmos direitos, também devem encontrar condições que lhes permitam gozar efetivamente esses direitos.

Sobre o conceito de liberdade

O conceito de liberdade, antes da época moderna, foi abordado apenas por alguns poucos filósofos, de forma superficial e meramente episódica, pelo que vou dispensar a sua referência e optar por realçar o momento da construção do chamado “conceito liberal de liberdade” que é aquele com o qual ainda hoje temos de lidar.

As bases do conceito liberal de liberdade foram estabelecidas, no *Leviathan* (1651), por Thomas Hobbes que o ligou a dois outros conceitos, o de “poder” e o de “não interferência”. Para Hobbes só é livre quem tem o poder de escolher um determinado curso de ação e, em simultâneo, não encontra interferência de agentes externos que o impeçam ou constriam no exercício desse poder:

“Por Liberdade entende-se, de acordo com a própria significação da palavra, a ausência de impedimentos externos, os quais podem reduzir em parte o poder de um homem para fazer o que quer fazer; mas não podem evitar que ele use o poder que lhe resta, de acordo com o que o seu juízo e razão lhe aconselharem.”¹²³

Esta caracterização é pertinente porque, de facto, sempre que falamos em liberdade, associamos-lhe o conceito de “poder”: ser livre é poder fazer isto ou aquilo... desde seguir ou não seguir um determinado credo religioso, frequentar um ramo de estudos, escolher uma profissão, etc., etc. E associamos-lhe ainda a ideia de ausência de obstáculos ou impedimentos, levantados por agentes externos.

Hobbes acrescenta ainda outro elemento à sua caracterização: para se reconhecer que existe qualquer ameaça à liberdade, não basta que a capacidade de interferência exista, ela tem de ser efetivamente exercida. Esta adenda já parece mais problemática, porque hoje temos a noção de que a simples existência de qualquer capacidade de

¹²³ TL do inglês: “By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: which impediments, may off take away part of a man’s power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgment, and reason shall dictate to him.” (T. Hobbes, 1839: 116)

interferência - suscetível de ser exercida a qualquer momento - é suficiente para bloquear a ação do agente; assim funcionam, em muitos casos, através de violência simbólica, os sistemas opressivos de relações interindividuais ou intergrupais.

Na sequência de Hobbes, John Locke já acrescenta à ideia de força externa impeditiva a ideia de coerção, que implica não só ameaça direta, mas também o temor das consequências, por si suficiente para bloquear a ação. Também reconhece a necessidade da lei para haver liberdade e, portanto, a compatibilidade entre ambas:

“(...) o fim da lei não é para abolir ou restringir, mas para conservar e ampliar a liberdade. (...) aonde não há lei não há liberdade, porque a liberdade deve estar isenta da restrição e violência dos outros; o que não pode acontecer onde não há lei. A liberdade, porém, não é, como nos dizem, uma permissão para todo o homem fazer o que lhe agrada (...) mas sim a permissão de dispor e regular segundo o seu desejo a sua pessoa, ações, possessões e toda a sua propriedade, dentro dos limites daquelas leis a que ele está sujeito e não estar sujeito à vontade arbitrária de outro, mas seguir livremente a sua própria.”¹²⁴

Quer dizer, Locke reconhece que a liberdade, no sentido de liberdades civis, não se identifica com a liberdade natural do estado de natureza e têm de ser enquadrada e limitada por mecanismos regulatórios que a garantam e disciplinem, mecanismos esses a que as pessoas deram o seu consentimento. De qualquer modo, embora a liberdade implique que a pessoa não se submeta à vontade arbitrária de outros, como o seu exercício se repercute sobre os outros, é preciso levar em conta os interesses legítimos destes e não apenas os próprios.

A insistência nos limites da liberdade individual mantém-se com Stuart Mill que, em *On Liberty* considera que a liberdade de cada um termina onde começa a liberdade dos outros:

“A única liberdade que merece tal nome é a da *procura do nosso próprio bem* à nossa maneira, desde que não tentemos privar os outros do seu, ou impedir os seus esforços para o obter (...). A humanidade ganha mais em suportar que

¹²⁴ J. Locke 1999: 65.

cada um viva como lhe parece bem do que em compelir cada um a viver como parece bem aos restantes.”¹²⁵

Para J. Stuart Mill, ser livre é poder perseguir um determinado projeto de vida que se considera desejável, desde que se reconheça idêntica liberdade aos outros e, nesse aspeto, a tolerância recíproca será uma virtude capital. Mill tem a clara noção de que a liberdade tem de ser para todos e de que não pode aceitar paternalismos de qualquer espécie.

A conceção de liberdade, que até aqui referimos, hoje conhecida por liberdade em sentido negativo, foi retomada em meados do século XX, por Isaiah Berlin, autor de referência nesta matéria, que em “Two Concepts of Liberty” a define nestes termos:

“Diz-se normalmente que sou livre na medida em que nenhum homem ou corpo de homens interfere com a minha atividade (...). Se sou impedido por outros de fazer aquilo que, de outro modo, poderia fazer, nesse ponto eu não sou livre; e, se essa área é reduzida por outros homens para além de um certo nível, posso ser descrito como estando a ser coagido, ou talvez, escravizado.”¹²⁶

Na sequência dos pensadores anteriores, Berlin considera que uma pessoa é livre se não encontrar constrangimentos externos, configurados em outra ou outras pessoas que a impeçam de fazer aquilo que pretende fazer: empreender uma viagem; escolher uma profissão; exprimir uma opinião política; seguir ou não uma religião, etc. etc., são exemplos que ilustram este sentido conferido à liberdade.

Todavia, Berlin está consciente de que a liberdade negativa pode induzir alguns a pensarem que esta deve ser irrestrita para todos, “tanto para tigres como para cordeiros”, mesmo conhecendo-se o risco de com ela se permitir que os primeiros devorem os segundos. Por isso considera que a liberdade em sentido negativo, embora

¹²⁵ TL do inglês: “The only freedom which deserves the name, is that of *pursuing our own good* in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it. (...) Mankind are greater gainers by suffering each other to live as seems good to themselves, than by compelling each to live as seems good to the rest.” (J. Mill, 1863: 16)

¹²⁶ TL do inglês: “I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes with my activity. (...). If I am prevented by others from doing what I could otherwise do, I am to that degree unfree; and if this area is contracted by other men beyond a certain minimum, I can be described as being coerced, or, it may be, enslaved.” (I. Berlin, 1969: 122)

proteja o indivíduo, tem de ser garantida a todos e não apenas a alguns porque “se a liberdade individual é um fim último para os seres humanos, ninguém deve ser privado dela por outros; e ainda menos alguns a devem gozar a expensas dos outros”¹²⁷. É preciso acautelar que a liberdade dos indivíduos não funcione como um jogo de soma zero, em que quanto maior for a liberdade de uns, menor será, na mesma escala, a de outros.

Berlin apresenta um segundo conceito de liberdade, a liberdade em sentido positivo:

“O sentido positivo da palavra liberdade deriva do desejo por parte do indivíduo de ser o seu próprio dono. Desejo que a minha vida e decisões dependam de mim, não de forças externas de qualquer tipo. Desejo ser o instrumento de mim mesmo, não dos atos de vontade de outro. Desejo ser um sujeito não um objeto. Ser movido pela razão por propósitos conscientes que são meus, não por causas que me afetam, por assim dizer, do exterior.”¹²⁸

Berlin, todavia, teme que esta concepção de liberdade possa conduzir uma pessoa, ou um grupo, a pensar que sabe o que convém aos outros¹²⁹, permitindo que em seu nome se cometam os maiores atentados à própria liberdade, ao “impor” determinados comportamentos aos indivíduos sob a alegação de que são esses que lhes convêm. Esta concepção de liberdade pressuporia que há um modo específico de se ser livre, um modelo que se torna normativo e que, nesse sentido “obriga” os outros à conformidade. Este princípio, segundo Berlin, pressupõe que se pode decidir o que é bom para o indivíduo e conseqüentemente obrigá-lo a aderir, para seu próprio bem. Por isso rejeita este segundo sentido de liberdade.

¹²⁷ TL do inglês: “... if individual liberty is an ultimate end for human beings, none should be deprived of it by others; least of all that some should enjoy it at the expense of others.” (*Idem*: 125)

¹²⁸ TL do inglês: “The ‘positive’ sense of the word ‘liberty’ derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men’s acts of will. I wish to be a subject, not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside.” (*Idem*: 131)

¹²⁹ Esta reserva de Isaiah Berlin relativamente à liberdade em sentido positivo pode ter sido condicionada pela experiência traumatizante pela qual ele e a família passaram na primeira metade do século XX, ligada à emergência dos regimes totalitários, primeiro da União Soviética de onde a família fugiu e depois do nazismo, que ceifou a vida de vários dos seus membros.

Contudo, embora a experiência histórica dos regimes totalitários que dominaram a Europa em boa parte do século XX possa explicar algumas reservas em relação a este conceito de liberdade, o argumento contra ele reveste uma forma falaciosa porque se foca nas consequências da admissão da tese e não na tese em si mesma. Além disso, permite esquecer que uma liberdade definida em termos de ausência de constrangimentos externos está longe de garantir o exercício efetivo da liberdade para fazer as opções que se considerem valiosas.

Em síntese, podemos dizer que as referências até aqui apresentadas, incluindo a de Berlin, configuram uma concepção de liberdade que se inscreve na tradição do pensamento liberal e que se pode condensar nos seguintes termos:

1. A liberdade é um poder que um indivíduo tem de seguir um determinado curso de ação;
2. Supõe a não interferência de agentes externos que não obstaculizem o exercício desse poder;
3. A liberdade de cada um tem de conviver com a igual liberdade dos outros;
4. A liberdade implica necessariamente restrições e regulamentações.

Neste conceito liberal de liberdade, há um aspeto que merece particular reparo: a redução da “não interferência” à “não interferência de agentes externos”. Essa redução ignora que os impedimentos podem não decorrer diretamente da interferência de agentes externos, mas da inexistência de condições materiais ou outras, ou até de bloqueios internos - internalização de normas - que não permitam que a liberdade seja efetivamente exercida. Com esta redução assume-se que se é livre ou não, independentemente do contexto no qual a vida dos indivíduos se enquadra; numa palavra, separa-se a liberdade das condições que a tornam possível.

Esta será a principal objeção que se poderá fazer ao conceito liberal de liberdade. Mas também se deverá dizer que este mesmo conceito, na medida em que exige liberdade para todos, para ser coerente e evitar contradição interna, não deveria separar a liberdade das condições que a tornam possível e conseqüentemente não parece compatível com a defesa de um Estado mínimo, não interventivo, porque, como o

sociólogo britânico Paul Spicker realça “se somos iguais no nosso direito de liberdade, parece daí seguir-se que são legítimos certos passos no sentido de prevenir desvantagem a esse respeito”¹³⁰. Ora esta objeção não foi oportunamente considerada nem foram tiradas as ilações que o conceito logicamente comporta e a tendência dominante foi a de reduzir a liberdade à ausência de constrangimentos externos.

Liberdade e igualdade - conflito ou complementaridade?

Considerando que, como acabamos de observar, os pensadores liberais omitiram a referência e o aprofundamento das condições económicas, sociais e até culturais que se encontram a montante do exercício da liberdade, é plausível concluir que eles abriram caminho para a percepção de alguma tensão e até conflito entre este princípio e o da igualdade.

Este conflito foi resolvido, pelo menos até ao momento, no sentido da priorização da liberdade, entendida como um valor superior à igualdade. Compreendemos esta priorização, se percebermos os mecanismos que conduzem a que uma determinada ideia se torne dominante. Ironicamente, ninguém melhor do que o liberal J. Stuart Mill para nos iniciar nestes meandros:

“Sempre que há uma classe ascendente, a moralidade do país depende em boa medida dos seus interesses de classe e dos seus sentimentos de superioridade de classe. A moralidade entre espartanos e hilotas, entre donos das plantações e negros, entre príncipes e súbditos, entre nobres e camponeses, entre homens e mulheres, tem sido na maior parte dos casos uma criação desses interesses e sentimentos de classe: e os sentimentos assim gerados reagem por sua vez sobre os sentimentos morais dos membros da classe ascendente, nas suas relações entre eles.”¹³¹

¹³⁰ TL do inglês: “if we are equal in our right to freedom, it seems to follow that steps to prevent disadvantage in this respect are legitimate.” (P. Spicker, 1985: 207)

¹³¹ TL do inglês: “Wherever there is an ascendant class, a large portion of the morality of the country emanates from its class interests, and its feelings of class superiority. The morality between Spartans and Helots, between planters and negroes, between princes and subjects, between nobles and roturiers, between men and women, has been for the most part the creation of these class interests and feelings: and the sentiments thus generated react in turn upon the moral feelings of the members of the ascendant class, in their relations among themselves.” (J. Mill, 1863: 10-11)

De facto, defender que a liberdade goza de prioridade sobre a igualdade favorece aqueles que, a todos os níveis, detém maior poder, para os quais, sem sombra de dúvida, a liberdade é importante, mas a igualdade é vista com desconfiança; portanto, tudo fazem para defender, aos mais diversos níveis, a primeira e para desvalorizarem, aos mais diversos níveis, a segunda: eles querem ser livres, mas não querem ser iguais, nada tem a ganhar com a igualdade. Isto é, não veem qualquer problema em defender a liberdade porque afinal sabem que esta só funcionaria para todos, se os recursos económicos estivessem igualitariamente distribuídos; mas é bastante óbvio que, se estivessem igualitariamente distribuídos, eles perderiam o estatuto de mais favorecidos, o que contraria os seus interesses. Claro que esta ideia, como convém ao funcionamento da ideologia, é apresentada sob a capa de igual liberdade para todos, quando se sabe à partida que, para ser exercida, se exigem condições que nem todos têm.

Por outro lado, há aspetos relacionados com a própria natureza dos conceitos e das realidades a que correspondem que explicam esta prioridade. Senão vejamos, a ideia de liberdade corresponde a uma aspiração natural do ser humano; já o anseio de igualdade é algo que o ser humano constrói quando começa a manifestar preocupações éticas, o que, como sabemos, ocorre tardiamente na história da humanidade. A liberdade é intuitiva, a igualdade é contraintuitiva e o que é contraintuitivo encontra sempre mais dificuldade em se impor e requer uma elaboração intelectual a que nem todos têm acesso (lembremos como foi difícil, em plena época moderna, desalojar a hipótese intuitiva geocêntrica e substituí-la pela hipótese contraintuitiva heliocêntrica). A isto acresce o facto de o ideal igualitário, ao pressupor virtudes como a solidariedade e a generosidade, não conviver pacificamente com o *ethos* individualista que tem dominado as nossas sociedades.

Assim, dada a natureza destes dois conceitos é mais fácil apresentar argumentos persuasivos a favor da liberdade do que a favor da igualdade. Os primeiros são facilmente perceptíveis e retoricamente apelativos; conjugam-se harmoniosamente com uma ontologia social individualista, e parecem ser corroborados pela ideia de ser humano como animal competitivo - o famoso “homem lobo do homem”. É bastante óbvio que esse animal competitivo busca sempre superiorizar-se e dominar o outro, é essa aparentemente a nossa estrutura básica enquanto primatas. A antropologia e a história parecem confirmar esta visão: desde sempre as sociedades humanas foram profundamente desiguais e tenderam a construir extratos em que uns são percebidos

como superiores e outros como inferiores; depois, através da cultura e suas instituições, bem como da organização económica, social e política tenderam a naturalizar essas diferenças sociais. De resto, não são apenas as sociedades que são construídas na base da desigualdade, também as diferenças entre países e até entre civilizações são percebidas sob essa ótica. Se lembrarmos os tempos áureos da colonização, vemos como os conquistadores trataram as populações indígenas e como fabricaram argumentos para as considerarem inferiores e, a partir daí, legitimarem a exploração.

Evidenciadas as razões que tornam mais apelativo o ideal de liberdade, mas admitida também a necessidade de não se ignorarem as condições económicas e sociais em que cada um a pode exercer, vou alegar que tem de se aceitar a complementaridade entre os dois princípios, isto é, tem de se aceitar que é necessário assegurar um patamar de igualdade sem o qual a liberdade será apenas para alguns, o que, a acontecer, constituirá uma contradição nos termos, porque “liberdade para alguns” não é liberdade, é privilégio.

Alguns argumentos pelo exemplo permitem corroborar esta alegação. Liberdades fundamentais, como a liberdade de expressão; de escolha da profissão; de propriedade privada; liberdade religiosa; liberdade de escolha de um candidato político, e a própria liberdade de contrato, todas envolvem necessariamente a igualdade:

- O exercício da liberdade de expressão supõe sujeitos informados, capazes de verbalizarem e de argumentarem, o que requer que esses sujeitos tenham tido igualdade de oportunidades no acesso ao ensino e à educação. Se tal não aconteceu, a liberdade de expressão será apenas para alguns - aqueles que adquiriram os instrumentos fundamentais para a exercerem.
- Do mesmo modo, a liberdade de escolha da profissão depende deste tipo de igualdade porque uma pessoa pode querer ser médica, diplomata ou gestora de empresa, mas, mesmo não existindo qualquer impedimento externo, se não tiver tido oportunidade de desenvolver as capacidades requeridas, não o conseguirá, e estas não podem ser isoladas de condições materiais de vária ordem.
- A liberdade religiosa só é viável se existir igualdade perante a lei, a qual prevê a eliminação de tratamento discriminatório. Se a pessoa perceber que será socialmente penalizada por aderir a um sistema de crenças diferente das tradicionalmente aceites, é óbvio que a sua liberdade neste domínio será posta em causa.

- A liberdade para escolher um candidato que se considere mais competente para um determinado cargo político pressupõe igualdade política e esta só faz sentido se houver um patamar razoável de igualdade económica que não permita que uns dominem e oprimam outros, exercendo uma influência excessiva sobre estes.
- Para firmar um contrato que não seja desvantajoso a uma das partes, não pode haver grande desigualdade económica entre estas, se tal acontecer, o poder negocial é muito assimétrico e vai limitar a liberdade negocial de uma parte em relação à outra.
- Posso desejar ser proprietária, mas, para tal, não basta que exista a instituição da propriedade e que esta assegure a qualquer um o exercício dessa liberdade, tenho ainda de possuir recursos materiais que me permitam adquiri-la.

Podem multiplicar-se os exemplos e sempre se verá a relação íntima que existe entre liberdade e igualdade. Como já referimos, de entre as igualdades assinaladas, a económica, mesmo se a entendermos como limitada na sua amplitude, é aquela que alicerça as outras e lhes confere substantividade. Sem aquela e sem estas, as liberdades funcionam apenas para alguns e reduzem-se a meras formalidades para a maioria; Norman Daniels resume exemplarmente o que acaba de ser dito quando afirma, “a nossa experiência histórica (...) é que as desigualdades de riqueza e correspondentes desigualdades de poder tendem a produzir desigualdades de liberdade”¹³².

Por outro lado, facilmente se compreende que, embora a igualdade seja fundamental, a liberdade também o é, porque, sem ela, não há estímulo ao desenvolvimento e florescimento dos indivíduos e das sociedades humanas, para realizarem os projetos de vida que consideram mais valiosos. Por exemplo, a liberdade de expressão é particularmente valiosa porque é ela que permite o debate de ideias e o progresso no conhecimento que, de outro modo, ficaria seriamente comprometido.

Todavia, embora se reconheça a complementaridade entre os dois princípios, precisa dizer-se que, em termos de justiça social, a métrica da igualdade permite fazer comparações interpessoais, escolhendo determinados índices, por exemplo, o índice de escolaridade, de acesso a cuidados de saúde, de rendimento, etc. enquanto a liberdade

¹³² TL do inglês: “Our historical experience (...) is that inequalities of wealth and accompanying inequalities in powers tend to produce inequalities of liberty.” (N. Daniels, 1989: 256)

não pode ser tratada da mesma maneira, porque é um aspeto da situação das pessoas que não se presta a uma abordagem objetiva. Isto não implica ignorar a sua importância; implica sim investi-la de um sentido diferente e não a separar nunca das condições que a tornam possível. A existência dessas condições é porventura o melhor indício de que um “poder” existe e consegue resistir a eventuais “bloqueios”.

Liberdade e igualdade - Perspetiva histórica

A clarificação dos conceitos que acima se procurou fazer será agora complementada com uma abordagem histórica, mesmo se breve. Como sabemos, os conceitos têm uma história, uma genealogia, se assim se pode dizer, e conhecer essa história ajuda a compreender os sentidos que lhes são atribuídos e, no caso presente, ajuda a entender a conflitualidade que entre eles se veio a instalar.

Todavia, qualquer consideração sobre liberdade e igualdade que pretenda reconstituir o que, nas eras pré-modernas, se pensava sobre estes conceitos é tanto mais incerta quanto mais se recua no tempo, pelo que a sua história é extremamente difícil de reconstituir, há lacunas insuperáveis e só a especulação pode ajudar a preenchê-las. Por isso, face à óbvia escassez de dados, será feita apenas uma breve referência à era pré-moderna; a atenção centrar-se-á na época moderna já que o que sabemos por certo é que os dois conceitos, com a relevância que hoje ocupam no pensamento político-filosófico, a ela remontam, estando ligados à emergência dos regimes liberais no Ocidente.

É verosímil antecipar que, em eras mais remotas, a liberdade devia ser reconhecida como um valor por alguns membros da sociedade, sendo que os restantes tinham outro tipo de preocupações ligadas à necessidade de garantirem a sobrevivência que dependia de se “encostarem” aos poderosos, aos quais tinham de prestar obediência. A liberdade era vista como a condição de uns quantos que não precisavam trabalhar para viver e a escravatura ou servidão dos restantes era o seu natural corolário.

Se a liberdade implica um poder de escolher, percebemos bem que quanto menor for o poder da pessoa menor será a sua liberdade e também somos levados a concluir que, durante séculos, mesmo milénios, as escolhas, para a maior parte dos humanos, devem ter sido de tal modo limitadas que o problema mal se colocou.

Os regimes escravagistas da Antiguidade bem como os regimes de servidão da época feudal pressupunham ausência de liberdade para a maioria da população e mesmo

a minoria, que formalmente era livre, encontrava-se, ainda assim, na sujeição, mais ou menos benevolente, de monarcas, chefes militares, diretores religiosos ou simples *pater famílias*.

Se quisermos pontuar esta reflexão com alguns dados históricos, lembremos que, nas cidades-estado gregas mais antigas, o papel do Estado era mínimo e no “Oikos” - propriedade agrária detida por um senhor - o estatuto das pessoas era definido pela sua proximidade em relação a este, não pela sua liberdade:

“O sistema de recompensa do *Oikos* denuncia o escasso valor conferido à liberdade pelos gregos arcaicos. Na hierarquia, o status era definido em termos de proximidade em relação ao senhor. Um escravo podia ser recompensado, não com a libertação, mas com uma responsabilidade e independência crescentes, sendo movido para mais perto da família do senhor.”¹³³

Mais tarde, na Grécia clássica, no tempo de Sólon (século VI a.C.), pela primeira vez desde que há registo, houve o cuidado de introduzir legislação que proibia a escravatura por dívidas¹³⁴ daqueles que, sendo livres, tinham contraído empréstimos, dando a sua liberdade como penhora; o que leva a concluir pela valorização da liberdade individual e pela aceitação implícita de que se está perante um valor inalienável, restrito é certo aos homens que por nascimento “são” livres. Talvez essa restrição, e o facto de ela ser muito abrangente, explique a alusão de Isaiah Berlin de que os gregos e os romanos, bem como outros povos e antigas civilizações, não tinham no seu quadro legal a noção de direitos individuais (cf. I. Berlin, 1969: 129).

De facto, a humanidade no seu passado nunca reclamou direitos para as massas e, mesmo no Ocidente, esta noção só surgiu com alguma consistência na época moderna. Todavia, o contexto político em que então a reclamação foi apresentada tornou inevitável a sua associação com a reivindicação da limitação do poder de

¹³³ TL do inglês: “The reward system of the *Oikos* shows freedom’s lack of value for the archaic Greeks. Status in the hierarchy was defined in terms of closeness to the master. A slave would be reward not with manumission but with increased responsibility, independency and with being moved closer to the master’s family.” (D. Schmitz e J. Brennan, 2010: 41)

¹³⁴ Sólon pertencia a uma família aristocrata arruinada, em parte por motivo das mudanças económicas que então ocorriam na Grécia, com a valorização do comércio e atividades afins e com a desvalorização da propriedade imobiliária.

interferência do Estado na vida do indivíduo. Lembremos que se vivia num quadro político de monarquias absolutas cujos tentáculos se estendiam a todos os setores da população e abafavam as iniciativas e liberdades individuais, colocando-lhes obstáculos de toda a ordem. Nessa altura, o movimento que hoje designamos de liberalismo clássico¹³⁵ enfatizou a liberdade pessoal e de consciência e radicou nesta, pelo menos inicialmente, o acesso a direitos e liberdades políticas. Tal é manifesto na posição - hoje vista com bastante estranheza - defendida pelo filósofo J. Stuart Mill, o qual advoga que sejam atribuídos votos suplementares aos cidadãos mais inteligentes de modo a que a sua influência política tenha maior peso (cf. J. Mill, 1863: 189)

Relativamente ao conceito de igualdade, sabemos, tanto quanto a memória alcança, que na vida das sociedades humanas foi dominante uma conceção hierárquica, profundamente anti-igualitária, do mundo, à qual correspondeu uma estratificação social rígida, justificada, sempre que era preciso, pelas diferenças individuais nas aptidões que, por sua vez, explicavam as diferentes funções, estatuto social e outras vantagens recusadas à maioria da população. Durante milénios, a igualdade não foi valorizada porque se considerava que os seres humanos, fosse por desígnio divino ou por acerto da natureza, eram naturalmente desiguais, e, portanto, deviam ter tratamento desigual, quer se tratasse da esfera económica, política, social ou tão simplesmente jurídica. As sociedades estruturavam-se de forma hierárquica, com classes sociais regidas por estatutos diferentes, e reconhecia-se abertamente a existência de superiores e de inferiores, de dominantes e de dominados. Por sua vez, as religiões e as filosofias validavam esta interpretação.

Mesmo nos primeiros regimes democráticos, que existiram em algumas cidades gregas da antiguidade clássica, só uma minoria gozava de direito de cidadania e a democracia apenas funcionava para essa minoria. Nessa época histórica, quando algumas cidades-estado gregas instituíram esses regimes, como aconteceu em Atenas no século V a.C., a maioria da população, constituída por mulheres, escravos e metecos, não gozava de quaisquer direitos políticos e detinha um nítido estatuto de inferioridade.

¹³⁵ Apesar das limitações, temos de acentuar que a teoria liberal, na sua formulação clássica, revelou-se uma teoria progressista que (1) punha em causa as monarquias absolutas (baseadas na teoria do direito divino dos reis) e os privilégios da aristocracia, (2) defendendo acima de tudo o indivíduo e as liberdades individuais (3) e, do ponto de vista histórico, correspondeu aos interesses da burguesia e inspirou movimentos revolucionários, especificamente, as revoluções francesa e a norte-americana.

Os próprios filósofos, longe de abraçarem a causa da igualdade, não a valorizaram se excetuarmos alguns sofistas da época clássica que contestavam a discriminação entre gregos e bárbaros. Mas, já, por exemplo, para Platão, na *República*, uma sociedade justa não era uma sociedade de iguais, era uma sociedade harmoniosa na qual cada um desempenhava o papel que lhe competia de acordo com as suas específicas aptidões, de onde resultava uma estratificação social bem definida entre “governantes”, “soldados” e “produtores”. Também para Aristóteles, a igualdade nada tinha a ver com tratar as pessoas do mesmo modo já que só os iguais deviam ser tratados como iguais. Dessa forma, só alguns gozavam de direitos e privilégios que, em nome da justiça, eram recusados aos outros. Aristóteles chegou mesmo a formular a ideia de que a reivindicação de igualdade para aqueles que eram desiguais conduziria à revolução.

No período do Império Romano, embora os estóicos se pronunciassem no sentido de admitirem a igualdade básica de todos os seres humanos, enquanto seres racionais, tal nunca implicou qualquer mudança nas práticas sociais. O mesmo aconteceu com o Cristianismo que foi porventura a primeira religião a conceder à igualdade o estatuto de princípio ético; mas tratava-se ainda de uma igualdade abstracta que, embora tivesse dado alguns frutos nos primeiros séculos de afirmação desta religião, acabou por perder todo o ímpeto inicial com a integração no império romano, no século IV.

Na época medieval, o Cristianismo continuou a proclamar a igualdade moral de todos os seres humanos, mas as consequências da admissão dessa ideia não foram relevantes porque apenas pressupunha considerar que as pessoas eram iguais aos olhos de Deus e a divisão que se fazia entre a esfera política e a esfera religiosa mandava “dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”, o que na prática não deixava margem para qualquer reivindicação igualitária no que às questões terrenas dizia respeito. Essa distinção entre a esfera terrena e a esfera divina tornava compatível aceitar cristãos que continuavam a ser escravos e a própria religião parecia legitimar o seu estatuto, ligando a escravatura a comportamentos pecaminosos. Portanto, o

cristianismo não tocou na conceção hierárquica da ordem social; isto para não falarmos já no facto de a própria Igreja manter uma estrutura hierárquica extremamente rígida¹³⁶.

Paralelamente ao que se passava na esfera religiosa, as hierarquias políticas e sociais da época feudal são bem conhecidas e repousam na ideia de que os seres humanos são naturalmente desiguais nas suas aptidões e estatuto. Só encontraremos alguma mudança de mentalidade com a reforma protestante do século XVI, já que os reformistas se apropriaram da ideia de igualdade para rejeitarem privilégios das hierarquias políticas e religiosas. O movimento reformista valorizou o indivíduo e, pela voz de alguns dos seus protagonistas, promoveu o ideal de igualdade, ao reconhecer a todos e a cada um a capacidade de lerem e interpretarem a palavra divina sem a mediação da classe sacerdotal.

Mas, apesar desse progresso, mesmo na época moderna, os vínculos e as hierarquias eram de tal maneira resilientes que, nos diferentes países europeus, praticamente todas as pessoas, à exceção dos monarcas, tinham alguém que se encontrava numa posição de superioridade e que podia dispor arbitrariamente das suas vidas: não era só o Estado que governava, havia uma complexa cadeia de dominação construída sobre os seus pilares, que a religião e a sociedade patriarca reforçavam (cf. E. Anderson, 2015: 68).

Nesta sociedade patriarcal, de que ainda hoje subsistem práticas, as mulheres casadas não podiam assinar contratos, deter propriedade, empregar-se sem a autorização dos maridos, a quem eram entregues os salários que auferiam. Por outro lado, nas relações de trabalho, o mestre governava e dispunha dos aprendizes como bem entendesse. No plano político, os monarcas eram a autoridade suprema e indiscutível. No plano religioso, o controlo das almas servia para restringir a liberdade das pessoas. Assim, pode dizer-se que o governo estava por toda a parte: os senhores governavam os rendeiros das suas terras bem como os servos domésticos; os bispos governavam os padres; estes controlavam os paroquianos; e os maridos tomavam boa conta das suas esposas.

¹³⁶ Todavia, não deixa de ser curioso que, apesar destas limitações, quando se começou a lutar pela abolição da escravatura, os argumentos a favor invocavam os valores cristãos, enquanto os argumentos contra invocavam Aristóteles e a sua teoria da escravatura por natureza.

Todavia, na nova era que então se iniciava, apesar de persistirem esses laços de obediência e de subserviência, começava a esboçar-se a tese da “igualdade natural” dos seres humanos, uma igualdade que não seria apenas moral, como pretendiam os estóicos e o cristianismo. Essa tese ganhou credibilidade, pela voz de filósofos, como Hobbes:

“A natureza fez os homens tão iguais, nas faculdades do corpo e da mente que, embora, por vezes, se possa encontrar um homem manifestamente mais forte no físico ou mais arguto na mente do que outro, ainda assim, tudo somado, a diferença entre um e outro não é tão considerável que permita a tal homem, com base nisso, reclamar para si qualquer benefício a que o outro não possa também pretender.”¹³⁷

A ideia da existência de uma igualdade natural, que este excerto de Hobbes acentua, não foi na altura transposta para a ordem civil e começam aqui, porventura, as vicissitudes que, desde então, têm acompanhado o conceito. Em princípio, o entendimento de uma igualdade natural dos seres humanos, além de inovador, era progressista - lembremos que durante milénios se defendeu que os seres humanos eram naturalmente desiguais. Seria de esperar que os filósofos modernos, Hobbes e logo depois Locke, que também o reconheceu, o transpusessem para a ordem civil, mas tinham uma boa justificação para não o fazer e um bom motivo para não desejarem fazê-lo.

Comecemos pela justificação. A igualdade natural era a do “estado de natureza” e este, de acordo com a teoria do contrato social, foi abandonado para se entrar no ‘estado de sociedade civil’, logo, não havia razão para fazer transitar as características daquele estado para este.

Vejamos agora a motivação. O estado de sociedade civil surgiu com a principal função de garantir o direito de propriedade privada, cujo usufruto era muito incerto no estado de natureza. Ora, considerando o número restrito de proprietários, que contrastava com a maioria avassaladora dos destituídos de propriedade - camponeses,

¹³⁷ TL do inglês: “Nature hath made men so equal in the faculties of the body, and mind; as that thought there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he.” (T. Hobbes, 1839: 110)

criados, operários, pobres escravos e mulheres - não seria conveniente insistir na igualdade dos seres humanos que iria pôr em causa a situação de vantagem dos proprietários relativamente à restante população. Um Estado que surge para garantir o direito de propriedade têm de procurar os seus alicerces ideológicos não na igualdade de todos, mas na liberdade individual que garante que nenhum indivíduo pode ser impedido de deter propriedade (direito negativo e liberdade em sentido negativo).

Para além da justificação e da motivação, acresce ainda que, se soubermos como hoje sabemos que o capitalismo emergente exigia a concentração da propriedade, não a sua dispersão, ainda percebemos melhor por que razão não se transpôs de imediato o princípio da igualdade natural para a ordem civil.

Pelo exposto, começamos a perceber que os princípios da liberdade e da igualdade, no contexto histórico em que emergiram, pareciam comportar alguma tensão que em breve foi interpretada em termos de conflito. Quer dizer, inicialmente eles surgiram ligados, mas a dinâmica do processo histórico vai conduzir não só à sua separação como também à perceção de um conflito entre eles que virá a ser resolvido, pelo menos até ao momento, a favor da primazia da liberdade e da secundarização da igualdade. A análise desse processo, que ocorreu não só na Europa como também nos Estados Unidos, permite compreender melhor este fenómeno. Vejamos então, brevemente o que aconteceu de relevante nestas duas zonas de influência do mundo ocidental.

Já referimos, em outra parte deste trabalho (Parte I, Capítulo 1), as profundas transformações económicas, sociais e culturais que ocorreram na Europa ocidental, a partir da época moderna. Esse conjunto de eventos contribuiu para que se quebrasse aquilo que se poderia designar por uma certa harmonia cósmica e se desafiasse a visão hierárquica do mundo até então prevalecente. De entre esses eventos, destacaram-se as viagens de descoberta; o desenvolvimento do comércio e das manufaturas; a emergência da burguesia; o reformismo religioso; e o desenvolvimento da ciência e do método científico. Os protagonistas desta mudança foram os elementos de uma nova classe social que ficou conhecida pela designação de burguesia. Os burgueses tinham negócios prósperos (a que, por uma questão de pergaminhos, os aristocratas não podiam ou não queriam dedicar-se); enviavam os filhos para as universidades, em princípio para estudarem direito, mas não só; casavam as filhas com nobres arruinados à procura de

bons dotes; desempenhavam cargos no aparelho do Estado; numa palavra, acumulavam riqueza, conhecimento, influência política e relações sociais prestigiosas.

Para a nova classe, as restrições feudais remanescentes, o poder discricionário dos monarcas absolutos, bem como o tratamento privilegiado concedido ao clero e à nobreza, constituíam entraves de que se tornava urgente descartar-se. A aristocracia transformava-se numa classe parasitária cujos privilégios afrontavam os “honestos” burgueses e a autoridade religiosa funcionava como suporte ideológico de uma ordem que se ia tornando progressivamente mais obsoleta. Para enfrentar esses entraves, a burguesia vai reivindicar dois valores fundamentais - liberdade e igualdade.

Foram os filósofos, muitos deles oriundos da própria burguesia ou da baixa nobreza, que formularam em termos teóricos essas reivindicações. Os burgueses queriam liberdade individual para gerirem os seus negócios como bem lhes aprouvesse, sem restrições arbitrárias, o que, no contexto, implicava exigir um Estado que interviesse o menos possível não só na esfera estritamente privada, mas também na esfera dos empreendimentos económicos, e que se centrasse na garantia da propriedade, protegendo-a porventura da voracidade dos próprios monarcas e cortesãos. Queriam igualdade para puderem participar na vida política até então limitada à aristocracia, acolitada pelo clero.

Para percebermos o sentido que estes dois princípios vão assumir é preciso entender este enquadramento e neste enquadramento é fundamental insistir que quem os reclama são os burgueses, que procuram conformá-los aos seus interesses, não necessariamente coincidentes com os interesses de todos: eles querem liberdade para eles, não necessariamente para toda a população; querem igualdade entre eles e as classes superiores, querem um nivelamento com essas classes, não com a “arraia-miúda”, isto é, querem gozar das muitas vantagens concedidas à aristocracia, não querem mais ser discriminados. Mas, como quem vai formular essas exigências são os filósofos, estes por uma questão de “vício do ofício” vão formulá-las em termos universais: apresentam essas exigências como exigências de todos: liberdade para todos e igualdade entre todos. Claro que não foi apenas o “vício do ofício” a exigir esse tipo de formulação, mas também a necessidade de se poder contar com o apoio popular para que a burguesia conseguisse fazer vingar as suas pretensões - uma aliança espúria, todavia necessária.

O facto de as reivindicações terem sido formuladas em termos universais revelou-se extremamente importante, porque, por um lado, foi preciso justificar e apresentar razões das eventuais limitações que a liberdade e a igualdade viessem a sofrer. Por outro, não permitiu que o assunto ficasse encerrado e deixou aberta a porta à continuação da exigência de mais liberdade e de maior igualdade; isto é, transformou essa exigência num processo, numa conquista progressiva que ainda hoje está em curso. Nesse processo se inscreveu a obtenção de diversos tipos de direitos, civis, políticos e sociais, que ocorreu em momentos diferentes.

Vejamos agora como estas reivindicações foram corporizadas pela nova ordem instituída com as revoluções liberais triunfantes, que procuraram adaptar estes princípios à realidade sociológica vigente, através de um nítido processo de assimilação e de acomodação.

A reclamação de liberdade para todos (menos para servos, mulheres e escravos) era aparentemente inócua, desde que fosse entendida como liberdade em sentido estrito de poder agir sem ser constrangido por impedimentos externos, esquecendo-se qualquer outra determinação; desse modo, conseguiu ser incorporada sem grande dificuldade. Já a reclamação de igualdade entre todos era perigosa e estava muito longe de se acomodar aos interesses da burguesia. Portanto, foi necessário delimitar muito bem a área em que poderia ser reconhecida e, mesmo nessa, prever eventuais exceções.

A área de igualdade que foi considerada inicialmente foi a da igualdade perante a lei. Era exatamente o tipo de igualdade feita à medida da burguesia que assim eliminava a discriminação de que até então tinha sido alvo. Que a lei não fosse feita por todos, ou melhor, pelos representantes de todos, aparecia como um pormenor de somenos importância. Mas aqui estava um alçapão muito bem camuflado, que a maioria sequer tinha possibilidade de antever; quer dizer, mesmo que todos fossem iguais perante a lei, ainda seria necessário, para a credibilidade do princípio, que a lei tivesse sido elaborada por aqueles que representavam todos e não apenas por aqueles que representavam alguns. Esta primeira contradição permitiu perceber que a igualdade perante a lei não se podia desligar da igualdade política e, para esta, continuava a haver muitos bloqueios, engenhosamente introduzidos no sistema. Desde logo, só podia votar e ser votado quem fosse proprietário - só os proprietários eram politicamente iguais - o que significava ainda uma minoria da população, só esses teriam, dizia-se, a indispensável independência e discernimento para tomarem boas decisões. Pensava-se

que ser proprietário garantia argúcia e discernimento, no caso de a propriedade ter sido fruto de uma aquisição, ou educação, no caso de ter sido herdada. Não obstante, como a contradição era demasiado evidente para passar sem contestação, acabou por se ampliar a igualdade política de modo a abranger, primeiro, todos os homens e, muito posteriormente, também as mulheres¹³⁸.

Com a igualdade política foi também alcançada uma certa igualdade social - embora mais formal do que efetiva - a abolição das classes sociais e dos privilégios do antigo regime foi o marco distintivo da revolução francesa de 1789. Todavia, continuava por cumprir a igualdade económica que, como bem percebemos, é a pedra de toque de todas as outras, nomeadamente, da igualdade política que não é sustentável, se existirem desigualdades económicas significativa. Esta dinâmica permite-nos perceber como as contradições internas instaladas num sistema estimulam a mudança a fim de poderem ser acomodadas.

Apreciemos agora o enquadramento e a evolução destes conceitos no Novo Mundo, ou seja, nos Estados Unidos da América. Este país, constituído por 13 colónias que se uniram para combater uma metrópole - a Inglaterra - ganhou a independência com a revolução de 1776 e declarou então solenemente, como era praxe na época, os valores da liberdade e da igualdade: todos os homens nascem livres e iguais em direitos...

Para compreendermos a importância relativa dada à liberdade e à igualdade neste novo mundo, temos de destacar três aspetos fundamentais: (1) um índice demográfico muito baixo em que o número de colonos (brancos) era escasso; (2) vastas extensões de terra (que, quando se mostrou necessário, foram disputadas com sucesso aos índios) e (3) a existência de mão de obra escrava, proveniente, sobretudo, do continente africano. Quer dizer, a este novo país correspondia um território muito extenso, habitado por uns escassos três milhões de pessoas onde, ainda assim, se procedeu sistematicamente à extinção da população nativa e onde os escravos negros, em princípio, não contavam.

¹³⁸ Nos Estados Unidos, o sufrágio só foi concedido às mulheres em 1920, quase setenta anos depois da abolição da escravatura. Na Inglaterra, em 1918. O país europeu que primeiro institui o sufrágio universal foi a Finlândia em 1906. Por outro lado, o regime de servidão na Rússia vigorou até 1861.

Entre os colonos não havia desigualdades profundas, não havia pobreza; embora existissem diferenças de fortuna, todos, de uma maneira geral, possuíam terras e constituíam uma espécie de comunidade de iguais que partilhava interesses e tinha objetivos comuns. Todos aproveitavam da mão de obra escrava e a existência dos próprios escravos (negros) - os outros - favorecia a coesão dos colonos. A luta contra os índios, com o objetivo de se apoderarem das suas terras, funcionou também como elemento de coesão social.

Neste particular contexto, para os colonos, falar em igualdade não fazia grande sentido; mas já fazia sentido falar em liberdade, liberdade em relação às imposições da metrópole, primeiramente, e, de seguida, liberdade em relação aos governos e aos constrangimentos que pretendiam impor-lhes. Os colonos e de seguida os seus descendentes sentiam que a sua prosperidade iria depender das suas capacidades e percebiam como injusta qualquer tentativa do Estado para desapossá-los dos frutos do seu trabalho - como refere James Houston em *Securing the Fruits of Labour* - pelo que impostos e regulações estatais deveriam ser mínimos. Neste contexto, a liberdade transformou-se no valor fundamental do novo mundo e, paralelamente, a ideia de um estado mínimo ganhou um fôlego que persistiu até aos nossos dias.

Considerando estas circunstâncias, os ideais de liberdade e de igualdade pareciam inicialmente conciliáveis, pois os colonos eram iguais, no sentido de serem, praticamente todos, proprietários. Mas, mesmo assim, se havia um valor a que era dada preferência esse era o da liberdade, relativamente ao Estado central, que pretendiam não interferisse com as suas atividades e se restringisse a funções mínimas de proteção das vidas e dos bens dos cidadãos.

O problema de uma eventual conflitualidade entre liberdade e igualdade só veio a colocar-se após a abolição da escravatura em 1863. Depois do triunfo do movimento abolicionista, as elites dominantes e boa parte da população branca começaram a perceber que a aliança entre os princípios da liberdade e da igualdade lhes seria prejudicial e a partir daí insistiram em apresentá-los como possuindo, de certa maneira, uma natureza conflitante, com os mais otimistas a tentarem uma espécie de *trade off* entre os dois, sacrificando alguma dose de liberdade para alcançar um pouco mais de

igualdade¹³⁹. Ora, o processo de abolição da escravatura ilustra bem por que motivo a separação entre a liberdade e a igualdade acabou por ocorrer, como refere Elizabeth Andersen em “The Quest for Free Labor, Pragmatism and Experiments in Emancipation”, texto em que me apoio para a explicação que passo a apresentar.

No cerne do movimento abolicionista esteve a ideia de liberdade - o objetivo era emancipar os escravos da submissão aos seus senhores. Logicamente, essa ideia andou sempre associada à exigência de igualdade, considerada imprescindível para a liberdade ser alcançada. Para compreendermos essa associação inicial, temos de perceber que, segundo os próprios padrões da época, a escravatura não era entendida apenas como escravatura doméstica (*chattel slavery*); havia ainda aquilo que se considerava “escravatura civil” e “escravatura política”.

A escravatura doméstica acontecia quando alguém tinha um dono, que diretamente o submetia e que tinha sobre ele poder de vida e de morte; a escravatura política significava ausência do direito político de eleger e de ser eleito para a representação do Estado; a escravatura civil significava que a pessoa, mesmo liberta da obediência a um “dono”, continuaria escrava, se não tivesse certos direitos civis como, por exemplo, o direito de testemunhar em tribunal (contra um branco), de poder apresentar uma queixa e de ser proprietária. Resumindo, uma pessoa podia libertar-se do estatuto de escravo doméstico e continuar submetida à situação de escravatura civil ou política. Foi exatamente isso que sucedeu com a abolição em 1863 /mais de 80 anos depois da proclamação da independência dos Estados Unidos¹⁴⁰. Portanto, com a luta pela abolição, desde cedo se tornava perceptível que era no âmbito da igualização dos direitos que a liberdade se alcançava, já que a verdadeira abolição significava a extinção destes três níveis de escravatura e não apenas de um.

¹³⁹ Feitas as devidas ressalvas, em certo sentido, Rawls poderá ser considerado um desses otimistas, ao tentar conciliar o princípio da liberdade com o princípio da diferença.

¹⁴⁰ O facto de os Estados Unidos da América terem sido criados como um país independente com a revolução de 1776, mas terem mantido o regime escravagista, durante um período de mais de oito décadas, numa altura em que na Europa praticamente já não havia escravos, teve enormes consequências que se repercutiram no modo como lidaram com a liberdade e a igualdade. Temos tendência para esquecer esta diferença significativa entre os estados europeus e os Estados Unidos, mas ela explica em boa parte porque é que democracia americana só o é formalmente e reveste de facto a natureza de uma verdadeira plutocracia.

Os supremacistas brancos perceberam rapidamente que era do seu interesse alegar que a 13.^a Emenda da Constituição norte-americana, que consagrava a abolição da escravatura, implicava a liberdade, mas não a igualdade, e que entre liberdade e igualdade existia conflito; ora considerando-se a liberdade um valor sagrado, a igualdade deveria subordinar-se-lhe. Por outro lado, se se admitisse que os negros eram livres, mas não eram iguais, estava justificado o princípio da segregação racial como o melhor método de convivência entre pessoas de raça diferente; e também se podia criar legislação com medidas cujo objetivo, não declarado, mas evidente, era o de perpetuar o trabalho escravo, mesmo sob uma outra forma e sob um outro figurino, mudando alguma coisa para que tudo pudesse ficar na mesma. De facto, os “códigos negros” - espécie de compilação de regulamentos municipais e estaduais sobre a organização do trabalho - continham precisamente uma série de medidas que limitavam os direitos dos trabalhadores e especificamente dos negros. O objetivo era o de obrigar os escravos recém-libertos a trabalharem na base de baixos salários e de um sistema de dívidas que os amarrava ao local de trabalho e ao novo empregador. Na base do sistema estava uma lei contra a vadiagem que permitia às autoridades locais prenderem escravos libertos, por infrações mínimas, para, de seguida, os reconduzirem ao trabalho, que se lhes apresentava como a única opção elegível.

Aconteceu nos Estados Unidos o mesmo que tinha acontecido na Europa, a quando da Revolução Francesa. Aqui, a pendência entre liberdade e igualdade não surgiu inicialmente, quando a burguesia começou a reclamar igualdade perante a lei, surgiu mais tarde quando descobriu que a reclamação de certos tipos de igualdade, por exemplo, o sufrágio masculino branco universal, lhe poderia ser desfavorável, então começou a alegar que a pretensão de igualdade poderia colidir com a pretensão de liberdade e passou a insistir na ideia de liberdade como mera ausência de constrangimento por agentes externos. De modo equivalente, as elites e de uma maneira geral a população branca dos Estados Unidos - os descendentes dos antigos colonos - também perceberam que a reivindicação da igualdade não lhes era favorável porque, se fosse atendida, eliminaria a discriminação que as beneficiava.

Assim, historicamente, de aliadas iniciais, liberdade e igualdade tornam-se antagónicas; mas, como se compreende, esse antagonismo corresponde a uma contingência histórica. Trata-se de um falso antagonismo, porque, precisamente, a partir do momento em que se exija que a liberdade seja garantida a todos e que se reconheça

que para funcionar existem patamares significativos de igualdade que têm de ser garantidos, desaparece e é anulado.

Todavia, a eliminação deste antagonismo entre liberdade e igualdade é incompatível com a defesa de um Estado mínimo, pois requer regulamentação e políticas redistributivas de rendimento e riqueza; sem essa regulamentação, a única liberdade que resta é afinal a liberdade natural que ‘permite ao tigre comer o cordeiro’. A liberdade só para alguns é uma falsa liberdade negativa que ilustra aquilo que realmente acontece quando uns poucos gozam a liberdade que negam aos outros, usando de má-fé, como se se pudesse dissociar o exercício da liberdade de condições económicas, sociais e até culturais que, obviamente, eles possuem à partida, mas que sabem que os outros não possuem.

Liberdade, igualdade e paradigma distributivo

O paradigma distributivo de justiça vai refletir a carga de ambivalência e de ambiguidade que os conceitos de liberdade e de igualdade assumiram no decurso do processo histórico. A posição defendida em larga medida por Rawls, Dworkin e Sen nesta matéria é disso prova e testemunho.

Qualquer um dos autores em análise, conquanto preste um tributo maior ou menor ao princípio da igualdade, de maneira mais ou menos subtil, acaba por priorizar a liberdade. Tal priorização inscreve-se desde logo na lógica interna de um sistema de ideias que parte de uma conceção de sociedade como um aglomerado de indivíduos, com interesses próprios e muitas vezes divergentes. Esta conceção, ao enfatizar o individual sobre o social, não tem qualquer dificuldade em acomodar as liberdades individuais e, em simultâneo, em secundarizar a igualdade.

John Rawls e a ordenação serial dos princípios de justiça

O problema da liberdade e da igualdade em Rawls tem de ser debatido com a referência aos dois princípios de justiça formulados em TJ. O primeiro é o das iguais liberdades básicas, e o segundo é o princípio da diferença.

Recordemos que o primeiro princípio prescreve que “cada pessoa deve ter um igual direito ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um

sistema idêntico para as outras.” (J. Rawls, 2001: 68) Já o segundo diz respeito “à distribuição do rendimento e riqueza e à conceção das organizações que aplicam as diferenças de autoridade e de responsabilidade” (*ibidem*).

Ao estabelecer a relação entre os dois princípios, Rawls defende a prioridade do primeiro sobre o segundo:

“Estes princípios devem ser dispostos numa ordenação serial, tendo o primeiro prioridade sobre o segundo. Esta ordenação significa que as violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas, ou compensadas, por maiores vantagens económicas e sociais. Tais liberdades têm um âmbito central de aplicação dentro do qual elas só podem ser limitadas, ou ser objeto de compromisso, quando entram em conflito com outras liberdades básicas.”¹⁴¹

Ainda, segundo Rawls, o princípio das liberdades básicas iguais seria aquele que as partes escolheriam como prioritário na “situação original”, sob um véu de ignorância.

Levada à letra, a declaração de prioridade implica que a mínima liberdade tenha de ser sempre garantida, mesmo que a desigualdade de riqueza possa ser máxima, o que induz a concluir que, para Rawls, não é permitida a permuta entre liberdades básicas e ganhos económicos. A riqueza é menos importante do que a liberdade, descrita como “uma determinada estrutura institucional, um sistema de regras públicas que definem direitos e deveres” (J. Rawls, 2001: 168). Rawls parece aqui não querer entrar em conta com o facto de que a riqueza, pelo menos, certo grau de riqueza, é imprescindível para se ter liberdade. Apenas na parte final de TJ, Rawls adverte para o facto de a prioridade do primeiro princípio só ser susceptível de ser estabelecida num contexto civilizacional e social, no qual esteja garantido um mínimo de bem-estar social, o que significa que a prioridade do primeiro princípio afinal autoriza uma exceção:

“Parti do pressuposto de que se os sujeitos na posição original sabem que as suas liberdades básicas podem ser efetivamente exercidas não trocarão uma liberdade menor contra vantagens económicas mais importantes. Só quando as condições sociais não permitem o exercício pleno destes direitos nos é possível aceitar a respetiva restrição. As liberdades iguais para todos podem

¹⁴¹ J. Rawls, 2001: 68.

ser negadas apenas quando tal é necessário para mudar a qualidade da civilização de forma a que, com o tempo, todos possam gozar dessas liberdades.”¹⁴²

Em consonância com a priorização do primeiro princípio, Rawls teria de rejeitar um tipo de Estado que, embora garantisse a todos os seus membros níveis razoáveis de igualdade económica e a satisfação de necessidades materiais, restringisse em simultâneo as liberdades individuais dos cidadãos. Como nos informa, em outro ponto, “a estrutura básica da sociedade deve proceder à distribuição das desigualdades de rendimento e poder por forma que sejam consistentes com as iguais liberdades exigidas pelo princípio anterior” (*idem*: 55). Assim sendo, é atribuído um valor incomensuravelmente maior à liberdade do que aquele que é atribuído à riqueza (cf. B. Barry, 1973: 276).

A prioridade do primeiro princípio sobre o segundo tem implicações que importa esclarecer. Supõe o reconhecimento de que as liberdades por ele defendidas são liberdades formais já que os bens básicos, socio económicos, pretensamente protegidos pelo segundo princípio, se encontram secundarizados. Ou seja, de um lado estão os recursos materiais, as vantagens materiais, incluindo as posições de poder que as pessoas ocupam, do outro, o gozo das liberdades básicas - bens imateriais. Ora, relegar o princípio da diferença para uma posição de menor relevância impõe a aceitação de uma hierarquia dos bens sociais básicos: iguais liberdades básicas; oportunidades; rendimento e riqueza - os bens imateriais gozam de precedência sobre os bens materiais. Logo, se o princípio das iguais liberdades tem prioridade sobre o princípio da diferença, então as liberdades básicas como as liberdades de expressão de pensamento, de consciência e de propriedade pessoal gozam de uma posição hierárquica superior relativamente à igualdade de oportunidades e relativamente ao rendimento e à riqueza.

Por outro lado, o segundo princípio, não obstante implicar o valor da igualdade e haver o reconhecimento por parte de Rawls de que esse valor deve nortear a apreciação da estrutura básica, também permite justificar as desigualdades sociais e económicas, estabelecendo em que condições serão justas.

¹⁴² *Idem*: 409.

Na busca dessa justificação, Rawls apresenta diversas interpretações do princípio da diferença. Numa dessas interpretações, as desigualdades justificar-se-iam se redundassem em benefício de todos, caso em que seriam preferíveis a qualquer igualdade inicial:

“Imagine-se então um sistema inicial hipotético no qual todos os bens primários sociais estejam igualmente distribuídos: todos têm direitos e deveres semelhantes, e o rendimento e a riqueza são corretamente partilhados (...). Se certas desigualdades de rendimento e diferenças de autoridade tornassem a condição de todos melhor do que aquela que se verifica nesta situação inicial hipotética, elas estariam em harmonia com a concepção geral de justiça.”¹⁴³

De forma implícita, é aqui referido o princípio de Pareto, segundo o qual a mudança da situação X para a situação Y será uma mudança desejável, se alguma ou algumas pessoas ficarem em melhor situação, e nenhuma ficar pior. Paralelamente, se alguma ou algumas pessoas ficarem em pior situação, a mudança não será desejável.

Todavia, Rawls reconhece que o princípio de Pareto é antes de mais um princípio de eficiência e a eficiência não tem diretamente a ver com justiça porque o facto de um dado sistema ser eficiente não compele a admitir que seja justo. Rawls dá o exemplo de um regime escravagista que, não sendo justo, pode ser mais eficiente, de acordo com os parâmetros estabelecidos por Pareto, do que uma mudança que liberte os escravos, mas em que os senhores fiquem numa situação pior do que aquela de que anteriormente gozavam. Portanto, a eficiência, embora deva ser tida em conta, não é critério de justiça. Por isso, apesar de Rawls ter começado por analisar o princípio da diferença na ótica de Pareto, acabou por referir como as desigualdades seriam justificadas em outros eventuais sistemas, nomeadamente, (1) o sistema de ‘liberdade natural’, (2) o sistema de “igualdade liberal” e (3) o sistema de “igualdade democrática”.

Um sistema de liberdade natural assenta na liberdade de mercado e na igualdade formal de oportunidades: liberdades formais e igualdade formal; todos têm os mesmos direitos e as mesmas oportunidades; as pessoas não são discriminadas, pelo menos

¹⁴³ *Idem*: 69.

formal e legalmente, e os resultados que obtém resultam das suas capacidades, dos seus talentos e das condições sociais em que vivem.

Porém, Rawls tem objeções a apresentar em relação a esse sistema, alegando que ele permite que os mais dotados, em termos de talentos naturais e de circunstâncias sociais, tirem vantagem imerecida dessas contingências:

“Intuitivamente, a injustiça mais evidente do sistema de liberdade natural está em que ele permite que a parte que a cada um cabe na distribuição seja influenciada por estes fatores [talentos e circunstâncias sociais] os quais são arbitrários de um ponto de vista moral.”¹⁴⁴

Segundo Rawls, num sistema de liberdade natural, as vantagens decorrem da influência dos fatores naturais e sociais que favorecem uns em relação a outros e a desigualdade gerada no interior deste sistema não é justa. Rawls contraria assim a percepção daqueles que se encontram em situação mais vantajosa, que tendem a justificar essa vantagem, atribuindo as diferenças de rendimento e riqueza de que gozam às suas próprias capacidades. Contraria também a posição defendida por Robert Nozick em *Anarquia Estado e Utopia* cuja teoria da titularidade supõe uma concepção de sociedade baseada no princípio da liberdade natural.

Diferentemente, num sistema de “igualdade liberal” há a preocupação em garantir um ponto de partida igual para todos; isto é, procura criar-se uma efectiva igualdade de oportunidades, a fim de neutralizar as contingências sociais e culturais que afetam a vida das pessoas; nesse sentido um tal sistema tenderá a assegurar, por exemplo, condições de saúde e de educação para todos.

Rawls reconhece que este sistema representa um avanço em relação ao anterior, mas considera-o ainda insuficiente porque não neutraliza devidamente a interferência de fatores arbitrários identificados no sistema de liberdade natural; nele ainda há lugar para a lotaria da sorte, presente na interferência dos talentos naturais e da instituição familiar que favorece uns e desfavorece outros. Assim, o sistema de igualdade liberal, embora persiga um ideal de igualdade de oportunidades não o consegue suficientemente, porque ainda condiciona de forma arbitrária as ambições e as escolhas individuais, bem como

¹⁴⁴ *Idem*: 76.

os resultados e continua refém do critério do mérito na justificação das desigualdades sociais. Num sistema de igualdade liberal, a distribuição é feita em função dos talentos pessoais e considera-se que será justa se a todos for concedido acesso a iguais oportunidades; mas, como ninguém merece ser mais talentoso, ou mais dotado, a vantagem, para Rawls, continua a ser injusta porque, entre outras coisas, como ele diz, “o princípio da igualdade equitativa no acesso às oportunidades só pode ser aplicado de forma imperfeita, pelo menos enquanto existir uma qualquer forma de estrutura familiar” (*idem*: 77). Quer dizer que o facto de se ser mais ou menos talentoso bem como o de pertencer a determinado tipo de família confere vantagens ou desvantagens imerecidas que desvirtuam a igualdade de oportunidades.

Rejeitado o sistema de igualdade liberal, Rawls avança com uma última interpretação do princípio da diferença de acordo com o que designa de um sistema de “igualdade democrática”. Esse sistema, segundo Rawls, é compatível com a justiça na distribuição porque, embora aceite as desigualdades, estas só poderão ser consideradas justas se delas beneficiarem aqueles que se encontram em situação mais desvantajosa. Quer dizer, o facto de um indivíduo ser dotado de maiores dons e talentos, ou de ter nascido numa família educada e próspera, pode dar-lhe vantagem, e tal não será injusto, se, e apenas se, contribuir para a melhoria de vida dos mais desfavorecidos, através de instituições sociais desenhadas para o efeito. Reparemos que num sistema de liberdade natural ou de igualdade liberal não há qualquer salvaguarda deste tipo.

Justificado, nestes termos, o sistema da igualdade democrática, Rawls vai procurar mostrar porque é que os mais favorecidos devem concordar com esse sistema. Considera que essas pessoas têm de reconhecer que não há qualquer mérito individual em possuírem talentos e facilidades sociais, que afinal resultam de uma espécie de lotaria da sorte. A partir daí, pressupõe que os que se encontram em posição mais vantajosa devem concordar com a implantação de instituições da estrutura básica que funcionem com o objetivo de compensar os mais desfavorecidos.

Assim, Rawls depois de refletir sobre as possíveis interpretações do princípio da diferença, acaba por formulá-lo de forma a acautelar a situação dos mais desfavorecidos. Mas, como já anteriormente tinha afirmado que o princípio da diferença era compatível com o da eficiência, vai procurar mostrar que num sistema de igualdade democrática, ele é não só um princípio justo, como também um princípio eficiente. Dá o

exemplo de um empresário que teria todo o interesse em que o trabalhador também beneficiasse com o sucesso da empresa:

“Podemos admitir, dada a cláusula do segundo princípio relativa às funções abertas a todos e, em geral, dado o princípio da liberdade, que as melhores expectativas concedidas aos empresários os encorajam a tomar decisões cujas consequências sejam a elevação das perspectivas da classe trabalhadora. As suas maiores perspectivas agem como incentivos, de modo a que o processo económico seja mais eficiente, a inovação se processe de forma mais acelerada, etc.”¹⁴⁵

Com este exemplo, Rawls pretende mostrar que os mais favorecidos terão interesse em acatar o princípio da diferença porque, em última análise, este também os irá beneficiar. Resumindo, será racional que os que se encontram em situação mais vantajosa aceitem o princípio da diferença porque, por um lado, têm de admitir que não há mérito pessoal na situação de vantagem de que gozam e, por outro, têm de reconhecer que o princípio acabará por beneficiar todos.

Chegados aqui, vejamos então os pontos que interessa salientar, em relação à reflexão de Rawls sobre os princípios de justiça: (1) É colocada a ênfase na liberdade, ou nas liberdades básicas, dado que se confere ao princípio que a(s) consagra prioridade sobre o da diferença. (2) São reconhecidas as limitações da igualdade de oportunidades, enquanto instrumento para promover a igualdade socio económica. (3) Defende-se que as desigualdades socio económicas só serão justas, se reverterem em benefício dos que se encontram na posição mais desfavorecida.

Em relação a estes aspetos, várias observações se impõem. Desde logo, os pontos enunciados em 1) e em 2) não favorecem o visado em 3), o que indicia, se não uma contradição lógica, pelo menos uma dificuldade de conciliação entre os dois princípios de justiça, como a seguir será explicitado.

Comecemos pelo ponto 1. Ao priorizar-se a liberdade, está a criar-se um enquadramento teórico, que será aproveitado na prática, para que os que se encontrem em posição mais vantajosa tudo façam a fim de defenderem essa posição. Se as

¹⁴⁵ *Idem*: 80.

liberdades tiverem precedência sobre arranjos económicos, haverá sempre a exigência de não ferir as liberdades individuais, de não obrigar os que se encontram em situação mais vantajosa a pactuarem com arranjos económicos que têm, pensam, boas razões para rejeitar.

Quanto ao ponto 2, o facto da igualdade de oportunidades não estar garantida, já que a influência da família, enquanto instituição de enquadramento, não o permite, inviabiliza o pressuposto no ponto 1, porque, se a igualdade de oportunidades, que é um bem social básico, só pode ser atingida de forma muito imperfeita, então as liberdades básicas nunca serão iguais para todos, uns terão maiores liberdades do que outros. Por seu turno, a dificuldade/impossibilidade de se estabelecer a igualdade de oportunidades reforça também a dificuldade de se implementar, na prática, o princípio da diferença, na medida em que este estipula que os lugares e os cargos dos quais decorrem vantagens socio económicas devem estar abertos a todos. Ora, se estas considerações estão corretas, por que priorizar as liberdades sobre a igualdade, quando é previsível que essa priorização tenderá a favorecer aqueles que têm maiores liberdades?

Relativamente ao ponto 3, Rawls não estabelece nenhum mecanismo que limite a extensão da desigualdade e ele próprio reconhece que o princípio da diferença, em teoria, permite “desigualdades infinitamente grandes em compensação de pequenos ganhos para os menos favorecidos” (*idem*: 406), embora conjecture que, com instituições apropriadas, na prática, possa não haver grandes diferenças de rendimento e riqueza. Estas “espantosas” declarações foram proferidas em 1971 e, de então para cá, tudo o que aconteceu nos Estados Unidos e no Ocidente, como é amplamente reconhecido, foi o aumento do fosso entre os ricos e a restante população. Por isso, é legítimo perguntar se uma teoria, que pretende atingir a justiça social, pode autorizar, logo à partida, situações profundamente injustas com o argumento de que na prática, afinal, elas não deverão ocorrer. Neste contexto faz sentido a seguinte observação de Norman Daniels:

“(…) se temos boas razões para acreditar que os arranjos autorizados por uma conceção de justiça não estão em linha com os princípios da ciência política

ou com o que nós conhecemos da história, então tal concepção de justiça é até certo ponto instável e provavelmente não é socialmente viável.”¹⁴⁶

Estas observações aplicam-se à teoria de Rawls porque, de facto, os dois princípios revelam dificuldades sérias de conciliação, corroboradas pelo modo como decorreu o processo histórico e pelo que conhecemos das sociedades humanas.

Estas dificuldades são acrescidas de outras inconsistências; assim, os argumentos aduzidos para mostrar que os mais favorecidos deveriam concordar com o ponto 3, atrás enunciado, são o exemplo acabado de um pensamento voluntarista que se inscreve, julgo, numa posição filosófica de fundo idealista. Rawls argumenta que os que se encontram em posição mais vantajosa tenderão a aceitar o princípio da diferença e dá o exemplo do empresário que perceberá ser do seu interesse remunerar melhor os trabalhadores, isto é, prescindir de parte dos seus lucros em benefício de todos, nomeadamente dos mais desfavorecido. Todavia, este argumento baseia-se numa premissa que carece de plausibilidade e é contrafactual: numa economia de mercado livre, em que o trabalho é percebido como qualquer mercadoria, valores que não sejam os do mercado não parecem ter nele nenhum papel significativo, portanto, um empresário, em princípio, não vai abdicar dos maiores lucros que pode ter para, desse modo, contribuir para uma melhor redistribuição pelos trabalhadores, pelo menos, se não houver escassez de mão de obra.

Aliás, as reivindicações históricas da classe trabalhadora mostraram como tem sido difícil conseguir melhores condições de trabalho e como não têm contado com a boa vontade dos empresários para o conseguirem. Portanto, da parte de Rawls, estamos perante aquilo que se designa de *wishful thinking*, presente em outros momentos de TJ, como por exemplo, quando afirma que o aumento das diferenças entre as classes viola o princípio das vantagens mútuas, como se tal proclamação devesse exercer qualquer influência benigna na diminuição das desigualdades; ou como quando afirma que é necessário “que se evite uma acumulação excessiva de propriedade e de riqueza e que se mantenha igualdade de oportunidades de educação para todos” (*idem*: 77).

¹⁴⁶ “(...) if we have good reason to believe that the arrangements authorized by a conception of justice are not in line with the principles of political science or with what we know from history, then the conception of justice is to a certain degree unstable and perhaps not socially possible.” (N. Daniels, 1989: 255)

Rawls parece não atender ao facto de que a lógica interna da teoria que propõe não permite soluções para obviar a esses problemas e parece não ter apreendido a verdadeira natureza e origem da tensão entre liberdade e igualdade que, como vimos anteriormente, esteve ligada ao processo histórico em que estes dois conceitos se afirmaram. Rawls acabou por resolver essa tensão colocando em risco o segundo polo do binómio liberdade/igualdade, dando, assim, munição aos adversários das políticas distributivas, que invocam a liberdade para subalternizarem a igualdade.

Liberdade e igualdade são princípios complementares e a fragilidade fundamental de Rawls foi não ter levado em conta essa complementaridade irreduzível, transmitindo sinais equívocos e permanecendo refém da tradição política liberal e seus pressupostos. De lembrar que, para a tradição liberal, nomeadamente para Locke e para J. Stuart Mill, as desigualdades significativas de rendimento e riqueza, de poder e de autoridade, tanto entre os indivíduos como entre as classes não eram problemáticas já que resultavam de diferentes capacidades dos indivíduos. Por isso, o pensamento liberal conciliava igualdade política e desigualdades sociais e económicas. Ora, como mais uma vez denuncia Daniels “Uma assunção semelhante encontra-se implícita na conceção especial de justiça como equidade de John Rawls e seus poderosos e sofisticados argumentos a seu favor”¹⁴⁷. Lembremos que Rawls também atribui em grande parte a desigualdade social e económica a diferenças individuais; a novidade é que para ele, essas diferenças, como não são merecidas, devem ser objeto de compensação.

Christopher Wonnell é outro pensador contemporâneo a denunciar a incompatibilidade dos dois princípios de justiça e, secundando Daniels, duvida, com alguma dose de ironia, que a prioridade do primeiro sobre o segundo fosse a opção das partes na “posição original”:

“O seu segundo princípio procura maximizar a posição dos que ocupam a posição mínima na sociedade. Mas o seu primeiro princípio, ao qual deve ser dada prioridade lexical, diz que a sociedade deve dar aos indivíduos a maior liberdade possível que seja compatível com uma liberdade similar para os

¹⁴⁷ TL do inglês: “A similar assumption is implicit in John Rawls ‘special conception of justice as fairness and his powerful and sophisticated arguments for it.” (N. Daniels, 1989: 253-254)

outros. Os académicos, cuja influência relativa na sociedade não reside nos seus livros de cheques, mas no poder das suas canetas, dificilmente poderiam pedir mais. A liberdade de expressão deve ser tolerada, não importa qual o papel prático que exerça na influência e no poder, e a economia deve ser o brinquedo de uma sociedade organizada coletivamente, fortemente influenciada pelos académicos. Alguém põe em dúvida que numa discussão mais ampla estas não seriam prioridades universais?”¹⁴⁸

Quer dizer, se a formulação do segundo princípio visa atingir um objectivo que se pode considerar justo, a priorização do primeiro inviabiliza esse objetivo. Percebe-se a opção de Rawls que, enquanto académico, coloca o valor liberdade acima de tudo, mas negligencia o quanto esse valor pode influenciar as opções na esfera económica; e esquece que esse valor só constitui uma “prioridade universal” para algumas pessoas, de onde se pode deduzir que essa não deveria ser a opção das partes na posição original. De facto, não se compreende como é que, por exemplo, alguém que se colocasse no lugar de mais desfavorecido poderia priorizar a liberdade sobre a igualdade. Isto é, se, ao decidir sobre princípios de justiça, eu soubesse que me encontraria integrada na situação dos mais desfavorecidos, o que eu acharia justo seria reivindicar rendimentos e poder equivalentes aos dos que se encontravam na situação mais favorecida; por isso, não concederia prioridade às liberdades porque intuitivamente perceberia que os mais favorecidos já gozavam, pelo facto de serem mais favorecidos, de maiores liberdades básicas e, da minha parte, seria, vamos dizer, pouco avisado, fortalecer ainda mais a sua posição.

De facto, se se entender que o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, é legítimo colocar-se em dúvida a viabilidade deste. Tudo se passa como se, numa casa, construída num clima frio, se concedesse prioridade ao aquecimento central sobre o telhado; claro que esses dois elementos são importantes, mas de pouco vale ter

¹⁴⁸ TL do inglês: “His second principle is that we should seek to maximize the position of those occupying the minimum position in society. But his first principle, to be accorded lexical priority, says that society should give individuals the greatest possible liberty that is compatible with a similar liberty for others. Academics, whose relative influence in the society is not in their pocketbooks but in the power of their pens, hardly could ask for anything more. Free speech is to be tolerated no matter what practical difference in influence and power arises, and the economy is to be the plaything of a collectively organized society influenced heavily by the academics. Is there any doubt that in a broader discussion these would not be universal priorities?” (C. Wonnell, 2001: 652)

aquecimento central numa casa desprovida de telhado. Assim, por melhor que seja a intenção que preside à formulação do segundo princípio, como se prioriza o primeiro, coloca-se o segundo na sua dependência, esquecendo-se que as liberdades, como, por exemplo, a liberdade de expressão, podem exercer influência negativa sobre as pretensões à igualdade de rendimentos ou riqueza. Para continuarmos a ilustrar esta importante liberdade básica, se o indivíduo *A* goza de maior liberdade de expressão, ancorada no facto de ter recebido uma aprimorada educação ou de ser dono de um influente meio de comunicação social, esse indivíduo tem um poder muito significativo no sentido de contribuir para a formação de uma opinião pública que veja com bons olhos a isenção de impostos a pessoas ricas que assim, argumenta-se, poderão criar empregos com potencial para melhorar a situação dos mais desfavorecidos. Omite-se, claro, o facto desses impostos poderem contribuir decisivamente para a criação de serviços sociais, os quais, por seu turno, também iriam criar mais postos de trabalho; e omite-se ainda o facto dessas pessoas aumentarem ainda mais o seu nível de riqueza com essa isenção que, em termos de justiça, não de eventual eficiência, é reconhecida como injusta. Isto tudo ilustra como podem ser usadas as maiores liberdades básicas que uns têm em relação a outros.

Em suma, com a priorização da liberdade, Rawls está a omitir que as liberdades básicas só funcionarão de facto para todos, se o segundo princípio prevenir desigualdades significativas, o que aparentemente não acontece, pelo modo como Rawls o formula. Ele limita-se a dizer que as desigualdades serão justificáveis se redundarem em benefício dos mais desfavorecidos, mas não se pronuncia nem sobre a extensão dessas desigualdades nem sobre a magnitude desse benefício. Que essas desigualdades sejam ou não grandes em relação a oportunidades, rendimento e riqueza nada é dito aqui, embora, de quando em vez, o tema seja a florado, sem sistematicidade e sem a profundidade exigível para um assunto desta natureza.

Rawls parece não se dar conta de que será contraproducente introduzir uma hierarquia de valores nos quais as liberdades vêm destacadas das igualdades básicas de rendimento, riqueza e oportunidades porque, como John Davenport acentua:

“De facto, diferenças relativas nas posses de bens socio económicos básicos afetam significativamente a nossa capacidade para exercer todas as nossas liberdades na complexa prossecução de excelências individuais, objetivos pessoais e fins sociais mais amplos que normalmente compreendem as nossas

concepções de bem. Primeiramente, afetam de forma dramática a nossa capacidade para exercer os nossos direitos de participação política no *mais amplo sentido*. Em segundo lugar, estas diferenças relativas afetam a nossa capacidade para exercer as nossas liberdades de suporte, tais como, liberdade de movimento e liberdade de propriedade pessoal.”¹⁴⁹

Assim, mesmo que o princípio da diferença seja formulado nos termos mais favoráveis àqueles que se situam em posição de desvantagem, as desigualdades, que permanecem, vão limitar as suas liberdades. O que é preciso perceber é que diferenças económicas significativas sempre redundarão em prejuízo das liberdades dos que se encontram na situação menos favorecida; portanto - insista-se - para quê agravar esta limitação com a priorização da liberdade?

Ronald Dworkin e a igualdade como liberdade de escolha

Vejamos agora o lugar que os princípios da igualdade e da liberdade ocupam na teorização de Dworkin bem como o entendimento que deles tem.

Para Dworkin, o objetivo do Estado é tratar todos os cidadãos com igual respeito e consideração, essa é a sua “virtude soberana”, essa é a razão de fundo da sua existência.

Para tratar todos os cidadãos com igual respeito e consideração deve garantir-lhes igualdade de recursos (em termos mais rigorosos, igualdade de oportunidade de recursos). Deste modo, a igualdade ocupa um lugar central e é identificada com igualdade de recursos.

Quanto ao *modus operandi*, na perspectiva de Dworkin consegue-se que as pessoas tenham igualdade de recursos permitindo que escolham livremente e satisfaçam as suas preferências quanto aos recursos a adquirir, que obviamente serão variáveis de

¹⁴⁹ TL do inglês: “In fact, relative differences in our holdings of socioeconomic primary goods significantly affect our ability to exercise all our liberties in our complex pursuit of the individual excellences, personal goals, and larger social ends that usually comprise our conceptions of the good. First, they dramatically affect our ability to exercise our rights of political participation in their *widest sense*. Second, these relative differences affect our capacity to exercise the supporting liberties we have, such as freedom of movement and freedom of personal property.” (J. Davenport, 2009. Disponível em: faculty.fordham.edu/davenport/texts/priorlib.pdf)

indivíduo para indivíduo. Esta é a função e o lugar da liberdade que é entendida como possibilidade de escolha ligada à satisfação das preferências do indivíduo.

Notemos que a igualdade de recursos não é estabelecida em termos objetivos, dependentes da determinação de bens básicos (de valor universal) e da equivalência (de valor) entre os “lotes” que devem caber às diferentes pessoas, mas em termos subjetivos, em função das suas preferências. A igualdade aparece assim intimamente ligada à liberdade porque há igualdade desde que se escolha o que se prefere.

Como consequência natural será inevitável que, mesmo estabelecendo-se igualdade inicial (de oportunidade) de recursos, se chegue à desigualdade de resultados quanto aos recursos obtidos pelas diferentes pessoas, função do exercício puro e simples da sua liberdade de escolha. Se *A* escolheu preparar-se para uma profissão exigente, mas altamente remuneratória, enquanto *B* se contentou com uma profissão menos exigente em termos de tempo, capacidades envolvidas e dedicação, para poder “surfear” na praia, é óbvio que os recursos disponíveis para um e para outro irão ser muito desiguais.

Deste modo, a liberdade não só é o instrumento/meio que permite atingir a igualdade de recursos como é o princípio que explica, justifica e legitima a desigualdade. Por isso, será plausível concluir que, embora não reconhecida, a liberdade é a “protagonista da história”, o que mais uma vez lhe confere um lugar de primeiro plano.

Considerando a ênfase colocada na liberdade de escolha e a relevância que ocupa no âmbito da sua teoria de justiça, esperar-se-ia que Dworkin analisasse o conceito de escolha com algum cuidado, coisa que não aconteceu. Se o tivesse feito, provavelmente concluiria, por uma questão de coerência interna, que tão importante é assegurar liberdade de escolha, como garantir às pessoas escolhas elegíveis. Do mesmo modo, tão importante é garantir a liberdade de escolha de acordo com as preferências dos indivíduos como acautelar que essas preferências tenham sido formadas, elas próprias, num contexto de liberdade. Estes três aspetos são indissociáveis para que o princípio seja credível.

Todavia, Dworkin, focalizado no facto da escolha ser individual, esqueceu a sua ancoragem na cultura que é social. É certo que quem escolhe é o indivíduo, mas também é bastante óbvio que muitas das escolhas que faz são fortemente influenciadas pelas circunstâncias sociais e culturais em que vive que não escolheu. Dworkin também

marginalizou o enquadramento físico da escolha e reduziu-a a um puro ato de vontade, uma espécie de “querer é poder”. Por outro lado, como partiu da premissa de que a escolha livre é aquela em que o sujeito não sofre um constrangimento, ignorou outras formas de exercício do poder que não passam pelo constrangimento direto, mas que supõem persuasão, manipulação e outros mecanismos ideológicos de convencimento ou até de autoconvencimento, mais ou menos subtis.

A posição igualitarista assumida por Dworkin é de tal modo estranha que Elizabeth Anderson, referindo-se-lhe indiretamente, pergunta, com ironia, se os discursos sobre a igualdade de alguns pensadores norte americanos seriam muito diferentes, se tivessem sido escrito, de forma anónima, por conservadores (cf. E. Anderson, 1999: 287). De facto, a partir da defesa da igualdade de recursos, com as especificações a que Dworkin submete o princípio - haverá igualdade, se a pessoa puder escolher livremente aquilo que preferir - acaba-se numa incongruente desigualdade de resultados, o que mostra bem as consequências perversas que uma conceção liberal de igualdade pode comportar.

Amartya Sen e a renúncia ao ideal igualitário

Relativamente aos princípios de liberdade e de igualdade sobre os quais temos vindo a refletir, Sen, em sintonia com Rawls, reconhece “boas razões para dar à liberdade pessoal algum tipo de prioridade”¹⁵⁰. Em dissonância, afasta-se, considerando que a realidade social não pode ser governada por um princípio igualitário:

“A ideia de igualdade é confrontada com dois tipos diferentes de diversidade; (1) a heterogeneidade básica dos seres humanos, e (2) a multiplicidade de variáveis em termos das quais a igualdade pode ser julgada (...). A avaliação das pretensões de igualdade tem de levar em conta a existência da omnipresente diversidade humana.”¹⁵¹

¹⁵⁰ TL do inglês: “(...) there are good grounds for giving personal liberty some kind of real priority.” (A. Sen, 2009: 299)

¹⁵¹ TL do inglês: “The idea of equality is confronted by two different types of diversities; (1) the basic heterogeneity of human beings, and (2) the multiplicity of variables in terms of which equality can be judged. (...) The assessment of the claims of equality has to come to terms with the existence of pervasive human diversity.” (A. Sen, 2006a: 1)

Sen destaca aqui duas perspectivas sob as quais a igualdade pode ser encarada; por um lado, alega que a igualdade entre os seres humanos se encontra em dificuldades face à manifesta diversidade destes; por outro, refere a multiplicidade de tipos de igualdade - igualdade em relação a quê - que torna difícil a opção por um ou por outro.

Assim, se a heterogeneidade constitui uma característica dominante dos seres humanos, isso significa que eles basicamente são diferentes uns dos outros e, portanto, será inútil, irrealista e até injusto, tentar equalizá-los. Por outro lado, perante equalizadores tão diversos (critérios de igualdade), torna-se demasiado complexo fazer uma escolha.

Face às dificuldades enunciadas, Sen abandona o ideal igualitário: abdica de procurar semelhanças entre os seres humanos que sejam porventura mais importantes e essenciais do que as diferenças; desiste de procurar o equalizador que possa ser verdadeiramente relevante; e adota um padrão de suficiência de acordo com o qual o importante não é todos terem os mesmos recursos, mas sim todos terem recursos suficientes.

Com esta postura, Sen parece esquecer duas coisas. Por um lado, parece não se aperceber que enfatizar as diferenças pode servir objetivos “inconfessáveis”, revestindo uma função ideológica, ao permitir o reforço dos privilégios de alguns à custa da exploração de muitos. Por outro, esquece que desprestigiar e minorizar a igualdade pode abrir a porta à injustiça, via dominação e opressão, e contribuir para transformar a justiça social numa espécie de assistencialismo, de tentativa de minorar o sofrimento dos mais pobres, o que, por mais louvável que seja, não se substitui à justiça.

Também a adoção de um padrão de suficiência é problemática. Esse padrão tem servido como argumento ao neoliberalismo para calar pretensões igualitárias, omitindo-se que a suficiência é, e sempre foi, uma questão relativa; o que era suficiente há cinquenta ou cem anos atrás é hoje considerado insuficiente, pois à medida que há mais recursos, mais serviços disponíveis, mais bem-estar suscetível de ser atingido, altera-se a própria noção de suficiência; por isso, essa argumentação é falaciosa: em qualquer circunstância, desigualdades são desigualdades e, se forem acentuadas, corroem o tecido social, criam assimetrias de poder e, conseqüentemente, afetam negativamente a liberdade.

Sen, uma vez secundarizado o ideal igualitário, vai centrar-se na liberdade; mas, ciente da crítica de formalismo e de certa vacuidade em que o princípio incorre, tem o cuidado de defender uma ideia mais substantiva de liberdade, alegando que respeitar os direitos das pessoas é não só não os violar, como é também prevenir, na medida do possível, a sua violação. Entende os direitos como objetivos e não como ausência de constrangimentos: não se pode dizer que alguém tem direito a fazer algo apenas outro não o constrange; tem o direito, se efetivamente dele poder fruir¹⁵². Respeitar os direitos das pessoas, por exemplo, direito à vida e à liberdade, não é apenas não os violar, é promovê-los, isto é, preocupar-se com as condições que permitem o seu usufruto efetivo por parte das pessoas. Contudo, Sen deixa em aberto esta questão porque não estipula condições materiais em que as liberdades vão poder ser exercidas.

Acresce ainda que Sen é bastante ambíguo e, frequentemente, identifica liberdades com capacidades e funcionamentos, tais como a capacidade de se alimentar devidamente, de não sofrer de doenças evitáveis, de não morrer prematuramente, etc. etc.

Ora estas capacidades/funçamentos, em si mesmas, não são liberdades; são acima de tudo condições indispensáveis mínimas para o exercício das liberdades, pelo que parece fazer sentido a crítica de G. A. Cohen¹⁵³ segundo a qual Sen dissolve a igualdade na liberdade e de seguida fragmenta esta num sem número de liberdades diversas. Descendo um pouco mais ao pormenor, quando Sen fala, por exemplo, em ter a liberdade de não sofrer de uma doença endémica ou de ter acesso a água potável, parece defender uma conceção equivocada do que seja a liberdade.

Como defende Cohen, a liberdade supõe duas condições: (1) requer que o mundo se conforme à minha vontade e (2) requer que esse resultado decorra da minha escolha. Se, por exemplo, for adotada uma política de saúde pública cujo objetivo é debelar uma doença endémica, seja o caso da malária, a primeira condição é satisfeita: o mundo conforma-se à minha vontade, acontece o que eu gostaria que acontecesse; mas

¹⁵² Embora Sen não dê o exemplo do direito de propriedade, poderia dizer-se que na sequência lógica da sua conceção de liberdade, uma pessoa só tem o direito de propriedade se efetivamente poder possuir uma propriedade.

¹⁵³ G. A. Cohen desenvolve esta crítica em *On the Currency of Egalitarian Justice*, capítulo 3 “Sen on Capability, Freedom and Control” (in: G. Cohen, 1989: 73-80)

se tal não resultou de uma escolha minha, se eu não tive a mínima interferência no assunto, participando nas opções e decisões políticas, e debatendo propostas nesse sentido, isso não aconteceu por interferência minha. Ora diz Cohen, quando Sen fala em capacidade/liberdade de levar uma vida livre de doenças endêmicas, só está a atender à primeira condição e ignora/negligencia o segundo aspeto; não prevê que a segunda condição seja satisfeita.

Em suma, em relação a Sen podemos dizer que a sua abordagem à justiça não é norteada por uma perspectiva igualitária, ainda presente, apesar das limitações, em Raw e até em Dworkin¹⁵⁴. O que o preocupa é a redução da pobreza e não a luta contra as desigualdades; afinal em consonância com as preocupações do FMI e do Banco Mundial, instituições com as quais mantém alguma proximidade. Com o argumento de que o que importa é que as pessoas tenham capacidades para prosseguirem os fins que reputam de valiosos, marginaliza-se o ideal igualitário.

Com ele também se perde de vista o ideal igualitário de liberdade (liberdades iguais para todos), que o Iluminismo defendeu, com a fragmentação da liberdade numa miríade de liberdades/capacidades.

Pode ainda dirigir-se a Sen a crítica que ele próprio fez à tese de Dworkin de acordo com a qual as distribuições justas são as que satisfazem as preferências dos indivíduos - preferências subjetivas que, como Sen bem lembra, são adaptativas. Todavia, ele também propõe que a justiça se foque nas capacidades e nos funcionamentos necessários para as pessoas levarem o estilo de vida que valorizam, esquecendo que as pessoas, dado o contexto em que vivem, podem valorizar capacidades e funcionamentos muito modestos. Por isso, assim como se pode alegar que as preferências são adaptativas também se pode dizer que valorizar este ou aquele funcionamento depende das expectativas de vida das pessoas e da realidade em que se encontram inseridas. Num caso e no outro, não se transpõe o subjetivismo e o relativismo.

¹⁵⁴ Dworkin, apesar de todas as limitações que possamos assacar ao seu igualitarismo da sorte ainda procurou garantir a igualdade de liberdade de escolha inicial, embora admitisse como justas desigualdades de resultados desde que atribuíveis a escolhas informadas pelas quais os sujeitos pudessem ser responsabilizados.

Do até aqui exposto, podemos dizer que tanto Rawls como Dworkin se inscrevem na tradição do pensamento político liberal e, apesar de defenderem um ideal igualitário, tentam conciliar liberdade e igualdade, conferindo sempre, direta ou indiretamente, primazia à primeira sobre a segunda. Por seu turno, Sen desvaloriza o princípio da igualdade, que substitui pelo da suficiência, e procura atribuir algum conteúdo à liberdade ligando-a à ideia de desenvolvimento.

Por outro lado, quando Rawls e Dworkin identificam as áreas de igualdade que, na sua perspectiva, devem ser privilegiadas, seja a igualdade de oportunidades, seja a de recursos (Sen refere apenas vagamente uma igualdade de capacidades) estão a defender um conceito unidimensional de igualdade que autores como Michael Walzer e David Miller, entre outros, entendem dever ser substituído por um conceito complexo de igualdade que resultaria da convergência de uma série de igualdades unidimensionais¹⁵⁵. Estes autores consideram que, para haver igualdade social - aquela que subsume todas as outras - tem de haver igualdade de recursos básicos, de oportunidades, igual acesso à saúde e educação, numa palavra, bens sociais irreduzivelmente diferentes, mas que concorrem para um objetivo comum.

Esta crítica é ampliada por David Miller que contesta a pretensão de se reduzir a igualdade social a um princípio distributivo de bens ao invés de ser pensada como uma característica das relações que os seres humanos estabelecem na vida em sociedade (Cf. D. Miller, 1995: 202).

Se quiséssemos alvitrar sobre as motivações que poderão ter levado Rawls, Dworkin e Sen a enfatizarem a liberdade e, em contraponto, a secundarizarem a igualdade, poderíamos lembrar que estamos perante pensadores que aceitam, sem questionar, a economia de mercado e que evitam pronunciar-se aberta e inequivocamente sobre o modo de produção capitalista¹⁵⁶. Orientados por objetivos práticos, procuram desenhar instrumentos concetuais que sugiram políticas no sentido de minorar as desigualdades, atender às necessidades dos mais desfavorecidos e mitigar

¹⁵⁵ Michael Walzer apresentou esta tese em *Spheres of Justice*, 1983, posteriormente secundada por David Miller em *Pluralism Justice and Equality*, publicado pelos dois em 1995.

¹⁵⁶ De facto, em TJ, Rawls não discute o sistema capitalista e induz o leitor a pensar que ele não considerou que esse sistema pudesse pôr em questão os seus princípios de justiça, embora, algumas décadas depois, se tivesse pronunciado diferentemente.

os inconvenientes sociais mais gravosos do sistema capitalista e da economia de mercado. Nesse sentido, os três, embora tenham subjacente uma preocupação com a distribuição desigual do rendimento e da riqueza, também “não molestam” os mais favorecidos, manifestando condescendência com o conservadorismo social e político instalado na sociedade norte-americana a partir das décadas de setenta e oitenta do século passado.

Observações finais

A preocupação com a liberdade e com a igualdade é bastante recente; durante milénios foi praticamente ignorada, aceitando-se complacentemente que a liberdade era apenas para uma minoria e que a desigualdade correspondia a uma inevitabilidade da natureza.

Quando, a partir da época moderna, as exigências de liberdade e igualdade foram apresentadas, os dois princípios apareceram ligados, como que irmanados, mas em breve as novas elites perceberam que era do seu interesse definir liberdade de modo a que ela aparecesse como incompatível com a igualdade. Isso foi feito, foi divulgado e até ao momento continua a insinuar-se na mente da maioria das pessoas: tornou-se a ideologia dominante.

Todavia, quando se pensa em justiça social, impõe-se pensar não apenas na liberdade, ou liberdades, mas também na diminuição das desigualdades, que, se forem severas, dão origem às maiores injustiças, desde logo, cerceiam a liberdade porque a limitam a alguns. A igualdade tem de estar no centro da reflexão, não por si mesma, mas porque a desigualdade cria condições favoráveis ao domínio e opressão de uns por outros e constitui um atropelo à liberdade de muitos, o que é manifestamente injusto.

As teorias de justiça distributiva não tiveram como evitar a questão da igualdade, mas encontraram como contorná-la. Mesmo quando se consideram igualitárias insistem mais na defesa da liberdade do que na da igualdade, o que não deixa de ser um enviesamento de perspectiva: a igualdade, embora tal não seja dito, é sempre secundarizada e subordinada à preservação da liberdade. Na prática não conseguiram desprender-se do pensamento político liberal cujo quadro concetual acaba por condicioná-las.

A tensão entre liberdade e igualdade é favorecida pela concepção atomística de sociedade que cria um enquadramento propício à priorização da liberdade sobre a igualdade, já que a primeira se situa no plano do individual e da pessoa e a segunda no plano do social e da coletividade.

Por outro lado, ao entenderem a igualdade como resultante da distribuição de um determinado bem, as teorias distributivas assumem um conceito unidimensional de igualdade que não permite que se atinja a igualdade social, que resulta do contributo dado pelas diferentes igualdades unidimensionais, aquilo que Miller designa por uma “prática distributiva pluralística”.

Na relação entre liberdade e igualdade qualquer pretensão de priorizar um termo sobre o outro é incorreta e perigosa porque implica o risco de transformar em secundário algo que é essencial, pois tão importante é a liberdade quanto a igualdade, sem igualdade, a liberdade corre o risco de se transformar num jogo de soma zero, sem liberdade a igualdade corre o risco de eliminar o desenvolvimento e cercear severamente o potencial humano.

Podemos dizer que as motivações que levaram à exacerbação do princípio da liberdade e à degradação do ideal da igualdade conduziram a que se concluísse pela ideia de que ou se cultivava uma ou outra, as duas seriam incompatíveis. Todavia, o antagonismo entre liberdade e igualdade, apresentado como um dado e como uma inevitabilidade, é, afinal, fruto de contingências históricas.

Se pensarmos na prevalência milenar de tendências anti-igualitárias que, praticamente, só começaram a ser postas em causa a partir da época moderna, mais especificamente a partir do século XVII, talvez não nos surpreendam as dificuldades encontradas no sentido de fazer valer o ideal igualitário.

Capítulo 4 - Desatenção aos conceitos de classe e de grupo social

Neste capítulo, o objetivo é mostrar que o paradigma distributivo não identificou estruturas e mecanismos sociais que podem ser, eles mesmos, geradores de injustiça, porque ignorou as categorias conceituais de “classe” e de “grupo social”, para se centrar na categoria de “indivíduo”.

Começo por referir a natureza polémica do conceito de classe que seguidamente procuro clarificar e defendo que a conceção relacional, proposta por Karl Marx, mas também por Max Weber, é a que melhor apreende a realidade em causa. A abordagem ao conceito de grupo social é feita com recurso à conceitualização de Iris Young.

Mostro de seguida como o paradigma distributivo prestou escassa atenção a estes dois conceitos, incidindo aqui a análise sobre as posições de Rawls, com uma alusão mais breve aos outros dois autores que vimos seguindo, os quais só muito indiretamente referem este tópico.

Apresento finalmente as motivações que presumo estarem na origem desta desatenção e as consequências de que se revestiu.

1. Classe social - um conceito polémico

Antes de proceder à clarificação do conceito de classe social, julgo necessário fazer uma breve digressão sobre o estatuto epistémico que este conceito adquiriu nas duas últimas décadas do século XX, ainda hoje presente no modo como o percebemos.

Esse estatuto foi condicionado pelo triunfo do neoliberalismo, nos Estados Unidos e na Europa, particularmente no Reino Unido, na década de oitenta do século passado, coadjuvado pela globalização. Pretendeu-se então, com o concurso de intelectuais ligados à área da Sociologia, que a categoria “classe” já não era pertinente enquanto instrumento de análise social e que nem sequer era sustentável, pois não correspondia à realidade: já não existiam classes sociais; como dizia Magareth Thatcher, apenas existiam indivíduos e as suas famílias. Neste período, o conceito foi praticamente erradicado da filosofia política e da sociologia e só posteriormente, a partir da década de noventa, começou a ser recuperado.

Nesta pretensão de negar as classes sociais, tornando invisível a sociedade e os seus conflitos (cf. J. Souza, 2009: 18), o neoliberalismo contou com “aliados” de peso, de entre os quais destacamos: a reestruturação da esfera produtiva; o fim da guerra fria; a heterogeneidade de profissões e de estilos de vida; alguma inadequação do discurso marxista sobre as classes sociais; e, não menos importante, a receptividade das pessoas comuns à retórica da negação das classes.

A reestruturação da esfera produtiva decorreu de avanços científicos e tecnológicos, impensáveis no século XIX, e mesmo em boa parte do século XX, com a revolução digital e o recurso a máquinas cada vez mais sofisticadas que vieram desvalorizar o trabalho humano, particularmente o dos operários não especializados, constituindo uma forte ameaça à classe trabalhadora que viu secundarizado o seu papel em alguns setores do processo produtivo.

Por outro lado, com o fim da guerra fria e queda do “império soviético”, a capacidade reivindicativa dos trabalhadores sofreu um forte abalo, pois não mais se receou qualquer deriva coletivista ou sequer socialista, receio esse que durante muito tempo estimulava reformas no sentido de responder às reivindicações dos trabalhadores e garantir-lhes direitos. Desse modo, os “trinta gloriosos anos” do estado de bem-estar social (*Welfare State*) conheceram um processo de nítida regressão que, ainda hoje continua em curso.

Também a complexificação do mundo do trabalho e a heterogeneidade de profissões e de estilos de vida da nova era digital colocaram em causa a visão polarizada que se tinha das classes sociais, proposta por Marx e Weber, e contribuíram para o descrédito de um discurso que parecia não ter já referente na realidade e que insistia em falar de capitalistas e de trabalhadores, de conflitos e antagonismos de classe que, entretanto, o estado de bem-estar social tinha ajudado a esbater.

Por último, mas não menos importante, o comum das pessoas deixou de se rever nesse discurso e mesmo as que se encontram no fundo da escala social, por uma questão de autoestima e daquilo a que Marx chamaria de falsa consciência, não reconhecem a sua situação de classe. Para se ter uma ideia da força desta variável, lembremos que num inquérito sobre as classes sociais, realizado no Reino Unido em 2011, promovido

pela BBC, constatou-se que 4,1% das pessoas que responderam, num universo de 161 mil, localizavam-se a si mesmas numa posição social (elevada) que, de facto, tinha uma percentagem de ocupação muitíssimo inferior¹⁵⁷.

Tudo isto permite compreender por que falar ou escrever sobre classes sociais é hoje problemático e até incómodo. Falar em classes é falar em desigualdade social e, obviamente, tal associação não interessa àqueles que tiram vantagem dessa desigualdade. Preferem justificá-la em termos de diferenças individuais já que estas apontam para aptidões inatas, mérito e sorte e não para a forma de organização económica da sociedade. Se a desigualdade afeta negativamente alguns indivíduos, são estes que tem de mudar, não o modo de produção económica. Como Jessé Souza lembra, referindo o testemunho de Max Weber, “os ricos, charmosos, saudáveis e cultos não querem apenas saber-se mais felizes e privilegiados, eles precisam se saber como tendo “direito” à sua felicidade e privilégios” (*idem*: 20).

Clarificação do conceito

Num sentido abrangente, pode dizer-se que “classe” é uma categoria social na qual se incluem pessoas que partilham determinados atributos, decorrentes de um sistema de estratificação económica. O critério de pertença a uma ou outra classe está relacionado com rendimento e riqueza nem sempre diretamente estabelecidos, já que, por vezes, se recorre a outros critérios, como ocupação profissional, estilos de vida, prestígio social, etc. que, contudo, constituem o reflexo indireto da situação económica. Em qualquer dos casos, utiliza-se o termo para localizar pessoas numa estrutura social de desigualdade.

Existem divergências quanto ao entendimento do sentido a dar ao conceito, desde logo, a divergência entre uma conceção gradativa de classe e uma conceção relacional. Karl Marx (1818-1883) e Max Weber (1864-1920), autores de referência na

¹⁵⁷ “Of the 161,000 people who initially filled in the Great British Class Survey, which ran on the BBC website in 2011, 4.1% listed their occupation as chief executive, which is 20 times their representation in the labour force. By contrast, precisely no one stated they were a cleaner.” (*The Guardian*, (13/11/2015). Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2015/nov/13/social-class-21st-century-mike-savage-review>)

abordagem a este conceito, têm em comum o facto de defenderem uma concepção relacional:

“Ambos, Marx e Weber adotam um conceito relacional de classe. Nenhum deles define classe simplesmente em níveis nominais de alguma hierarquia gradacional. Para ambos, as classes são explicadas em termos de interações sistémicas de atores sociais relacionalmente situados. Para ambos, Weber e Marx, as classes não são primariamente identificadas por designações quantitativas como alta, média, média alta, media baixa, e baixa, mas por designações qualitativas como capitalistas, trabalhadores, devedores e credores.”¹⁵⁸

No sentido gradativo - aquele que o senso comum frequentemente assume - são diferenças de grau na distribuição do rendimento económico e da riqueza que permitem localizar as pessoas numa ou em outra classe. Uma classificação desse tipo ignora a existência de diferenças qualitativas e tende a não ver as diferenças de interesses de classe como antagónicas, isto é, como autoexcludentes; por outro lado, é uma concepção que convive bem com a ideia de mobilidade social, pois facilmente aceita, pelo menos em teoria, que se pode transitar de uma classe para outra, bastando para tal trabalhar arduamente e gozar de alguma dose de sorte, como o mito norte-americano do *self-made man* supõe.

Diferentemente da concepção gradativa, a relacional percebe as classes como decorrendo da relação que os indivíduos mantêm no processo produtivo com a propriedade e com os recursos produtivos. Considera que essa relação é a pedra angular que as define, porque afeta os interesses das pessoas e as suas expectativas de vida. Nesse sentido, Marx e Weber identificam duas classes: a dos capitalistas e a dos trabalhadores e consideram que entre elas há uma diferença qualitativa de interesses e que a propriedade dos meios de produção, (para Marx), e a situação de mercado (para Weber), constituem os principais fatores que as separam.

¹⁵⁸ TL do inglês: “Both Marx and Webber adopt relational concepts of class. Neither defines class simply as nominal levels on some gradational hierarchy. For both, classes are derived from an account of systemic interactions of social actors situated in relation to each other. Classes for both, Weber and Marx, are thus not primarily identified by quantitative names like upper, upper middle, middle, lower middle, and lower, but by qualitative names like capitalists and workers, debtors and creditors.” (C. Camic *et al*, 2005: 211)

Marx percebeu que o modo de produção capitalista pressupõe uma estrutura de classe e, partindo da área económica para a social, distinguiu aqueles que detêm os meios de produção daqueles que detêm apenas a força de trabalho; com base nessa distinção, identificou duas classes sociais, a dos capitalistas (burguesia) e a dos trabalhadores (proletariado¹⁵⁹).

Como existe uma assimetria de poder, porque uma das classes apenas possui a sua capacidade de trabalho e a outra possui e controla capital e recursos produtivos, esta tem oportunidade de se apropriar da mais valia (vulgo lucro) obtida no processo produtivo, destinando ao trabalhador uma compensação - salário - indispensável para ele se manter e reproduzir. A este mecanismo de transferência, sistemática e continuada, de poder do trabalho para o capital Marx chamou “exploração”, não lhe conferindo qualquer conotação moralista.

Burguesia e proletariado são, pois, segundo Marx, as duas classes básicas e fundamentais do tipo de sociedade que emergiu com a revolução industrial. Em termos de mercado correspondem àqueles que vendem a sua capacidade de trabalho e àqueles que a compram; o valor do trabalho, como o de qualquer outra mercadoria, será estabelecido pelo mercado e pela lei da oferta e da procura; quem compra quer comprar barato, quem vende quer vender ‘caro’, mas, no caso desta particular “mercadoria”, pode não ter condições para “impor” sequer o preço que considera justo, porque as posições de poder relativas de um e de outro são assimétricas.

Para Marx, a riqueza é socialmente produzida e na sua origem está o trabalho; todavia reconhece que:

“Os valores de uso, casaco, linho, & c., isto é, o conjunto das mercadorias, resultam da combinação de dois elementos - matéria e trabalho. (...) Vemos então que o trabalho não é a única fonte da riqueza material, isto é, dos valores de uso que ele produz. Como William Petty coloca a questão, o trabalho é o pai e a natureza é a mãe.”¹⁶⁰

¹⁵⁹ O proletário tem como única riqueza a sua prole, os seus filhos; é essa a etimologia da palavra.

¹⁶⁰ TL do inglês: “The use values, coat, linen &c., i.e, the bodies of commodities, are combinations of two elements - matter and labour. (...) “We see then that the labour is not the only source of material wealth of use values produced by labour. As William Petty puts it, labour is the father and the earth is the mother” (K. Marx, 2015: 31)

Contudo, como se pode constatar, ao longo do processo histórico, ocorreu um fenómeno de apropriação da terra e dos seus recursos por uma minoria que deles privou a maioria. Dessa desapropriação decorreu que à maioria apenas restou, como alternativa, colocar-se ao serviço da minoria.

De realçar que, de acordo com o pensamento marxista, não é apenas a diferença de rendimento que caracteriza a classe social; pode haver uma sociedade sem classes, mesmo existindo diferentes níveis de rendimento e de autoridade, que podem ocorrer, por exemplo, se o trabalho e a criatividade de uns forem apreciados de tal modo que lhes propiciem uma situação económica e social muito diferente da de outros. O fator definidor da classe social é o tipo de relação que se estabelece no processo produtivo.

Outro aspeto interessante da análise marxista é o reconhecimento de que os interesses da burguesia e os do proletariado são antagónicos e de que, portanto, a relação é de conflito e este só poderá ser resolvido pela anulação de um dos polos, em princípio, o capitalista, já que só o outro reflete interesses universais: sem capitalistas pode subsistir-se, mas não se pode subsistir sem trabalhadores, além de que, bem vistas as coisas, o capital é resultante de trabalho acumulado.

Na análise marxista de classe é importante uma outra distinção, a de “classe em si” e de “classe para si”; esta distinção significa que pode haver uma classe que preenche os critérios objetivos estabelecidos para que seja identificada, mas, se os indivíduos que a integram não tiverem consciência de classe, então não constituem uma classe para si; ora o conflito social só se manifesta se houver consciência de classe, se houver “classe para si”, de outra maneira, embora latente, continuará adormecido ou tenderá apenas a manifestar-se de forma inorgânica.

Diferentemente de Marx, Max Weber define classe em termos de “expectativas de vida” (*life chances*) e aponta a situação de mercado em que os indivíduos que integram a classe se encontram como causa dessas diferentes expectativas:

“Podemos falar em classe quando (1) um certo número de pessoas têm em comum uma componente causal específica das suas expectativas de vida, na medida em que (2) essa componente é representada exclusivamente por interesses económicos na posse de bens e oportunidades de rendimento, e (3)

é representada sob as condições de mercados de trabalho ou de mercadorias.

Esta é a ‘situação de classe’.”¹⁶¹

A situação de classe depende do valor que o mercado atribui ao que as pessoas têm para “trocar”: há aquelas que têm meios de produção (propriedade privada produtiva) e aquelas que têm capacidade de trabalho, a qual, por sua vez, não é uniforme; isto é, as capacidades de trabalho são diferentes e diferentemente valorizadas; há flutuações porque, por exemplo, quem tem capacidades específicas é mais valorizado. De qualquer modo, genericamente falando, os trabalhadores, na medida em que não controlam os recursos económicos, vêm as suas expectativas de vida diminuídas em relação àqueles que os controlam.

Embora na diferenciação que estabelece entre a classe dos trabalhadores e a dos capitalistas, Weber omita o conceito de exploração, não ignora a importância das relações de propriedade, e como estas favorecem o capitalista e lhe permitem pressionar os trabalhadores a fim de obter altos níveis de produtividade. Para Weber, o principal fator na divisão de classes é a propriedade dos meios de produção porque, como ele próprio escreve, “propriedade e privação de propriedade são (...) as categorias básicas de todas as situações de classe”¹⁶². A privação de propriedade obriga os trabalhadores a aceitarem as condições que os empregadores lhes oferecem; esta circunstância leva Weber a considerar que a ação dos indivíduos, apesar de decorrer numa economia de mercado livre, pode ser heteronomamente determinada:

“[Essa situação de heteronomia acontece] sempre que a distribuição desigual de riqueza e particularmente de bens de capital força o grupo dos não proprietários a condescender com a autoridade dos outros em ordem a obter qualquer retorno pelos serviços que podem oferecer no mercado (...). Numa

¹⁶¹ TL do inglês: “We may speak of a “class” when (1) a number of people have in common a specific causal component of their life chances, insofar as (2) this component is represented exclusively by economic interests in the possession of goods and opportunities for income, and (3) is represented under the conditions of the commodity or labor markets. This is “class situation.” (Weber, 1968: 927)

¹⁶² TL do inglês: “Property’ and ‘lack of property’ are, therefore, the basic categories of all class situations.” (*Idem*: 928)

organização de produção puramente capitalista esse é o destino de toda a classe trabalhadora.”¹⁶³

Podemos dizer que Weber percebeu perfeitamente que a situação assimétrica entre os trabalhadores e os donos do capital obriga os primeiros a colocarem-se na dependência dos segundos, contemporalizando com os interesses destes, e que só formalmente gozam da liberdade de não aceitar as suas propostas. Assim, embora a teorização de Weber não recorra explicitamente ao conceito de exploração é compatível com este, pois como afirma o sociólogo norte-americano Erick Wright “Weber, tal como Marx, percebe uma conexão íntima entre a natureza das relações de propriedade no capitalismo e o problema que os empregadores enfrentam ao exigirem altos níveis de esforço da parte dos trabalhadores”¹⁶⁴.

No mercado livre, os trabalhadores oferecem as suas capacidades, mas sujeitam-se ao que os empregadores quiserem pagar por elas; ora, se os trabalhadores não controlam os meios de produção, se estes pertencem ao capitalista, então este pode forçar o trabalhador a trabalhar nas condições por ele estipuladas. Assim, embora Weber não faça depender a classe diretamente da propriedade dos meios de produção, mas da posição de poder que as pessoas têm no mercado, pode alegar-se sempre que esse poder depende fundamentalmente da relação com os meios de produção e não do valor atribuível ao trabalho, porque quem tem os meios de produção dispõe de um poder negocial diferente daquele que apenas possuiu trabalho para vender; inclusive, quem tem os meios de produção pode escolher não produzir, ao passo que o trabalhador não pode escolher não trabalhar porque, se o fizer, é a sua subsistência que está em risco. Em suma, a análise de classe de Weber apresenta importantes pontos em comum com a de Marx, e aquilo que os separa pode não ser tão relevante como parece. Erik Wright enuncia com clareza essas convergências e divergências:

¹⁶³ TL do inglês: “whenever the unequal distribution of wealth, and particularly of capital goods, forces the non-owning group to “comply with the authority of others in order to obtain any return at all for the utilities they can offer on the market (...). In a purely capitalist organization of production this is the fate of entire working class.” (*Idem*: 110)

¹⁶⁴ TL do inglês: “Weber, like Marx, sees an intimate connection between the nature of property relations in capitalism and the problem employers face in eliciting high levels of effort from workers.” (E. Wright, 2002: 832)

“Os conceitos de classe nestas duas tradições teóricas partilham muito em comum: ambas rejeitam definições de classe simplesmente gradativas; ambas se encontram ancoradas nas relações sociais que ligam as pessoas aos recursos económicos de vária espécie; ambas percebem estas relações sociais como afetando os interesses materiais dos atores e, em conformidade, percebem as relações de classe como uma base potencial para solidariedades e conflitos. No entanto, diferem em certos aspetos fundamentais. O cerne da diferença é capturado pelas palavras-chave favoritas de cada tradição teórica: ‘expectativas de vida’ para os weberianos e ‘exploração’ para os marxistas.”¹⁶⁵

A divergência parece basicamente centrar-se no facto de um falar, um pouco vaga e eufemisticamente em expectativas de vida, enquanto o outro identifica um mecanismo concreto, objetivo, que explica porque é que a posição de mercado favorece uns em detrimento de outros, porque é que as expectativas de vida de uns e de outros são diferentes, revestindo assim um maior poder explicativo.

Todavia, na análise marxista de classe, há alguns aspetos problemáticos, ou que, como tal têm sido considerados. Antes de os referirmos, lembremos que Marx pensou e escreveu num contexto histórico que não é o da época contemporânea, na qual as condições de trabalho, a estrutura do próprio trabalho e a estrutura da sociedade se alteraram significativamente, em particular no Mundo Ocidental. Marx fez uma análise da sociedade do seu tempo - século XIX com a revolução industrial em curso - e como tal não poderia ter previsto essas transformações. Desse modo, a análise que propõe indicia alguns aspetos hoje controversos pela sua aparente inadequação.

De entre os aspetos da análise marxista que têm sido criticados, dois merecem particular destaque: por um lado, uma visão polarizada das classes que o levou a ignorar a classe média; por outro, uma definição de trabalho e de trabalhador (proletariado) redutora que limitou o poder explicativo da sua teoria. Vejamos cada um destes pontos.

¹⁶⁵ TL do inglês: “The concepts of class in these two theoretical traditions share much in common: they both reject simple gradational definitions of class; they are both anchored in the social relations which link people to economic resources of various sorts; they both see these social relations as affecting the material interests of actors, and, accordingly, they see class relations as the potential basis for solidarities and conflict. Yet, they also differ in certain fundamental ways. The core of the difference is captured by the favorite buzz-words of each theoretical tradition: life-chances for Weberians, and exploitation for Marxists.” (E. Wright, 2003: 4)

De facto, Marx ignorou o estrato intermédio entre a burguesia e o proletariado, mas esse fenómeno é explicável e compreensível. Por um lado, ao fazê-lo, está apenas a ser coerente com a conceção relacional de classe que defende, porque aqueles que integram o que se designa por classe média ocupam, como dirá mais tarde Eric Wright, uma localização de classe ambígua: (1) ou não detém os meios de produção e nesse caso entram na cadeia de exploração enquanto classe trabalhadora, (2) ou detém alguns meios menores de produção e nesse caso podem explorar o trabalho de outros, (3) ou ainda, numa terceira alternativa, podem colocar-se ao serviço da classe capitalista, administrar os seus negócios e defender os seus interesses. Por outro lado, o que interessava a Marx era compreender como funcionava o modo de produção capitalista e apercebeu-se, isto é, “descobriu”, que a este é inerente uma estrutura de classe e que, nessa fase do capitalismo industrial, a estrutura de classe implicava básica e fundamentalmente os capitalistas - proprietários dos meios de produção - e o operariado industrial - proprietário da força de trabalho – portanto, foi isso que ele realçou. Naturalmente, numa outra fase de desenvolvimento do sistema capitalista, como ocorre nos nossos dias com o capitalismo financeiro, houve necessariamente uma reconfiguração das classes, mas tal não significa que elas tenham deixado de existir, porque isso só aconteceria se se eliminasse o processo de exploração inerente ao capitalismo em qualquer das suas fases.

Há, todavia, outro aspeto da teoria marxista que parece mais problemático, relacionado com a noção de trabalho e a decorrente definição de proletário que transmite; Marx escreveu:

“O trabalho é, em primeiro lugar, um processo no qual participam o homem e a natureza, e no qual o ser humano com sua própria iniciativa, impulsiona, regula e controla as reações materiais entre ele próprio e a natureza. Opõe-se à natureza como uma das suas forças pondo em movimento braços e pernas, cabeça e mãos, as forças naturais do seu próprio corpo, a fim de se apropriar dos recursos da natureza, de uma forma adaptada às suas próprias necessidades. Agindo desse modo sobre o mundo exterior e modificando-o, ao mesmo tempo modifica a sua própria natureza.”¹⁶⁶

¹⁶⁶ TL do inglês: “Labour is, in the first place, a process in which both man and Nature participate, and in which man of his own accord starts, regulates, and controls the material re-actions between himself and

Como se pode ver, Marx entende o trabalho como uma atividade pela qual o homem transforma, com o seu corpo e mente, a natureza, de modo a torná-la útil (como diz em outro momento, pelo trabalho o homem transforma a natureza em objeto de “fruição”). Reconhece ainda, o que não é de menos importância, que pelo trabalho o homem se transforma a si próprio, isto é, humaniza-se, o que significa conferir ao trabalho um fundamento ontológico.

Contudo, com esta definição de trabalho está a excluir atividades que não supõem uma relação física e um intercâmbio direto com a natureza como são, por exemplo, aquelas que podemos designar de trabalho intelectual ou de prestação de serviços, desde os serviços administrativos até às funções mais variadas. Se nos ativermos à letra do texto, com esta definição, só o trabalho manual seria efetivamente trabalho, o que é absurdo na própria época e completamente deslocado nos nossos dias. Lembremos que a OIT (Organização Internacional do Trabalho) num relatório publicado em 2008, pp. 50 e 60, estimava que em 2007, do total da população mundial empregada, 42,7% estavam nos serviços, 22,4% na indústria e 34,9% na agricultura. Para as economias desenvolvidas e União Europeia estas percentagens eram respetivamente: 71,5%, 24,5% e 3,9% (OIT, 2008, pp.50 e 60).

Estes simples dados estatísticos vêm apoiar aqueles que alegam que a classe trabalhadora, tal como Marx a entendeu, está em vias de desaparecer ou de se tornar residual, pelo menos no Ocidente. Parecem confirmar a posição assumida pelo filósofo austro-francês Andre Gorz, que, na década de oitenta do século passado, publicou o polémico *Farewell to the Working Class*.

Contudo, mais uma vez convém lembrar o que se disse atrás, Marx está a analisar a estrutura do trabalho na fase do capitalismo industrial e, além disso, está a perspetivar a função do trabalho em fase bem anterior, quando, no decurso do processo histórico, se deu a evolução que conduziu ao *homo faber*; daí que faça sentido realçar o trabalho enquanto actividade em que o ser humano “põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos – a fim de apropriar-se dos

Nature. He opposes himself to Nature as one of her own forces, setting in motion arms and legs, head and hands, the natural forces of his body, in order to appropriate Nature’s productions in a form adapted to his own wants. By thus acting on the external world and changing it, he at the same time changes his own nature.” (K. Marx, 2015: 127)

recursos da natureza”, sentido esse que, tanto quanto podemos perceber, é o sentido primordial do trabalho, por maior sofisticação que este possa vir a revestir, em função de mediações diversas e complexas.

De qualquer modo, este ângulo sob o qual Marx perspetiva o trabalho conduziu-o a um conceito redutor de proletariado, porque apenas se aplica àqueles que transformam diretamente as matérias primas em valores de uso, mediante um salário. Com este conceito exclui da classe todos os assalariados externos ao trabalho manual de produção, bem como os trabalhadores intelectuais. Ora, se pensarmos que hoje o número dos primeiros tem vindo a decrescer e que o dos outros tem vindo a aumentar, percebemos quão inadequado é estreitar a classe ao invés de a ampliar, aconselhando a aplicação do conceito de exploração como critério definidor de classe e não o de trabalhador industrial. Quer dizer a classe proletária não é a classe dos trabalhadores industriais, é a classe à qual é extraído valor que por sua vez é apropriado pela elite que detém os meios e os recursos produtivos. Além disso, neste caso, pode aduzir-se outro critério complementar para a definição de classe, além do da exploração, e esse é o da ausência de poder para tomar decisões sobre a produção; desse modo o conceito ganha em amplitude, tanto em relação ao seu conteúdo quanto em relação à sua extensão: número de indivíduos a que se aplica.

Como se pode constatar, as críticas acima referidas perdem força quando são colocadas em contexto e de modo algum permitem descartar aquilo que é realmente importante na análise marxista de classe; por isso, não se pode nem deve, como “reza” o ditado, “deitar fora o bebé com a água do banho”. Marx defendeu que o capitalismo tem uma estrutura de classe, que o critério definidor de classe tem a ver com quem possui e quem não possui os meios de produção e que a este sistema económico é inerente um mecanismo de exploração, o qual, por sua vez, explica a desigualdade social estrutural. Portanto pode dizer-se que qualquer configuração de classes que seja compatível e inclua estes aspetos fundamentais, se inscreve na tradição marxista da análise de classe. Está nessas circunstâncias aquela que hoje se começa a designar de “precariado” (Guy Standing) ou de “classe-que-vive-do trabalho” (Ricardo Antunes).

O precariado - nova classe social ou reconfiguração da classe trabalhadora?

No século XXI renasceu o interesse pelo tópico das classes sociais, que já se adivinhava em fins do século XX. Este interesse renovado coincidiu com a dolorosa consciência de que as desigualdades sociais, ao invés de diminuírem, estavam a ganhar uma dimensão, só comparável à existente nos fins do século XIX, e que o fenómeno da pobreza, não só a nível global, mas também nas sociedades de abundância, assumia contornos preocupantes.

Neste contexto, não podemos deixar de referir Guy Standing, sociólogo britânico, autor de *O Precariado, A Nova Classe Perigosa*, que faz uma análise da sociedade do século XXI e pretende ter encontrado uma nova classe social - o precariado - que diz ser diferente da “classe trabalhadora”. Standing atribui ao precariado as seguintes características básicas: (1) encontra-se privado de direitos laborais, (2) têm rendimentos incertos, em princípio baixos, e (3) carece de uma identidade fundada no trabalho. Esta “nova classe”, a princípio de dimensão reduzida, tem vindo a ser enormemente ampliada sob o impulso de políticas neoliberais que defendem a flexibilidade e desregulação do trabalho, tornadas possíveis pela globalização económica e financeira.

Esta tese de Standing, embora apelativa, é suscetível de ser contestada por outra que, reconhecendo o precariado e aceitando as características que Standing lhe atribui, o considera uma reconfiguração da classe trabalhadora e não uma nova classe social, aduzindo os seguintes argumentos: (1) as tarefas que o precariado realiza tornam possível a transferência de valor do trabalho para o capital, logo o precariado é uma classe explorada, no sentido técnico que Marx atribuiu a este conceito. (2) O precariado não tem direitos laborais, mas o proletariado também não os teve durante um largo espaço de tempo e precisou de se organizar para os conquistar, a duras penas. (3) o precariado não tem representação política, mas o proletariado também não tinha e só o conseguiu quando se formaram partidos políticos que se propunham defender os seus interesses. (4) O precariado, não é, pelo menos em princípio, constituído por operários industriais, tem uma composição muito diversa que inclui operadores de telemarketing, *moto boys*, professores a “recibos verdes”, operários de construção em regime de *outsourcing*, etc. etc, mas este aspeto, apenas amplia, diversifica e complexifica aquilo que se tem designado por classe trabalhadora, da qual mantém as características essenciais.

Em suma, esta nova interpretação alega que Standing considera o precariado uma nova classe social porque tem uma percepção da classe trabalhadora que carece de perspectiva histórica, como se pode ver pela seguinte referência que lhe faz:

“(…) Trabalhadores de longo prazo, em empregos estáveis de horas fixas, com rotas de promoção estabelecidas, sujeitos a acordos de sindicalização e coletivos, com cargos que seus pais e mães teriam entendido, defrontando-se com empregadores locais cujos nomes e características eles estavam familiarizados.”¹⁶⁷

A caracterização que Guy Standing aqui apresenta corresponde a uma fase do proletariado em que, por circunstâncias de vária ordem, este viu muitas das suas reivindicações atendidas; numa época em que o sistema capitalista ainda se encontrava na fase de capitalismo industrial, em que havia guerra fria, e em que a globalização da finança e do mercado de trabalho não dominava. Neste particular momento histórico, os capitalistas tinham rosto, enquanto hoje estão protegidos pelo anonimato das multinacionais e das grandes corporações, e tudo o que o trabalhador vê é uma parede contra a qual lhe parece inútil investir. Portanto, de facto, a “classe trabalhadora”, tal como Standing a descreve, encontra-se em vias de extinção, mas aquilo que ele designa de nova classe em transformação aparece como uma reconfiguração daquela, moldada pelas novas condições em que decorre o trabalho e pela própria estrutura do trabalho. Além de que, como lembra o sociólogo brasileiro Ruy Braga, “para Marx, em decorrência da mercantilização do trabalho, do caráter capitalista da divisão do trabalho e da anarquia da reprodução do capital, a precariedade é parte constitutiva da relação salarial”¹⁶⁸. O mesmo autor contesta que o precariado seja uma nova classe social:

“Em todo caso, não nos parece razoável falar em uma relação de produção de novo tipo capaz de produzir uma “nova classe”. Antes, trata-se de um retrocesso em termos civilizatórios potencializado pelo ciclo de acumulação desacelerada que se arrasta desde, ao menos, meados dos anos 1970 e cujos desdobramentos, potencializados pela crise atual, em termos da deterioração

¹⁶⁷ G. Standing, 2014: 22-23

¹⁶⁸R. Braga, 2014. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/02/14/nova-classe-perigosa/>

do padrão de vida dos trabalhadores e assalariados médios tornaram-se mais salientes a partir de 2008.”¹⁶⁹

Pode, pois, dizer-se que hoje continua a haver, fundamentalmente, duas classes sociais relevantes, de um lado uma, constituída por uma plutocracia internacional complementada pelas elites nacionais, dotada de enorme riqueza e influência económica com a qual consegue controlar e cooptar o próprio poder político, e do outro, uma enorme massa de trabalhadores, precarizados em número muito significativo, que, contribuindo para a criação de riqueza, verificam que esta é desigualmente distribuída em níveis inaceitáveis do ponto de vista da justiça social. Claro que entre as duas classes aparecem grupos de pessoas que ocupam localizações de classe contraditórias, pendendo para um ou outro destes dois polos, conforme os interesses em jogo. Deste modo, é óbvio que a categoria de classe social ajuda a compreender as sociedades e as desigualdades prevaletentes.

Para além do conceito de classe, também a categoria de grupo social, enquanto instrumento de análise social, tem um valor que foi praticamente ignorado até meados do século passado, tanto pela filosofia política como pela sociologia e que se encontra praticamente ausente das teorias de justiça distributiva.

O conceito de grupo social

Para a clarificação deste conceito parece imprescindível referir o trabalho de Iris Young em *Justice and the Politics of Difference* no qual lembra que a filosofia política não opera com este conceito, dado que, na melhor das hipóteses, refere os grupos sociais como simples associações, isto é, como conjuntos de indivíduos que, por qualquer motivo, relacionado com atributos e interesses comuns, se associam.

Segundo Young, um grupo social é uma entidade nitidamente diferente de uma associação de indivíduos. Esta pressupõe um agrupamento voluntário do conjunto de indivíduos que a constituem, com base na existência de certos atributos e objetivos comuns. Já um grupo social, embora pressuponha tais atributos, não se destaca por este ou por aquele, mas antes por um sentimento de identidade, decorrente da partilha de

¹⁶⁹ *Ibidem.*

uma história comum; para Young, um grupo social é uma comunidade com algumas especificidades, não é um simples conjunto de pessoas:

“Um grupo social é um coletivo de pessoas diferenciado de pelo menos outro grupo por formas culturais, práticas ou modo de vida. Os membros de um grupo têm uma afinidade específica uns com os outros por causa da sua experiência similar ou modo de vida, o que lhes cria propensão para se associarem mais com uns do que com aqueles que não se identificam com o grupo (...).”¹⁷⁰

Os grupos sociais são identificados de acordo com critérios ligados a género, raça, religião e outros. As pessoas que pertencem a um determinado grupo social são influenciadas na sua maneira de pensar e de sentir pelo próprio grupo; isso não significa que percam a sua individualidade, mas significa que, de alguma maneira, a identidade do grupo também as afeta. Ora, a negligência dos grupos sociais por parte das teorias de justiça distributiva é, segundo Young, como já referimos anteriormente, o corolário da conceção de sociedade atomística de que partem.

Para Young negligenciar os grupos sociais conduz a que se descurem formas de domínio e de opressão profundamente injustas contra as quais se torna difícil lutar, já que as pessoas, que são alvo desse tratamento injusto, são-no, não por si mesmas, mas pelo facto de pertencerem a certos grupos.

Defende, com bastante plausibilidade, que o enfoque nos grupos sociais e no tratamento desigual e injusto que afeta as pessoas que pertencem a esses grupos permite perceber e identificar estruturas de desigualdade que decorrem de práticas sociais que se replicam de geração em geração e que são constantemente reforçadas; essas práticas criam impedimentos restritivos e dão azo ao tratamento privilegiado de uns em detrimento de outros.

Desde logo, as pessoas que integram esses grupos são discriminadas por motivo dessa simples pertença, sem se fazer uma avaliação das suas competências reais, e, se querem singrar, tem de ser muito melhores do que as que pertencem ao grupo que não é

¹⁷⁰ TL do inglês: “A social group is a collective of persons differentiated from at least one other group by cultural forms, practices, or way of life. Members of a group have a specific affinity with one another because of their similar experience or way of life, which prompts them to associate with one another more than with those not identified with the group (...).” (I. Young, 1990: 43)

alvo de discriminação; encontram-se numa situação de desigualdade estrutural; portanto é preciso atender a este problema quando se abordam questões de justiça social. Por exemplo, a desigualdade de oportunidades que afeta as mulheres é desigualdade estrutural na medida em que decorre da divisão de género do trabalho na família e das expectativas quanto aos papéis que homens e mulheres devem desempenhar na sociedade. É suposto que as mulheres desempenhem, sem quaisquer compensações, cuidados a outros membros da família e que não se empenhem numa carreira profissional, o que as torna depois dependentes dos homens num processo que se retro-alimenta.

Outro exemplo é o da segregação racial que “empurra” pessoas para determinadas vizinhanças nas quais a degradação do edificado, do ambiente, das escolas criam desvantagens estruturais que têm de se repercutir necessariamente nas suas expectativas de vida.

Resumindo, a análise dos grupos sociais aduz a ideia de que há desigualdades estruturais que escapam a uma análise individualista da sociedade e que é necessário levar em conta quando se abordam problemas de justiça social.

Desatenção a classes e a grupos sociais no contexto do paradigma distributivo

Omitir o debate sobre classes e grupos sociais foi o que Rawls fez e o que Sen e Dworkin secundaram, isto numa altura em que o neoliberalismo tomava a iniciativa de negar a sua existência. Assim, embora ‘classe’ e “grupo social” sejam categorias concetuais a que uma teoria de justiça deve estar atenta, foram negligenciadas ou interpretadas de forma enviesada pelas teorias que integram o paradigma distributivo, que enfatizaram as diferenças entre os indivíduos como fator explicativo das desigualdades sociais.

Esta lacuna é grave a partir do momento em que se admita que as desigualdades sociais dependem, em boa parte, do desigual acesso das pessoas não só aos recursos económicos, mas, também, (como reconheceu Pierre Bourdieu,) aos recursos culturais e sociais (capital económico, social e cultural); por sua vez, esse acesso é condicionado pela posição de classe que ocupam ou pelo grupo social que integram.

As teorias de justiça que ilustram o paradigma distributivo não operam com os conceitos de classe e de grupo social. A existência de classes, no sentido em que estas

implicam desigualdades de rendimento e de riqueza, que decorrem da forma de organização sócio-económica, bem como a existência de grupos sociais é praticamente ignorada. Vejamos como Rawls, Dworkin e Sen entenderam este assunto.

Em TJ, Rawls não aborda de forma sistemática e com objetivo clarificador o conceito de classe e é ainda mais vago relativamente ao de grupo social. É certo que refere algumas vezes o termo classe, mas as referências são avulsas, e apenas podemos deduzir que tem dela uma conceção gradativa, equiparando-a praticamente a extrato social. Nesse sentido alude com alguma frequência aos “mais favorecidos” e aos “menos favorecidos”. Quanto à determinação dos menos favorecidos, alega que é inevitável certa arbitrariedade, mas acaba por identificar dois critérios possíveis, um relacionado com a natureza do trabalho desempenhado: trabalhadores não especializados; outro com o nível de rendimento e riqueza: “todas as pessoas com menos de metade do rendimento ou riqueza mediana podem ser consideradas como o segmento menos beneficiado.” (J. Rawls, 2001: 93) Considera ainda que o sector mais desfavorecido, ou como também diz, “menos afortunado”:

“(…) compreende pessoas que, pelas suas origens familiares e de classe, estão em desvantagem relativamente a outras, cujas aptidões naturais (atendendo ao modo como são postas em prática) as fazem sofrer maiores dificuldades e cuja sorte e fortuna é menor...”¹⁷¹

Atribui, assim, a posição de desvantagem em que esse sector se encontra a três tipos de fatores: origem de nascimento (família e classe); aptidões naturais (características individuais); e acasos da sorte. Isto é, essas pessoas estão nessa circunstância porque (1) nasceram em famílias que se encontram já numa situação desfavorável; (2) têm aptidões naturais inferiores que não lhes permitem ser bem-sucedidas e/ou (3) a sorte não lhes foi propícia. Se bem repararmos, tudo fatores acidentais que permitem extrair a conclusão de que ninguém, nem elas próprias, nem os outros - a sociedade - são responsabilizáveis pela situação em que se encontram. Esses fatores individuais explicam as desvantagens, e sobre eles não é possível agir, pois não se pode alterar a situação das pessoas, nem a nível familiar, nem a nível das aptidões inatas, e muito menos da sorte ou azar com que são contempladas. Daí decorre que

¹⁷¹ J. Rawls, 2001: 93.

sempre continuará a haver os mais favorecidos e os menos favorecidos, a desigualdade social será inevitável, bem como a divisão das sociedades nessas ‘classes’ desiguais. O que a justiça pode fazer é atenuar a situação dos mais desfavorecidos, garantindo-lhes, na medida do possível, igualdade de oportunidades, que será necessariamente limitada porque essas oportunidades dependem em boa parte dos antecedentes familiares e Rawls não coloca a hipótese de qualquer interferência com essa estrutura básica da sociedade.

Do exposto, se pode concluir que Rawls não apresenta uma concepção relacional de classe nem liga as classes ao processo de divisão do trabalho e ao modo de produção de riqueza, com a inerente transferência da mais valia para uma das classes. Desse modo, não identifica o fenómeno da exploração nem tão pouco, ou ainda menos, a natureza classista do Estado. Em Rawls, uma classe é diferente de outra, em termos de rendimento, riqueza, status e autoridade; são estas desigualdades, e não um putativo processo de produção, que explicam a posição que ocupam na sociedade; por isso, Macpherson insiste:

“Ao postular que as desigualdades de classe, a que correspondem diferenças nos projetos de vida dos membros das diferentes classes, são inevitáveis, Rawls limitou drasticamente o escopo da sua investigação e, por isso, limita-se ele próprio a procurar princípios que justifiquem tal desigualdade.”¹⁷²

A sociedade para a qual Rawls procura princípios de justiça é uma sociedade capitalista, em que há transferência sistemática de parte dos poderes de uns para outros. Numa sociedade deste tipo não se pode criar efetiva igualdade de oportunidades (o que Rawls reconheceu, mas apenas levando em consideração o papel desempenhado pela família). Foi para esse tipo de sociedade que ele procurou encontrar os melhores princípios de justiça, não propriamente para uma sociedade universal (como aparentemente pretende).

Em boa verdade, deve dizer-se que Rawls, ao isentar a organização social e económica de responsabilidades no que se refere às melhores ou piores expectativas de

¹⁷² TL do inglês: “(...) Rawls has drastically narrowed the scope of his enquiry by postulating that class inequalities amounting the differences in the life prospects of members of different classes are inevitable, and so confining himself to a search for principles that will justify such inequality.” (C. Macpherson, 1978: 209)

vida dos indivíduos, e ao insistir na importância dos fatores individuais assume uma postura bastante limitada, muito aquém daquela que o insuspeito Adam Smith¹⁷³ nos legou, mais de dois séculos antes, e que merece ser recordada pelo contraste que representa e também pela sua modernidade:

“Na realidade, a diferença de talentos naturais em diferentes pessoas é muito menor do que pensamos; e a grande diversidade de aptidão que parece distinguir pessoas de diferentes profissões, quando chegam à maturidade, em muitos casos não é tanto a causa, mas o efeito da divisão do trabalho. A diferença entre as personalidades mais diversas, por exemplo, entre um filósofo e um carregador comum de rua, parece provir não tanto da natureza, mas do hábito, do costume e da educação. Ao virem ao mundo, e durante os seis ou oito primeiros anos da sua existência, talvez fossem muito semelhantes entre si, e nem os pais nem os companheiros de folguedo seriam capazes de perceber nenhuma diferença notória. Em torno dessa idade, ou pouco depois, começaram a empregar-se em ocupações muito diferentes. A diferença de talentos começa então a notar-se e amplia-se gradualmente, até que, por último, a vaidade do filósofo dificilmente lhe permite reconhecer qualquer semelhança entre ambos.”¹⁷⁴

Note-se que Smith, em princípio, supõe uma base de igualdade entre os seres humanos no que respeita às aptidões e talentos naturais, e considera que as diferenças, que a este respeito se observam, se devem preponderantemente à divisão do trabalho e à formação que as pessoas recebem. As suas observações, carregadas de ironia, quando compara o filósofo e o carregador, culminam com a alusão à vaidade do filósofo, que se

¹⁷³ Lembremos que Adam Smith, apesar da lucidez de muitas das suas posições, acabou por ser cooptado pelos detratores da própria ideia distributiva de justiça, como são os intelectuais neoliberais, dos quais Robert Nozick é o representante mais conhecido, tornando-se o patrono do movimento libertarista contemporâneo.

¹⁷⁴ TL do inglês: “The difference of natural talents in different men is, in reality, much less than we are aware of; and the very different genius which appears to distinguish men of different professions, when grown up to maturity, is not upon many occasions so much the cause as the effect of the division of labour. The difference between the most dissimilar characters, between a philosopher and a common street porter, for example, seems to arise not so much from nature as from habit, custom, and education. When they came into the world, and for the first six or eight years of their existence, they were perhaps very much alike, and neither their parents nor playfellows could perceive any remarkable difference. About that age, or soon after, they come to be employed in very different occupations. The difference of talents comes then to be taken notice of, and widens by degrees, till at last the vanity of the philosopher is willing to acknowledge scarce any resemblance.” (A. Smith, 1998: 32)

verá a si mesmo como um ser completamente dissemelhante do homem comum. Paradoxalmente, Rawls e seguidores não parecem ter aprendido esta lição de Smith, mais interessados em focarem diferenças de natureza entre os seres humanos, atribuindo-lhes as desigualdades injustas que sofrem, e ignorando as diferenças de classe.

Se o conceito de classe social em Rawls teve as limitações que acabamos de enunciar, a abordagem ao conceito de grupo social é ainda mais ligeira. Ao tratar o tema “as posições sociais relevantes”, após insistir mais uma vez na natureza individualística da perspetiva que adota, escreve:

“Por vezes, no entanto, há outras posições que devem ser tidas em linha de conta. Se, por exemplo, há direitos básicos desiguais, decorrentes de características naturais fixas, estas desigualdades permitirão isolar posições relevantes (...). É a este tipo que pertencem as distinções baseadas no sexo, tal como as que decorrem da raça e da cultura. Assim, se, por exemplo, o sexo masculino for favorecido na atribuição de direitos básicos, tal desigualdade só é justificada pelo princípio da diferença (...) se tal resultar em benefício do sexo feminino e se for aceitável do seu ponto de vista. Uma condição análoga aplica-se à justificação do sistema de castas ou às desigualdades raciais ou étnicas.”¹⁷⁵

Para além da incongruência de considerar que as distinções baseadas na cultura decorrem de características naturais fixas, Rawls parece aqui reconhecer que o sexo, a raça e a cultura (grupos culturais) são “posições sociais relevantes”; mas também, aparentemente, não vê grande problema no facto destes “grupos” serem desfavorecidos na atribuição de direitos básicos, desde que aceitem a situação e que esta os beneficie. Todavia, não se percebe como é que gozar de menores direitos básicos pode beneficiar quem quer que seja, e só se entende que tal situação possa ser aceite, enquanto resultado de um processo de aculturação cuja “justiça”, à partida, se pode questionar: as pessoas, como ironicamente se costuma dizer, ao aceitarem menos do que lhes é devido, estão a “fazer da necessidade virtude”. Além disso, é difícil compatibilizar esta posição de Rawls com a afirmação, explicitada em outro passo da obra, de que “os direitos

¹⁷⁵ J. Rawls, 2001: 94.

garantidos pela justiça não estão dependentes da negociação política ou do cálculo dos interesses sociais” (J. Rawls, 2001: 27).

Feitos estes considerandos, Rawls rapidamente ultrapassa a questão dos grupos sociais, como se numa sociedade justa não fosse necessário abordá-los, e regressa à distinção que verdadeiramente lhe importa: entre os mais e os menos favorecidos. É, de facto, questionável tal ligeireza no tratamento do assunto, até mesmo porque, publicando a obra em 1971, não pode ter ignorado o combate pela igualdade de direitos civis nos Estados Unidos da América, que teve um momento crucial com o assassinato de Martin Luther King (1968), nem pode ter ignorado a luta pelos direitos das mulheres que a própria mãe, enquanto feminista, subscreveu. Afinal, com Rawls, “negros” e “mulheres” ocupando “posições sociais relevantes” tiveram de se contentar com um parágrafo breve e ambíguo num tratado de justiça social da envergadura de TJ.

Em síntese, podemos dizer que Rawls entende as classes e as suas diferenças em termos gradativos em relação a rendimento e riqueza, como se de extratos sociais se tratasse; não procura identificar mecanismos económicos e sociais suscetíveis de gerarem essas diferenças, ignorando os processos inerentes ao modo de organização da produção que se encontram na sua origem. Do mesmo modo, subestima a relevância dos grupos sociais.

Se em Rawls encontramos estas limitações, Ronald Dworkin vai mais longe e ignora ostensivamente os próprios extratos sociais, como se a justiça social devesse ser sempre e acima de tudo uma justiça para indivíduos. Tem uma abordagem nitidamente individualista da justiça social, chegando a criticar Rawls por este distinguir os “mais favorecidos” dos “menos favorecidos”, sob a alegação de que não existe nenhum critério fiável - não arbitrário -, que permita identificar os primeiros. Considera ainda que o princípio da diferença, ao não incorporar a ideia de responsabilidade individual e ao prever a compensação dos menos favorecidos às custas dos mais favorecidos, incorpora uma dose de injustiça na sua formulação, na medida em que pode acontecer que os menos favorecidos ocupem essa posição devido às suas próprias escolhas. Com esta insistência na responsabilidade individual, Dworkin coloca em causa a justiça da distribuição, se esta implicar transferência das ‘formigas laboriosas’ para as ‘cigarras perdulárias’, subentendendo que as privações se podem dever a determinadas escolhas, falta de trabalho, de esforço e motivação, como se a pobreza de uns nada tivesse a ver com a riqueza de outros.

Dworkin também não aceita que se coloque o foco da análise nos grupos, porque considera que tal leva a descurar os gostos, as escolhas e os objetivos dos indivíduos, que são os verdadeiros sujeitos morais. Assim, não assinala o papel que a pertença a um grupo social determinado pode desempenhar em termos de injustiça e discriminação. No contexto da teoria que defende situações como, por exemplo, a das mulheres que, ao invés de ingressarem no mercado de trabalho e de construírem uma carreira profissional, “preferem” ficar em casa a tomar conta dos filhos ou dos mais idosos (vindo, mais tarde, a encontrar-se numa situação desvantajosa), são casos de responsabilidade e opção individual. Desse modo, esquecem-se as lições de Smith, não se dá qualquer relevância ao processo de aculturação, omitindo-se que a fronteira entre circunstâncias e escolhas não é tão nítida como se supõe.

Dada a sua desatenção em relação a grupos sociais com diferentes níveis de poder, tais como os grupos que têm por base a raça ou o género, parece não ter percebido como eles determinam a “sorte” das pessoas, que apenas entende numa perspectiva individualística. Ao ignorar as classes e os grupos sociais, pôde assumir que as desigualdades se devem a fatores reportados aos próprios indivíduos, por um lado, desigualdade de recursos, por outro, desigualdade de dons e talentos naturais. Assim, para ele, a desigualdade é uma questão das pessoas, das suas circunstâncias e escolhas, como explicita Lisa Schwartzman:

“Dworkin assume que as desigualdades reais da nossa sociedade resultam principalmente de dois tipos de fatores, falta de recursos e falta de “dotes naturais”. Desse modo, considera que a desigualdade é basicamente uma questão das circunstâncias de uma pessoa, não uma questão de sistemas mais amplos de opressão, e subestima o papel dos sistemas de poder hierárquicos (tais como raça, classe e género) no reforço e na perpetuação das desigualdades.”¹⁷⁶

¹⁷⁶ TL do inglês: “Dworkin assumes that the actual inequalities in our society result mainly from two types of factors, lack of resources and lack of “natural endowment.” Thus, he considers inequality to be primarily a question of one’s personal circumstances, not a matter of larger systems of oppression, and he underestimates the role of hierarchical systems of power (such as race, class, and gender) in reinforcing and perpetuating inequalities”. (L. Schwartzman, 2006: 39)

Deste modo, a desigualdade apenas depende das características do indivíduo e não da forma como as instituições sociais são concebidas e como a sociedade funciona. A desigualdade injusta é uma questão de má sorte (não de “sorte por opção”) e não tem origem nas instituições sociais, tão pouco na forma como foram desenhadas e funcionam; por isso não há nada a fazer em relação a esse aspeto, a não ser recorrer a mecanismos compensatórios que mitiguem esses infortúnios.

Na mesma linha quanto a este tópico, Amartya Sen mantém o tratamento negligente dos conceitos de classe e de exploração, bem como de grupo social e de opressão. Em *Inequality Reexamined*, desvaloriza a categoria de classe social e o alcance explicativo que ela possa revestir:

“Ao analisar a relação entre oportunidades económicas e liberdades a tradição de classificação das chamadas classes marxistas pode ser completamente inadequada. Há muitas outras diversidades e uma abordagem da igualdade relacionada com a satisfação das necessidades ou com assegurar liberdades tem de ir mais além da análise baseada meramente na classe.”¹⁷⁷

Quer dizer, Sen não considera relevante recorrer à categoria de classe social (em sentido marxista) para abordar o problema das liberdades e da satisfação das necessidades básicas, porque pertencer à classe *a* ou *b* seria secundário, face a outras diferenças que separam os indivíduos.

Também não atribui as desigualdades de género, que afetam negativamente as mulheres, nomeadamente em muitas regiões da Ásia e do continente africano, a diferenças de rendimento e recursos, alegando que a esse respeito se deveria optar por uma abordagem centrada nos funcionamento e capacidades (cf. A. Sen, 2006a: 124). Todavia, embora tenhamos de reconhecer a existência de factores culturais que enquadram e justificam essas desigualdades, também seria bom lembrar que as diferenças de rendimento e de riqueza não permitem que estas sejam postas em questão.

¹⁷⁷ TL do inglês “In analyzing the relation between economic opportunities and freedoms the tradition of classification on the so called marxian classes can be quite inadequate. There are many other diversities and an approach of equality related to the fulfillment of needs or to ensuring freedoms has to go beyond purely class-based analysis.” (A. Sen, 2006a: 120)

Malgrado todas as preocupações com o problema da pobreza a nível mundial, Sen desiste de ligar os problemas sociais às estruturas económicas prevalecentes, provavelmente por opção ideológica e política. Desse modo, não questiona a esfera da produção e acaba por encontrar apenas soluções paliativas para o problema da pobreza, mantendo intocáveis as estruturas nas quais ela se enquadra. Neste sentido, vão as palavras de Pessoa de Mendonça, ao referir a posição de Sen e as políticas sociais direcionadas para a resolução da pobreza a nível mundial que, em sua opinião, se integram num quadro em que se considera “o desemprego, a penúria, a fome e até a falta de qualificação profissional como problemas sociais externos à lógica económica da acumulação capitalista, quando na verdade são resultado do próprio mercado, formas de expressão do exército industrial de reserva.”¹⁷⁸

Não é obrigatório pensar-se que o sistema económico prevalecente regozija com a pobreza; mas é razoável pensar-se que a existência da pobreza o tem favorecido até certo ponto, no sentido em que uma economia em que o trabalho é equiparado a uma qualquer outra mercadoria tende a desvalorizá-lo e a colocar o trabalhador na difícil situação de ter de se sujeitar às condições que lhe são impostas. Não são as intenções de Amartya Sen em relação à pobreza que aqui estão em causa, mas antes a lógica de um sistema económico que ele não questiona. É que separar a esfera social da esfera económica, como se de realidades independentes se tratasse, não só não facilita a resolução dos problemas sociais como deixa intocadas estruturas económicas com óbvio potencial de injustiça.

Concluindo, Rawls, mas também Dworkin e Sen podem não ter reconhecido que havia alternativa ao sistema vigente, e isso em parte é compreensível, sobretudo dado o insucesso da experiência soviética, tornado flagrante na década de oitenta do século passado; mas podiam ter sido intelectualmente mais arrojados. Deveriam ter debatido a questão das classes e grupos sociais com rigor analítico e substantiva preocupação, tópicos que, como se viu, não ocupam qualquer posição de relevo nas teorias que nos apresentam.

¹⁷⁸ P. de Mendonça, 2012: 66.

Observações finais

No contexto das sociedades ocidentais contemporâneas, analisar o conceito de classe social tem o seu quê de desconfortável porque a corrente dominante pretende transmitir a ideia de que esse conceito passou de moda e que quem insiste em reavivá-lo é uma espécie em vias de extinção, nostálgica do passado, ainda apegada a um pensamento que, alegadamente, a prática já derrotou.

Dando conta desse desconforto, Terry Eagleton lembra ironicamente que não é “só porque os presidentes de empresa hoje podem usar ténis, ouvir *Rage Against the Machine*¹⁷⁹ e implorar a seus empregados para os chamarem de “fofos”, que a classe social foi varrida da Terra” (T. Eagleton, 2012: 330). Graham Murdock lembra ainda que “a classe pode ter sido abolida retoricamente em muitos textos, mas uma quantidade impressionante de evidência empírica confirma que ela permanece como uma força essencial para modelar a maneira como vivemos hoje” (G. Murdock, 2009: 33). Também o jornalista britânico Richard Hoggard refere, com uma boa dose de sarcasmo, que embora “cada década decreta solenemente a morte das classes sociais, o caixão continua teimosamente vazio¹⁸⁰. Por último, mas não menos importante, o insuspeito Warren Buffett, multimilionário norte americano, em entrevista à CNN (setembro de 2011) reconheceu a existência não só de classes, mas de classes com interesses antagónicos, e afirmou que “de facto tem havido luta de classes nos últimos vinte anos e a minha classe ganhou-a”¹⁸¹.

Estes alertas pressupõem que a desatenção aos conceitos de classe e de grupo social existe. Essa desatenção inscreve-se, como já referido, no quadro da conceção atomística de sociedade, tem motivações específicas, serve-se de uma estratégia apropriada e reveste determinadas consequências. Vejamos estes aspetos.

As razões que motivam essa espécie de ofuscamento prendem-se com o facto de o conceito de classe permitir explicar de forma bastante convincente as desigualdades,

¹⁷⁹ Os *Rage Against the Machine* foram uma banda de rap metal da década de 90 do século passado que contestava ferozmente o imperialismo norte-americano e a desigualdade social.

¹⁸⁰ TL do inglês “Each decade ...we shiftily buried class; each decade the coffin stays empty.” In <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/-apr/13/class-richard-hoggard.social-media>

¹⁸¹ In http://money.cnn.com/video/news/2011/09/30/n_buffett_class_warfare.cnnmoney/

atribuindo-as a causas que transcendem os próprios indivíduos que as sofrem, ligadas, sobretudo, ao modo como as sociedades têm funcionado. Ora, ao negar a existência de classes sociais, tira-se força a essa explicação, e, ao mesmo tempo, aquietam-se os ânimos, mostrando-se que todos, desde que se esforcem devidamente, podem alcançar prosperidade económica.

A estratégia ao serviço da erradicação do conceito de classe foi levada a cabo de forma exemplar pela atuação de Margaret Thatcher, ao iniciar, na década de oitenta do século XX, uma autêntica guerra de classes. Thatcher percebeu o conceito de classe como um conceito marxista, portanto, como um alvo a abater: “Classe é um conceito comunista. Agrupa as pessoas em molhos, e coloca-as umas contra as outras”¹⁸². A esta diatribe, Danny Dorling contrapôs:

“Não é o conceito [de classe] que coloca umas pessoas contra outras, é o facto de serem entroxadas em grupos, atualmente em grande parte por força da riqueza de família, que faz isso; e foi o reconhecimento de que as pessoas estavam a ser colocadas umas contra as outras desse modo que ajudou a definir o corrente conceito, conceito esse que agora está a ser contestado.”¹⁸³

Thatcher proclamava que não existia tal coisa como a sociedade, só existiam os indivíduos e as suas famílias; todavia, de facto, ela entendeu muito bem que, na sociedade em que vivia, existiam classes em confronto. Assessorada convenientemente, e ajudada pelo movimento da globalização, elaborou todo um programa político que visava dismantelar os sindicatos e cortar cerce o poder negocial dos trabalhadores, empreendendo ainda um movimento massivo de privatizações de empresas e de bens que até aí pertenciam ao Estado. Todas estas estratégias evitavam que os indivíduos se organizassem, mantendo-os dispersos e atomizados. Se as pessoas estiverem atomizadas, os conflitos são percebidos como conflitos interindividuais, não como conflitos sociais. Em paralelo, o desenvolvimento do espírito de competição, sob a capa de que é ele que promove o progresso da humanidade, permite esquecer a importante

¹⁸² “Class is a Communist concept. It groups people as bundles and sets them against one another.” In <https://www.margaretthatcher.org/document/111359>

¹⁸³ TL do inglês: “It was not the concept that sets people against each other, it is being bundled into groups, now largely by dint of your family’s wealth, which does this, and it was the recognition that people were being set against each other in this way that helped define the current concept, the concept that is now being contested.” (D. Dorling, 2015: 5)

base que a solidariedade reveste, não só no decurso da formação do indivíduo, como das sociedades humanas. Em contrapartida, considerar que existem relações de classe ou de grupo e não apenas relações interindividuais permite perceber macro fenômenos que se encontram ocultos na análise a nível micro. Por exemplo, a relação entre um empregado, individualmente tomado, e o seu empregador, pode ser ótima, mas isso é conjuntural, não tem a ver com a estrutura da relação de trabalho que se estabelece entre um e outro, e é esta que importa compreender.

Se a desatenção ao conceito de classe é importante pelas consequências de que se reveste, a desatenção ao conceito de grupo social desempenha uma função complementar. Durante muito tempo, quando a força de trabalho era maioritariamente constituída por homens de raça branca, a discriminação racial e a discriminação com base no sexo criavam condições favoráveis a que aqueles não adquirissem consciência de classe porque afinal não se encontravam no fundo da escala social e podiam sempre dirigir a sua frustração contra pessoas que pertenciam a outra raça ou a outro sexo. Todavia, hoje, as mulheres, em grande número, passaram a fazer parte da força de trabalho, o mesmo acontecendo com os negros, mas manter o racismo e o sexismo continua a ajudar, pois criam-se fraturas na classe e dificulta-se a sua união com objetivos de luta comuns. Além de que é sempre possível encontrar outros bodes expiatórios - no presente momento, as minorias imigradas constituem um alvo preferencial, sobretudo, se tiverem características físicas, costumes e um credo religioso diferente - para se alijar todo o ressentimento que a injustiça social provoca.

No Ocidente, racismo e sexismo são hoje politicamente incorretos, pois é inegável que negros e mulheres são vítimas de discriminação, e é inegável que essa discriminação é injusta; mesmo se hipocritamente, é de bom tom defender a rejeição dos preconceitos raciais e a promoção dos direitos das mulheres. Já negar a existência de classes sociais é, como vimos atrás, relativamente fácil. Por isso, o conceito de “classe social” é hoje mais problemático que o de “grupo social”; quer dizer, é mais importante e também mais fácil negar a existência de classes sociais do que negar a existência de grupos raciais e de quaisquer outras distinções discriminativas. O reconhecimento, relativamente amplo, da necessidade de se lutar contra preconceitos raciais, e de se promoverem os direitos das mulheres, é disso prova. Mas normalmente esse reconhecimento não vai muito longe porque não se mudam as estruturas nem se tomam medidas políticas sistemáticas e consistentes no sentido de resolver os

problemas. Manter os grupos sociais, mas não lhes dar grande importância, apenas ser formalmente contra, tem duas vantagens; ajuda a disfarçar os fenômenos sociais de dominação e opressão, e ajuda a diluir a consciência de exploração.

A estas nítidas limitações acresce, como veremos no próximo capítulo, a omissão relativamente ao papel que a propriedade desempenha na promoção da desigualdade social.

Capítulo 5 - Tratamento superficial da questão da propriedade

Neste capítulo, alego que o paradigma distributivo é questionável, porque trata superficialmente, ou negligencia mesmo, a questão da propriedade dos meios de produção, como acontece com Rawls e ainda mais notoriamente com Dworkin e Sen que praticamente a ignoram.

Começo com a clarificação do conceito de propriedade, do qual destaco o de propriedade privada, que contraponho a outros regimes de propriedade; terei ainda a preocupação de distinguir dois tipos de propriedade privada: a propriedade pessoal e a propriedade produtiva.

Debato a natureza do direito de propriedade e suas implicações e apresento as justificações mais conhecidas da propriedade privada produtiva, dando particular ênfase à teoria liberal, tal como foi construída por John Locke no século XVII e retomada nos nossos dias por Robert Nozick.

De seguida, abordo a posição de Rawls em relação ao tema, caracterizada basicamente por corresponder a uma abordagem superficial, nítida em *Uma Teoria da Justiça*, malgrado a sugestão e tratamento posterior da proposta de uma “democracia de cidadãos proprietários”.

Concluo com as principais implicações do tratamento superficial do tema para efeitos de justiça social.

O conceito de Propriedade

A fim de clarificar o conceito e evitar confusões e ambiguidades que perturbem o debate, convém lembrar que a propriedade, embora incida sobre “coisas” não deve ser entendida como uma coisa, mas como uma instituição. Enquanto instituição compreende um conjunto de regras, articuladas num determinado sistema, que visam regular o uso de certas coisas. O termo “coisas” é tomado num sentido muito amplo podendo abranger bens corpóreos, como são bens de consumo, terras, edifícios, capital, ou bens incorpóreos, como ideias e invenções. Aqui vamos aplicar o termo no sentido de recursos materiais e vamos entender a propriedade como um sistema de regras que governam o acesso e o controlo desses recursos bem como os aspetos relacionados com

a sua alocação; a alocação dos recursos implica decidir quem vai ter a eles acesso, com que propósito, e em que circunstâncias (cf. J. Waldron, 1988: 31-32).

A propriedade apresenta-se como um direito, ou conjunto de direitos, sobre “coisas”, que garante a exclusividade do uso, do controle e da tomada de decisões sobre a “coisa”. Propriedade, neste sentido, distingue-se do conceito de posse, meramente física e momentânea:

“(…) ter uma propriedade é ter um direito no sentido de uma exigência compulsiva a algum uso ou benefício, seja o direito de partilha de algum recurso comum ou um direito individual sobre algumas coisas particulares. O que distingue a propriedade da mera posse momentânea é que a propriedade é uma exigência que será imposta pela sociedade ou pelo Estado, pelo costume, convenção ou lei.”¹⁸⁴

Enquanto direito, a propriedade implica um sujeito (ou sujeitos, ou um coletivo) que dela é titular e outros que lhe reconhecem a titularidade; ter uma propriedade é ter um título legal a um bem. Assim definida, implica uma relação política entre pessoas e requer uma instituição - o Estado - que garanta o usufruto do direito e puna aqueles que, nesta ou naquela circunstancial situação, não o respeitam; daí decorre a distinção entre o conceito de propriedade e o de posse.

Importa salientar que o direito de propriedade, tal como hoje é entendido, não estabelece uma relação entre um proprietário e uma coisa de que é proprietário, mas sim entre o proprietário e outros indivíduos que o reconhecem enquanto tal; esse direito permite-lhe excluir os outros do controle e domínio sobre a coisa. O Estado protege o proprietário, na medida em que lhe garante exclusividade sobre a “coisa” de que é proprietário e, em simultâneo, a propriedade confere-lhe poder nas relações interpessoais, nomeadamente nas relações que estabelece com não proprietários.

Fundamentalmente existem três regimes de propriedade: o de propriedade privada, o de propriedade coletiva ou estatal e o de propriedade comum. Em nenhuma

¹⁸⁴ TL do inglês: “(…) to have a property is to have a right in the sense of an enforceable claim to some use or benefit of something, whether it is a right to a share in some common resource or an individual right in some particular things. What distinguishes property from mere momentary possession is that property is a claim that will be enforced by society or the state, by custom or convention or law.” (C. Macpherson, 1978: 3)

sociedade existe um só e único regime em estado puro, digamos assim, mas, geralmente, um deles é o predominante.

No sistema de propriedade privada, a ideia “fundadora” é que os recursos pertencem a diferentes indivíduos; são indivíduos privados que a eles têm acesso, os controlam e tomam as respectivas decisões. Todavia, na economia contemporânea, a propriedade privada assume aspetos de enorme complexidade e, por isso, convém fazer-lhes alguma referência, mesmo se breve. Por exemplo, uma grande empresa, ou corporação, como também hoje se designa, se cotada em bolsa, tem ações e, frequentemente, há uma miríade de acionistas, mas a empresa não deixa de ser privada porque quem controla os recursos e toma as decisões são apenas os acionistas que detém a maioria das ações. A gestão da empresa escapa aos restantes que se preocupam basicamente com os resultados. Para estes, ser proprietário de ações não confere o poder de aceder aos recursos e de os gerir; por isso, como refere J. Waldron, estamos perante uma nova reconfiguração do regime de propriedade privada e não propriamente de um tipo diferente (cf. J. Waldron, 1988: 42). Por outro lado, neste regime há uma distinção nítida de papéis entre quem é proprietário e quem trabalha para o proprietário, entre quem “manda” e toma decisões e quem “obedece” e as cumpre, havendo apenas exceções no sub-regime de micropropriedade em que o proprietário é simultaneamente o trabalhador.

Em suma, o regime de propriedade privada assume normalmente esta característica - indivíduos privados têm autoridade sobre o bem, têm controlo, podem excluir outros, podem decidir o que fazer com o bem; por exemplo, se A é proprietário de uma fábrica, pode encerrá-la e transferir o equipamento para outra zona mais favorável aos seus propósitos. Por outro lado, neste regime, as decisões são tomadas autoritariamente, sem consulta aos trabalhadores, havendo assim, pelo menos em teoria, dissonância com um regime político que se pretenda democrático.

Vejamos agora o regime de propriedade coletiva, por vezes também designada de estatal:

“[No regime de propriedade coletiva] em princípio, os recursos materiais devem responder às necessidades e propósitos da sociedade como um todo, quaisquer que estes sejam e como quer que sejam determinados, mais do que às necessidades e propósitos de indivíduos particulares considerados em si mesmos. Nenhum indivíduo tem uma associação tão íntima com qualquer

objeto que possa tomar decisões acerca do seu uso, sem referência ao interesse do coletivo.”¹⁸⁵

Neste tipo de propriedade, a ideia fundadora é a de que a alocação dos recursos deve ser regida pelo critério do interesse da sociedade como um todo e, por isso, deve ser o Estado a tomar decisões nesse sentido já que representa o interesse da sociedade e não simples interesses privados. Neste caso, o interesse social sobrepõe-se aos interesses privados. A propriedade estatal é controlada pelo aparelho do Estado que regulamenta o acesso ao bem em causa.

Já o regime de propriedade comum implica que um conjunto de pessoas se organize para deter uma determinada propriedade; seja, por exemplo, sob a forma de uma cooperativa agrícola ou da utilização de terrenos baldios. Essas pessoas têm acesso ao uso e controlo dos recursos que constituem a propriedade, não existindo distinção entre patrões e trabalhadores, independentemente, de haver, também aí, quem, representando os interesses das pessoas, tome decisões e organize o trabalho e a produção. A propriedade comum é detida por um conjunto de indivíduos e permite que todos possuam, usufruam e decidam sobre o bem de que são proprietários:

“Num sistema de propriedade comum, as regras que governam o acesso a e o controlo dos recursos materiais são organizadas na base de que cada recurso se encontra, em princípio, igualmente disponível do mesmo modo para uso de qualquer membro. Em princípio, as necessidades e os desejos de cada pessoa são considerados e, quando são tomadas decisões alocativas, são tomadas numa base que é, em certo sentido, justa para todos.”¹⁸⁶

Estabelecidas estas distinções entre diversos regimes de propriedade, com base em princípios e regras diferentes para cada um, a partir daqui, centrar-me-ei na

¹⁸⁵ TL do inglês: “(...) in principle, material resources are answerable to the needs and purposes of society as a whole whatever they are and however they are determined, rather to the needs and purposes of particular individuals considered on their own. No individual has such an intimate association with any object that he can make decisions about its use without reference to the interest of the collective.” (J. Waldron, 1988: 40)

¹⁸⁶ TL do inglês: “In a system of common property, rules governing access to and control of material resources are organized on the basis that each resource is in principle available for the use of every member alike. In principle, the needs and wants of each person are considered and when allocative decisions are made that are made on a basis that is in some sense fair to all.” (*Idem*: 41)

propriedade privada que é obviamente aquele regime que, sendo o predominante nas nossas sociedades, levanta mais problemas e coloca questões que têm de ser debatidas.

Em relação ao direito de propriedade privada, há que começar por fazer algumas distinções que frequentemente têm sido ignoradas. É, como referido, um direito que se exerce sobre coisas, mas desde já deve estabelecer-se uma distinção entre dois tipos genéricos de coisas que podem ser objeto de apropriação e esses são (1) bens diretamente necessários à vida de cada indivíduo, e (2) outros bens - chamemos-lhes recursos produtivos - que permitem produzir os primeiros. São bens imediatamente necessários, por exemplo, as roupas que vestimos, os alimentos que cozinhamos, os utensílios que usamos, a casa onde vivemos, o automóvel em que nos deslocamos e outros semelhantes. Sobre este tipo de bens, cada indivíduo tem, ou pode ter, um direito de propriedade que, em princípio, não levanta qualquer questão. Há, todavia, o outro tipo de bens, que permitem produzir os primeiros e cujo regime de apropriação é mais problemático.

Dada esta distinção, num caso falamos em “propriedade privada pessoal” e no outro, em “propriedade privada produtiva”. A propriedade produtiva (ou, como mais frequentemente se diz, a propriedade sobre os meios de produção) compreende terras, que afinal estão na base de toda a riqueza e constituem o mais antigo e permanente meio de produção, mas também edifícios, construídos para os mais diversos fins, seja para guardar gado, alfaias agrícolas, máquinas, escritórios, etc, e ainda recursos da mais variada ordem, como jazidas minerais (e também aquilo que hoje designamos de propriedade intelectual que tem a ver acima de tudo com ideias inovadoras que direta ou indiretamente permitem ampliar e diversificar a produção de bens).

A fronteira entre propriedade pessoal e propriedade produtiva nem sempre é nítida porque, por exemplo, uma pessoa pode utilizar os seus utensílios de jardinagem (propriedade pessoal) para prestar serviços a terceiros e, então, de propriedade pessoal eles transformam-se em propriedade produtiva, mas esse não é o padrão e, apesar destas zonas cinzentas, a diferença continua a ser relevante: a propriedade pessoal garante diretamente a sobrevivência e continuidade do ser humano; a propriedade produtiva garante-a indiretamente, porque, se não houver produção, não há bens para consumir. Consequentemente, quem detiver este tipo de propriedade (dos meios de produção) tem poder - que não é de negligenciar - sobre quem detém apenas o primeiro tipo de propriedade (bens de consumo). Poderá dizer-se que a dependência é recíproca, e até

certo ponto é verdade, mas a vantagem está sempre do lado de quem detém os recursos, pois estes, mais o trabalho acrescentado, são suficientes para a obtenção dos bens diretamente necessários à vida; quer dizer dispor de recursos confere capacidade para controlar os outros que podem ficar, digamos assim, mais vulneráveis. É certo que o trabalho também é um recurso produtivo, mas quem detém os outros recursos em princípio também é capaz de trabalhar, logo mais uma vez encontra-se em vantagem; resumindo, se nada se fizer, a vantagem vai sempre para quem detém os recursos produtivos. Daí que o regime de propriedade a que estes estão sujeitos não seja despiciendo.

Curiosamente, estes dois tipos de propriedade privada, que John Rawls, em TJ, já separou, são confundidos com alguma frequência e referidos, sem mais, pela expressão “propriedade privada”, ou até simplesmente “propriedade”. Contudo - insista-se - convém distingui-los porque, enquanto os bens abrangidos pela propriedade pessoal são, pela sua própria natureza, consentâneos e adequados a uma forma privada de apropriação, já os bens abrangidos pela propriedade produtiva tanto podem ser privados, como coletivos ou comuns, dependendo de opções sociais. Além disso, enquanto, em princípio, a propriedade pessoal, pelas suas próprias características, não suscita qualquer polémica, o debate sobre a propriedade privada produtiva, pelas consequências de que este regime se reveste, está longe de ser pacífico, pois que, por exemplo, se estiver concentrada nas mãos de uma minoria, confere a essa minoria um poder desmedido sobre a maioria da população.

Por outro lado, não estabelecer estas distinções e designar tudo apenas por propriedade privada é muito útil a quem quiser defender a propriedade produtiva privada porque, sendo indubitável que não se pode contestar a natureza privada da propriedade pessoal, indispensável à própria sobrevivência do indivíduo, pode pôr-se em causa o carácter privado da propriedade produtiva que é consentânea com outros regimes de apropriação. Todavia, com essa confusão, a ambiguidade instala-se e permite fazer transitar o carácter imprescindível da propriedade pessoal para a propriedade privada produtiva. Estas considerações dão força à ideia de que, de facto, o problema da propriedade, do tipo e regime de propriedade e das suas consequências é demasiado importante para ser ignorado ou tratado superficialmente - como aqui se alega - pelas teorias de justiça distributiva, nomeadamente pela de John Rawls que só

muito tarde pareceu ter “acordado” para a necessidade de tratar o problema, quando publicou, em 2001, *Justiça como Equidade*.

Além disso, o direito de propriedade privada tem uma dupla face, porque se, por um lado permite ao proprietário excluir outros do acesso e controlo daquilo de que é proprietário, por outro, nas relações interpessoais com não proprietários, confere-lhe um poder de, indiretamente, controlar até as suas vidas; quer dizer, a propriedade privada confere autoridade privada (cf J. Waldron, 1988: 398) e, em decorrência, são os interesses e ideias do proprietário que se tornam determinantes, é a sua subjetividade que se impõe.

Natureza e justificação do direito de propriedade

Como referido atrás, o direito de propriedade privada produtiva - designado daqui em diante por direito de propriedade privada ou simplesmente por direito de propriedade - é problemático e requer debate e justificação. Atendendo à escassez de recursos, este direito reveste consequências sociais que podem ser gravosas em termos de justiça, se permitir desigualdades profundas entre os indivíduos; presumivelmente, se os recursos fossem abundantes e a população escassa, o problema não se colocaria; não sendo esse o caso, surgem constantes litígios sobre quem a eles pode aceder e quem os pode controlar.

Dois problemas se colocam em relação ao direito de propriedade, um tem a ver com a natureza deste direito e o outro com a sua justificação. Quanto à natureza do direito de propriedade, importa decidir se estamos perante um direito natural, ou se, em contrapartida, estamos perante um produto de leis e convenções humanas - um direito convencional.

Uma conceção natural do direito de propriedade percebe-o como inerente à própria natureza do ser humano, logo universal, intemporal e até absoluto. Já numa conceção positiva é visto como uma instituição localizável no tempo e no espaço, com toda a relatividade que essas coordenadas conferem, sendo percebido como uma criação dos seres humanos que viram nele um instrumento para harmonizar interesses e resolver conflitos decorrentes da sociabilidade humana. A resposta a esta questão não é de relevância menor, dadas as consequências de que se reveste: no primeiro caso, o direito

assume um caráter de imperatividade, de quase sacralidade, que está longe de ocorrer no segundo.

Não é este o momento para debater se a ideia de direitos naturais corresponde ou não a uma realidade ontológica. Também a questão de saber se os direitos naturais pressupõem uma ordem natural e se essa ordem é de origem divina ou simplesmente inerente à própria natureza é supérflua para o que está em discussão. O que empiricamente constatamos é que há traços dos seres humanos presentes em todos os lugares e em todos os tempos e é nesse sentido que poderemos falar de uma natureza humana e nela ancorar direitos naturais que, a partir daí, se torna necessário proteger. Neste contexto parece fazer sentido falar em direitos naturais que serão também direitos humanos.

Posta a questão nestes termos, importa perceber se existem boas razões para considerar o direito de propriedade como um direito natural, equivalente a outros como o direito à vida e à liberdade individual, ou se a evidência disponível e a argumentação lógica apontam no outro sentido. Sabemos que, a partir da época moderna, foi apresentado, predominantemente, como um direito natural; é assim que surge na prestigiada e consensual Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, onde no artigo 2.º se lê:

“A finalidade de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.”¹⁸⁷

Como se constata com esta solene proclamação o direito de propriedade é equiparado a direitos humanos fundamentais e inquestionáveis, o que, desde logo, considerando o princípio da transitividade, permite garantir-lhe idêntico estatuto. Esta identificação, embora contestada por alguns pensadores, e até posta em causa pela posterior experiência da União Soviética, ainda é aceite pela maioria das pessoas - pelo senso comum - como uma verdade indiscutível, transformando-se assim numa ideia muito arraigada e, obviamente, difícil de desalojar.

¹⁸⁷ *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*. Disponível em: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf

Todavia, o que se verifica é que é fácil argumentar que o direito à vida é um direito natural, o mesmo se passando com o direito à liberdade e à segurança, porque estes direitos correspondem a instintos e pulsões básicas que, desde tempos imemoriais, reconhecemos nos seres humanos e que consideramos inerentes à sua natureza: o instinto de auto-preservação e a pulsão de liberdade são evidências empíricas, não são entidades metafísicas, logo, os direitos que neles entroncam têm tudo para serem considerados direitos naturais; são inalienáveis, no sentido de que não podemos desistir deles nem permutá-los, sob pena de diminuirmos a nossa humanidade, e são imprescritíveis o que significa que não perdem validade sejam quais forem as circunstâncias.

Já em relação ao direito de propriedade, é difícil sustentar que, por si e em si, reveste os atributos acima considerados, sobretudo se se estiver a pensar no direito de propriedade produtiva. De facto, falha os critérios estipulados: não se reconhece nenhum instinto apropriativo ou qualquer pulsão incontrolável que lhe corresponda. Este direito tem um aspeto peculiar que o torna muito diferente dos direitos naturais aos quais é equiparada: não é inalienável nem imprescritível, e só é universal em sentido negativo, como J. Waldron confirma:

“Os direitos naturais de propriedade (...) são direitos humanos universais, no máximo, apenas no sentido formal de que qualquer um *pode* deles usufruir; ninguém é excluído a priori do domínio destes direitos (...). Não são direitos universais no mesmo sentido em que são normalmente considerados os direitos naturais à vida e à liberdade.”¹⁸⁸

É certo que, se pensarmos na propriedade pessoal, ainda conseguimos defender com alguma plausibilidade a necessidade universal deste tipo de propriedade, dado que é requerida diretamente para a sobrevivência do indivíduo, mas é de presumir que não seja este o caso que os autores da Declaração têm em mente.

Dada esta óbvia dificuldade em justificar o direito de propriedade enquanto direito natural, nos mesmos termos em que se justifica o direito à vida ou à liberdade,

¹⁸⁸ TL do inglês: “Natural property rights, then, on this interpretation, are universal human rights at most only in the formal sense that anyone might have them; no one is ruled out of the domain of this rights a priori (...) They are not universal rights in the way that the natural right to life and liberty is usually taken to be.” (J. Waldron, 1988: 20)

recorreu-se a outra estratégia, defendendo-se o caráter natural desse direito com base na alegação de que ele é imprescindível para garantir a liberdade do ser humano, e, através desse subterfúgio, procurou manter-se, a sua universalidade. Mas essa linha argumentativa tem implicações lógicas que provavelmente não convém a quem a ela recorre porque obriga a admitir que, então, todos têm de ser proprietários para serem livres, e autoriza a que se aceite que grandes desigualdades na distribuição da propriedade se repercutem necessariamente no usufruto dos outros direitos humanos fundamentais.

Para percebermos a insistência no caráter natural do direito de propriedade, faz-se mister analisar o contexto histórico em que foi reivindicado. Essa reivindicação, formulada a partir da época moderna, nomeadamente por John Locke, vai tratar a propriedade como um direito humano universal. Com isso, pretendia-se, por um lado, minar o privilégio de membros do clero e da nobreza que, com o beneplácito régio, eram os principais, quase exclusivos, detentores da propriedade e, por outro, consolidar o poder da burguesia em ascensão. Ora, facilmente se percebe, do ponto de vista psicológico e filosófico, que exigir algo em nome de todos os indivíduos do corpo social confere à exigência uma força que ela não teria, se fosse apresentada apenas em nome de uma fação.

A reivindicação do direito de propriedade como um direito universal tem assim uma marca histórica inegável, assume um caráter nitidamente ideológico e corresponde a um determinado momento da evolução do processo histórico, grosso modo, à passagem do mundo feudal para o mundo moderno de economia capitalista. Ora não se pode branquear a natureza ideológica do discurso sobre este direito que ajuda a perceber por que foi equiparado a direitos como a vida, a liberdade e a segurança, embora tal equiparação tenha o seu quê de inverosímil. Se não, vejamos, espera-se que qualquer Estado garanta, de facto, o direito à vida, à liberdade e à segurança de todos os cidadãos; e que, no caso de ser preciso, tome medidas concretas para assegurar que todas as pessoas têm esses direitos protegidos. O Estado promove-os, dentro de limites estabelecidos e regulamentados; isto é, pelo menos do ponto de vista formal, são direitos distribuídos igualmente. No entanto, algo diferente se passa com o direito de propriedade: este apenas dispõe que aqueles que são proprietários podem gozar pacificamente o usufruto da sua propriedade, assumindo o Estado essa obrigação e garantindo-lhes imunidade de expropriação sem justa causa e sem a respetiva

compensação; por outro, estipula que não se pode vedar a ninguém a possibilidade de vir a ser proprietário; mas, neste aspeto, trata a propriedade apenas como um direito negativo; isto é, não a garante a quem a não tem e, como acontece que quem a não tem é a maioria da população, pode até colocar-se a questão de saber se não se está perante um autêntico privilégio, ou melhor, um direito que configura uma situação de privilégio.

De qualquer modo, apesar destas limitações, tem de reconhecer-se que a reivindicação deste direito, nestes termos, teve vantagens, pois abriu ao comum dos mortais um caminho que antes lhes estava vedado e, nesse aspeto, representa, uma conquista civilizacional, se lembrarmos que, durante séculos, praticamente durante toda a existência da humanidade, por disposição legal, mulheres, servos e escravos não podiam deter propriedade, e, de facto, a maioria dos “súbditos” não tinha acesso à propriedade. A satisfação desta reivindicação significou que já não são os privilégios de nascimento a determinar quem é e quem não é proprietário; agora, o acesso à propriedade, pelo menos formalmente, está aberto a todos os indivíduos. Contudo, apesar destes avanços, outros privilégios vão instalar-se, relacionados com oportunidades que uns têm e que outros, em boa verdade a maioria, não têm. Por isso, aqueles que reconhecem importância a este direito, se quiserem ser consistentes com a argumentação a que recorrem, deveriam entender que se está perante um direito que tem sido “administrado” em função das contingências históricas.

Por estas razões, o debate à volta da natureza do direito de propriedade tornou-se inevitável e conheceu protagonistas de ambos os lados. Se recuarmos a John Locke, constatamos que este filósofo o considerou um direito natural, pre-político, já existente no estado de natureza que, posteriormente, o Estado de sociedade civil confirmou e assegurou. Contudo, apesar de defender que o direito de propriedade é natural e inerente ao ser humano, Locke acabou por aceitar que é contingente na aplicação, dependente das circunstâncias, já que ele próprio estipulou que a apropriação implicava que fosse deixado para ser apropriado por outros “o suficiente e igualmente bom”. Quer dizer, é já entendido como um direito que precisa ser regulamentado e limitado.

Diferentemente de Locke, Thomas Hobbes e David Hume perceberam-no como um direito positivo criado pela comunidade, pelo Estado ou pela Lei; Hobbes considera-o uma criação do estado soberano e Hume vê nele o produto artificial de uma convenção pela qual se concorda em que cada um goze pacificamente aquilo que possui. Também Kant, estabelecendo uma distinção concetual entre posse e

propriedade, apresenta uma perspectiva diferente da de Locke e alega que o Estado surgiu para legitimar a posse, instituindo desse modo a propriedade privada, pelo que se estaria perante um direito eminentemente político que não só pressupunha o acordo dos outros seres humanos, como obrigava o Estado, enquanto sociedade politicamente organizada, a garanti-lo através de mecanismos coercitivos. Todavia, apesar destas vozes dissonantes, a ideia que prevaleceu e informou a tradição do pensamento liberal foi a de Locke; embora hoje comece a ganhar força e credibilidade a conceção deste direito como um direito convencional, aceitando-se que sua reivindicação enquanto direito natural visava acima de tudo um efeito retórico cujo objetivo era conferir-lhe uma força que genuinamente não possuía.

A posição que se assume em relação à natureza do direito de propriedade repercute-se no tipo de justificação que se dá do mesmo, porque a maior ou menor força da justificação depende do entendimento que se tiver da sua natureza.

Locke aborda esta questão no *Ensaio sobre a Verdadeira Origem Extensão e Fim do Governo Civil*, no capítulo V, onde estipula as condições que justificam a apropriação privada da terra - então o principal objeto de apropriação. Parte da premissa de que a terra é propriedade comum de todos os homens já que foi criada por Deus e lhes foi dada para seu sustento e sobrevivência. Aceite esta premissa, procura responder à questão de saber como, a partir da propriedade comum, surgiu a propriedade privada e aqui encontra o trabalho como elemento determinante:

“(...) tudo aquilo que ele tira do estado que a natureza lhe deu, empregou para isso o seu trabalho, e ajuntou-lhe alguma coisa que é sua própria, por onde faz esse objeto propriedade sua: pois que tendo sido removido por ele do estado comum, em que a natureza o pôs, ele lhe ajuntou por meio de seu trabalho alguma coisa, que exclui o direito comum dos outros homens; porquanto, sendo este trabalho uma propriedade indubitável do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito àquilo em que tiver entrado o seu trabalho, pelo menos, onde há bastante, e igualmente bom, deixado em comum para os outros.”¹⁸⁹

¹⁸⁹ J. Locke, 1990: 50.

Para além da premissa de que a terra é propriedade comum, Locke admite outra, a de que o ser humano é proprietário de si mesmo e do seu corpo e mente (*self-ownership*)¹⁹⁰; desta segunda premissa deduz que o fruto do seu trabalho também é seu. Por isso, pode excluir os outros, daquilo de que se apropriou pelo seu próprio esforço. Repare-se que no parágrafo acima citado, Locke emprega quatro vezes a palavra “trabalho”; esta insistência não pode deixar de significar a importância que lhe confere no processo de apropriação. Além disso, para legitimar a apropriação, estabelece uma provisão, uma espécie de medida cautelar: tem de ficar, para ser apropriado por outros, o bastante e “igualmente bom” e, em outro passo, chega mesmo a insistir que cada um só deve apropriar-se do que precisa para satisfazer as suas necessidades:

“Tanto quanto qualquer o puder empregar em benefício da vida, antes de se corromper, eis o quanto, ele por meio do seu trabalho pode apropriar-se, e tudo o que exceder a isto é mais do que o seu quinhão, e pertence aos outros. Deus nada fez para o homem desperdiçar ou destruir.”¹⁹¹

Esta forma de justificar a apropriação privada parece dotada de razoabilidade; repare-se no racional invocado: (1) o indivíduo tem direito àquilo em que incorporou trabalho; (2) tem de deixar suficiente para os outros; e (3) não deve apropriar-se de mais do que necessita, pois tal implica estragar. Se esta justificação fosse seguida à letra, as consequências seriam bastante radicais, pois exigiriam uma ampla difusão da propriedade da terra e dos recursos que ela propicia, não havendo lugar a grandes desigualdades de rendimento e riqueza.

Por outro lado, a tese de Locke, segundo a qual tudo o que é fruto do trabalho de um indivíduo é propriedade sua, paradoxalmente, parece incompatível com a apropriação capitalista da mais-valia obtida no processo produtivo, na medida em que, nesse caso, parte do produto do trabalho é apropriado pelo dono do capital. Mas, apesar de todas estas garantias, aparentemente revolucionários, acontece que o próprio Locke se encarregou de deixar alguns “alçapões”, que lhe permitiram vir a aceitar o princípio

¹⁹⁰ Teoria do individualismo possessivo, de acordo com a designação de C. Macpherson, já referida no Capítulo 1 da Parte II.

¹⁹¹ *Idem*: 52.

da apropriação irrestrita com base no facto de o dinheiro, inventado pelos humanos a determinada altura, ter alterado os dados da situação:

“(...) o que eu ousadamente afirmo é que a mesma regra de propriedade, viz. que todo o homem devia ter tanto quanto ele pudesse cultivar, ainda teria lugar no mundo, sem restringir pessoa alguma, pois que há terreno bastante e suficiente para o dobro dos habitantes, se a invenção do dinheiro e a tácita convenção dos homens em dar-lhe valor não tivessem introduzido por consentimento maiores possessões e o direito a elas (...).”¹⁹²

Na sequência destas palavras, deve entender-se que a tese de Locke, segundo a qual na origem do direito de propriedade se encontra o trabalho, apenas se aplica de forma estrita às aquisições operadas no estado de natureza, num estágio muito primitivo da evolução humana em que os recursos existentes eram abundantes e em que a economia ainda não tinha adquirido a complexidade que mais tarde virá a conhecer. A “tácita convenção” e o “consentimento” são o instrumento a que Locke recorre para legitimar outras formas de apropriação. Por outro lado, também legitimou a posse, mesmo que esta não deixasse suficiente para os outros, fazendo-o na base de que a apropriação pelo trabalho produtivo tem como consequência a produção de bens de que todos, mesmo se indiretamente, virão a beneficiar. Desta maneira, por exemplo, o grande proprietário está legitimado já que o que se produz sob o seu domínio acaba por beneficiar outros. Aqui não podemos deixar de lembrar como Rawls, no princípio da diferença, também justificou as desigualdades de recursos desde que beneficiassem os mais desfavorecidos, parecendo refletir esta conceção liberal de propriedade.

Na sua explicação sobre a origem e justificação do direito de propriedade, Locke rejeitou a teoria do primeiro ocupante. Essa teoria alega que se o primeiro ocupante não teve de desalojar ninguém, não infringiu o direito de ninguém, não roubou, e se limitou a apropriar-se de algo que não tinha dono, a apropriação está justificada. Mas Locke não considerou essa cláusula suficiente, porventura porque tinha muito presente o contexto da colonização da América do Norte que não lho permitiu, porque aí havia um primeiro ocupante: o índio norte-americano que, se se seguisse à risca a teoria do primeiro ocupante, teria direito à terra sobre os novos colonos que chegavam. Rejeitando essa

¹⁹² *Idem*: 55

teoria, Locke vai considerar fundamental que a ocupação seja acompanhada de valorização do recurso, através do trabalho, até porque um proprietário que se apropria de um bem e não tira partido desse bem, com essa atitude, pode prejudicar os outros.

A teoria de Locke sobre a propriedade é assim dotada de alguma ambiguidade, mas não se lhe pode recusar o potencial revolucionário que comporta e que Bret Boyce realça nos seguintes termos:

“(...) a teoria do trabalho de Locke tinha implicações potencialmente revolucionárias não apenas para a ordem feudal, mas para o sistema capitalista emergente, que estava a tomar o seu lugar. Porque, se o trabalho é o fundamento natural do direito de propriedade, então a legitimidade de formas de propriedade que não são diretamente o resultado do trabalho, tais como herança, rendas, juros, lucros, e por aí fora, são postas em causa.”¹⁹³

Entre as consequências lógicas da admissão da teoria de Locke está a não legitimação da propriedade recebida por herança e a dos rendimentos resultantes de juros, mas, tal como ocorreu com outras formas de apropriação, pode suspeitar-se que não lhe seria difícil acomodar estas situações peculiares. Afinal, Locke defende sobre a propriedade a teoria que lhe permite atacar os privilégios da aristocracia que, por simples inerência de nascimento, tinha “direito” à posse e usufruto de vastas extensões de terra; mas não julga correto estender o direito de propriedade a todos já que, se não é o nascimento que distingue os seres humanos, passam a ser o mérito, o esforço e as aptidões inatas a conferirem, a alguns, capacidade para tornar a propriedade produtiva.

No entanto, apesar destas limitações, Locke, na corrente dos pensadores liberais de que foi pioneiro - na época, a facção mais progressista da sociedade - foi, de facto, verdadeiramente inovador porque, ao invés de fazer depender os direitos dos indivíduos da sua posição de classe na ordem feudal: servos, nobres ou membros do clero, fê-los depender da condição de os indivíduos serem antes de mais seres humanos; esse foi um

¹⁹³ TL do inglês: “(...) Locke’s labor theory had potentially revolutionary implications not just for the feudal order, but for the emerging capitalist system that was taking its place. For if labor is the natural foundation of the right of property, then the legitimacy of forms of property that are not directly the result of labor, such as inheritance, rent, interest, profit, and so forth, are called into question” (B. Boyce, 2007: 224-225)

contributo que nunca será demais realçar pois permitiu demarcar os direitos (de todos) dos privilégios (de alguns).

Nos nossos dias, o pensamento de Locke foi “capturado” pela corrente neoliberal que o amputou dos seus traços mais progressistas e mesmo revolucionários. Dessa corrente, destacou-se Robert Nozick que defende uma teoria sobre a propriedade, conhecida pela designação de teoria da titularidade, resumível nos seguintes termos:

- “1. A pessoa que adquiriu uma propriedade de acordo com a justiça na aquisição tem direito a essa propriedade.
2. A pessoa que adquiriu uma propriedade de acordo com o princípio de justiça em transferência, de alguém mais com direito à propriedade, tem direito à propriedade.
3. Ninguém tem direito a uma propriedade exceto por aplicação (repetida) de 1 e 2”¹⁹⁴

Segundo Nozick, a justiça na aquisição original pressupõe que, num momento inicial, a propriedade adquirida não é de ninguém, não tem um dono; portanto, difere de Locke que partia da propriedade comum a todos os humanos e que procurava justificar pelo trabalho a apropriação privada de uma parte desse comum. Deste modo, Nozick não tem qualquer problema em justificar o sistema de heranças porque não faz intervir o fator trabalho na justa aquisição.

A justiça na transferência significa que se adquiriu propriedade através de doação, herança ou troca e que esta transferência se processou nos termos corretos. Em Nozick, a justiça depende das circunstâncias da aquisição e da transferência - é circunstancial - se uma pessoa, por acaso, tiver a sorte de encontrar uma mina de ouro, ainda desconhecida, num terreno que não pertence a ninguém, ou se herdou de um tio milionário que morreu sem outros descendentes, tem direito de propriedade sobre o bem em causa. Identifica-se justiça com legalidade: “A justiça na propriedade é histórica, depende do que realmente aconteceu” (R. Nozick, 1991: 173).

¹⁹⁴ R. Nozick, 1991: 172.

Nozick proclama enfaticamente que as pessoas têm direitos de onde decorre que a função da justiça é garanti-los, nomeadamente o direito de propriedade, em relação ao qual só haverá injustiça se não forem cumpridas as condições acima estipuladas. Por outro lado, retirar a propriedade a uma pessoa para dar a outra viola o seu direito fundamental; por isso, os impostos, quando o objetivo é a redistribuição, correspondem a uma espécie de confisco, a um roubo; “a tributação de renda gerada pelo trabalho está nas mesmas condições de trabalho forçado” (*ibidem*). Daqui Nozick conclui pela ilegitimidade de qualquer interferência, por parte do Estado, relativamente à propriedade porque tal atentaria contra um direito inerente ao indivíduo humano. Só haverá lugar à interferência, se tiver sido violado o princípio da justa aquisição ou da justa transferência. Nos outros casos, interferir com a propriedade equivale a interferir com a liberdade individual, o que considera inaceitável.

Tal como Locke, também Nozick alicerça o direito de propriedade na “propriedade de si mesmo”, considerando que cada um tem o direito de fazer o que bem entender com a sua propriedade; não considera injusta a desigualdade social; que uns tenham muito e outros não tenham nada, não é injusto, acontece simplesmente e, se acontecer, havendo justiça na aquisição e justiça na transferência está tudo certo e não deverá haver lugar a qualquer redistribuição.

A teoria de Nozick, baseada na justa aquisição e legitimada a partir do momento em que aquilo que é apropriado não pertença originalmente a ninguém, aparentemente é sólida; mas há evidência histórica abundante que mostra como a violência, o roubo e a exploração foram fatores determinantes nas aquisições originais e na consequente constituição de grandes fortunas em todas as partes do mundo e nas mais diversas épocas históricas, nomeadamente em épocas recentes ou mesmo atuais. A aquisição original de terras e de outros recursos naturais ocorreu (e infelizmente continua a ocorrer) em circunstâncias que são tudo menos justas; portanto não é justo que pessoas detenham propriedade cuja aquisição original teve esses contornos e que, ao ser transferida para outras pessoas, incorre nesse “pecado original”. Como se pode aceitar uma teoria da titularidade, sabendo-se que no presente momento a situação da propriedade reflecte todas essas vicissitudes? Será defensável admitir que uma titularidade é justa, se soubermos que, na sua origem remota, foi conseguida à custa da exploração de trabalho escravo ou da extorsão da riqueza de povos indígenas ou de

outro qualquer expediente de natureza semelhante? Esta é - penso - uma grave fragilidade da teoria proposta por Nozick.

Locke e Nozick, cada um à sua maneira, defendem uma concepção liberal de propriedade, mas há diferenças significativas entre os dois e é plausível afirmar que hoje, Locke dificilmente poderia concordar com as teses de Nozick - que dele se reclama herdeiro. Sendo os contextos diferentes, os princípios terão de ser aplicados de forma diferente. Novas circunstâncias, como as que ocorrem no mundo contemporâneo com a concentração excessiva da propriedade, não permitem que fique o suficiente para os outros, como dispunha Locke. Quer dizer, as circunstâncias são muito diferentes das que existiam nas Américas do século XVII e XVIII, em que vastas extensões de território estavam ao dispor dos colonos que, mesmo assim, se viram impelidos a exterminar a população nativa, para, sem qualquer obstáculo, se apropriarem de vastas áreas.

Postos estes aspetos, há obviamente nuances e diferenças significativas entre a posição de Locke e a de Nozick. A teoria de Locke, elaborada num período de luta contra o absolutismo real e da ocupação anglo-saxónica do novo mundo, parece ter sido feita à medida para justificar a colonização da América do Norte e a apropriação de vastas extensões de terra pelos colonos, com óbvios prejuízos para os índios - os ocupantes originais. Já Nozick, uma vez esquecida e branqueada a narrativa da colonização¹⁹⁵, pôde retornar à teoria do ocupante original, e dispensou a teoria da justificação pela incorporação de trabalho no objeto apropriado.

Propriedade e liberdade

Vimos que, dada a dificuldade em defender diretamente o carácter natural do direito de propriedade, se seguiu uma via mais sinuosa e procurou-se conferir-lhe esse mesmo estatuto, mostrando que a propriedade era imprescindível para assegurar o direito à liberdade individual. Nessa conformidade, a propriedade foi apresentada como garante da liberdade, como aquilo que preserva a autonomia do indivíduo, o resguarda

¹⁹⁵ Lembremos como Hollywood, através dos filmes de cowboys brancos contra índios pardos, afastou completamente da memória coletiva a história real da ocupação do território norte-americano pelos colonos e construiu uma narrativa que, tanto quanto sabemos, se afasta da realidade efetivamente vivida.

da intromissão da esfera pública e lhe garante privacidade. Em simultâneo, entendeu-se que o Estado existia para a proteger, sendo essa uma das suas principais funções. Ora, esta conexão entre liberdade e propriedade tem-se revelado favorável a determinados setores da sociedade porque permite fazer transitar o valor indiscutível da liberdade individual para a propriedade privada.

De facto, propriedade privada e liberdade são realidades que se encontram interligadas, mas essa relação não é tão simples e linear como se pretende fazer passar. A propriedade privada tanto pode beneficiar a liberdade como pode prejudicá-la, isto porque, ao favorecer a liberdade de alguns - aqueles que a possuem - prejudica a liberdade de outros - aqueles que a não possuem -, portanto, afirmar, *tout court*, que a propriedade é imprescindível à liberdade implica escamotear que ela limita, no mesmo lance, a liberdade daqueles que a não têm:

“A propriedade privada e a liberdade, particularmente no caso da terra apropriada privadamente, estão interligadas mais complexamente do que comumente se percebe. Quando estudamos como a propriedade privada opera na vida quotidiana, olhando para todo o tipo de conflitos à volta do uso da terra, o que nós vemos é que os direitos privados assegurados pelo poder estatal são tão aptos para restringir a liberdade como são para a promoverem.”¹⁹⁶

Quer dizer, se partirmos do princípio de que só quem é proprietário goza da necessária autonomia e independência para se comportar como um ser livre, duas consequências se retiram: ou todos têm de ser proprietários, ou os que não são proprietários - e acontece que constituem a maioria - não são livres. Para todos puderem ser proprietários, terá de haver regulamentação séria por parte do Estado no sentido de impôr medidas que limitem o direito de propriedade de alguns para garantir o de todos. Essas medidas, para além das dificuldades de execução, podem ter resultados indesejáveis, limitativos das liberdades individuais e, por outro, pode presumir-se que afetem negativamente a eficiência produtiva.

¹⁹⁶ TL do inglês: “Private property and liberty, particularly in the case of privately owned land, are intertwined more complexly than we commonly realize. When we study how private property operates in daily life, looking at the full array of land-use conflicts, what we see is that private rights backed by state power are as apt to restrict liberty as they are to promote it.” (E. Freyfogle, 2010: 76)

Contudo, também podemos partir do princípio de que a detenção de propriedade privada (produtiva) não é imprescindível para se ter autonomia e liberdade e que estas podem ser asseguradas desde que o Estado garanta aos indivíduos a propriedade pessoal indispensável à sua sobrevivência e florescimento e desde que a propriedade privada detida por alguns não seja de molde a permitir-lhes domínio sobre os outros.

O problema da propriedade privada não é só o da sua concentração nas mãos de uma minoria, é, sobretudo, o de uma concentração excessiva; isto é, o problema da propriedade privada coloca-se como uma realidade preocupante se, por um lado, for uma minoria a possuí-la e se, por outro, essa minoria possuir muita propriedade, detendo dessa maneira enorme poder sobre os outros e sobre o próprio aparelho do Estado. Estas duas condições têm de estar presentes para que a existência da propriedade privada se torne muito problemática.

Parece, pois, que a superação da tensão propriedade/liberdade está intimamente ligada à limitação da propriedade privada e à instauração de outros regimes de propriedade que permitam estabelecer equilíbrios de modo a evitar que uns tenham poder para dominar outros. Tem de perceber-se que a democracia política e as liberdades individuais dependem da democracia económica e que esta pode ser conseguida através de políticas sufragadas por todos, que permitam um equilíbrio ponderado entre diversos regimes de propriedade, sempre com o objetivo de evitar que uma facção da sociedade tenha poder para dominar os outros. Estas medidas, todavia, pressupõem uma conceção do direito de propriedade e da sua justificação que se distancia da que foi proposta e defendida pelos pensadores liberais.

Para se perceber a natureza da propriedade privada não se pode partir de uma pretensa era pré-social, mas deve-se imaginar outro enquadramento em que um conjunto de pessoas decide reunir-se para resolver conflitos frequentes criando, para tal, regras de propriedade, de onde se pode concluir pela natureza convencional deste direito, e pela sua justificação em função da sua utilidade; é esta a posição defendida por Eric Freyfogle:

“O lugar lógico para se começar uma narrativa sobre a propriedade não é numa era pré-social ficcional, mas com um grupo de pessoas interagindo socialmente, que decidem criar direitos individuais de propriedade como um meio para favorecer os seus objetivos partilhados. Tivesse Nozick começado neste ponto ficaria sem meios para retratar a propriedade privada como um

direito natural; o seu raciocínio natural desapareceria. Desde o começo ao fim desta história, a utilidade reinaria.”¹⁹⁷

Estas referências de Freyfogle apontam para uma justificação da propriedade privada em termos consequencialistas. As teorias consequencialistas recorrem a argumentos factuais, invocando os efeitos benéficos que dela resultam; remontam a Aristóteles (século IV a.C.), um dos primeiros filósofos a justificar a propriedade privada argumentando com o seu contributo para a harmonia social e para um uso mais eficiente dos recursos existentes, sob a alegação de que o interesse próprio seria sempre mais estimulante. Contudo, o problema com os argumentos factuais é que são frequentemente contraditados por argumentos contra factuais; assim, por exemplo, a propriedade privada foi vista por Platão como promotora de discórdia e incompatível com as virtudes que as classes, nomeadamente a classe governante, deveriam cultivar. E temos de concordar que a experiência, não só ao nível dos indivíduos como do processo histórico, parece corroborar Platão; vejamos os frequentes casos de conflitos relativos a heranças ou as guerras, que têm pontuado o percurso da humanidade, e veja-se também a quantidade de indivíduos que povoam as cadeias dos diferentes países por não acatarem o direito de propriedade dos outros.

De facto, se a propriedade privada estimula a produção e, nesse campo, se revela um regime eficiente, também reveste efeitos perversos, propiciando a concentração e a desigualdade bem como os decorrentes conflitos. Tal aponta para a necessidade de ser limitada pelo Estado, não só no que diz respeito ao tipo de recursos que não devem ser privatizados, como nos limites à extensão do que é privatizável. Aconselha ainda a preocupação em complementar o regime de propriedade privada com outros tipos de regimes de propriedade, seja o estatal, seja o comum, particularmente o cooperativo, evitando em qualquer dos casos que um seja predominante.

Freyfogle, ao defender que a “propriedade é inerentemente uma instituição social baseada no exercício do poder político”¹⁹⁸, está a colocar a questão nos seus

¹⁹⁷ TL do inglês: “The logical place to begin a property narrative is not in a fictional, pre-social era but with a group of people, interacting socially, who decide to create individual property rights as a means of furthering their shared goals. Were Nozick to begin at this point he would be left with no means of portraying private property as a natural right; his natural reasoning would disappear. From the beginning of his story to the end, utility would rule.” (*Idem*: 112)

precisos termos porque de facto não se trata simplesmente de uma questão económica, mas acima de tudo de uma questão social e política na medida em que interfere com a liberdade das pessoas e por isso implica medidas tomadas pelo aparelho estatal para regular os diferentes interesses em jogo; assim não se percebe bem como é que as teorias de justiça, nomeadamente as de justiça distributiva, puderam negligenciar esta questão.

Propriedade e justiça distributiva - a posição de Rawls

Embora a propriedade tenha sido tema obrigatório na maioria dos textos clássicos de filosofia política, desde Platão, no século IV a. C., a Kant, no século XVIII, foi abordada de modo superficial e mesmo inconsistente por Rawls em *TJ*, em 1971. Algumas décadas depois, particularmente em *Justiça como Equidade*, o tema é retomado, mas a abordagem continuou superficial, revelando-se inconsistente e inadequada. A solução que aí propõe para um arranjo económico compatível com os seus princípios de justiça - uma democracia de cidadãos proprietários (Property-Owning Democracy - POD) - é problemática em muitos aspetos, como, oportunamente, procurarei mostrar. Começo com um levantamento das referências de Rawls ao tema, nestas duas obras.

Em *TJ*, logo no capítulo inicial, Rawls aponta a propriedade privada dos meios de produção como uma importante instituição da estrutura básica da sociedade, a qual considera ser o objeto primário da justiça:

“Por instituições mais importantes [da estrutura básica] entendo a constituição política, bem como as principais estruturas económicas e sociais. Assim a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência, da concorrência de mercado, da propriedade privada dos meios de produção e da família monogâmica são exemplos de instituições desse tipo.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ TL do inglês: “Property is inherently a social institution based on the exercise of political power.” (*Idem*: 86).

¹⁹⁹ J. Rawls, 2001: 30.

Esta declaração cria no leitor a expectativa de que a instituição da propriedade privada dos meios de produção irá ser tratada em conformidade com a importância que aqui lhe é reconhecida.

Mais adiante, ao formular o primeiro princípio de justiça, Rawls apresenta o direito de propriedade pessoal como uma liberdade básica, mas estabelece estatutos diferentes para a propriedade pessoal e para a propriedade produtiva, afirmando que “o direito de deter certas formas de propriedade (e.g. meios de produção) e a liberdade contratual nos termos em que é entendida pela doutrina do *laissez faire*, não são liberdades básicas; e assim não são protegidas pela prioridade do primeiro princípio” (J. Rawls, 2001: 69). Mais uma vez, esperar-se-ia que viesse a desenvolver este importante tópico.

Em momento muito posterior, especificamente no capítulo V - A Distribuição - retorna ao tema. Começa por dar conta, na introdução ao capítulo, que, “ao longo da exposição, a escolha entre uma economia baseada na propriedade privada e o socialismo é deixada em aberto”; afirma não ter elementos para decidir qual destes regimes serve melhor os propósitos da justiça e faz depender a opção por um ou outro de fatores circunstanciais e contingentes. Paralelamente, salienta a importância da economia de mercado, que considera comum tanto a regimes de propriedade privada como a regimes socialistas liberais, de propriedade pública, mas mantém a indecisão quanto ao regime por que optar e reitera que a escolha deve depender de fatores circunstanciais e contingentes:

“É necessário (...) reconhecer que as instituições de mercado são comuns tanto aos regimes baseados na propriedade privada como aos regimes socialistas (...). Creio que não é possível determinar antecipadamente qual de entre estes dois sistemas e das respetivas múltiplas formas intermédias, melhor respeita as exigências da justiça. Não há provavelmente qualquer resposta geral a esta questão, dado que ela depende em larga medida das tradições, instituições e forças sociais de cada país, bem como das respetivas condições históricas.”²⁰⁰

²⁰⁰ *Idem*: 220.

Destaca ainda dois tipos de regimes sociais e económicos - a democracia de cidadãos proprietários e o regime socialista liberal - que refere como formas intermédias do regime de propriedade privada e do regime de propriedade pública, mas mantém a indefinição. Nesta obra, a referência à democracia de cidadãos proprietários surge apenas duas vezes no decurso do parágrafo 42: “Algumas observações sobre sistemas económicos”; aí assume que se trata de um regime no qual a propriedade privada está distribuída e em que “a sociedade está dividida por forma a não permitir que um pequeno sector controle de maneira preponderante os recursos produtivos” (*idem*: 220). Todavia, também reconhece que “um regime socialista liberal pode igualmente satisfazer os dois princípios de justiça” (*idem*: 225).

Em relação ao que aqui diz sobre a democracia de cidadãos proprietários, qualquer leitor fica com a impressão de que esta é uma específica modalidade de capitalismo (“uma forma intermédia”), do mesmo modo que o socialismo liberal é uma forma de socialismo; de modo algum se deduz que Rawls renega o capitalismo ou o considera descartável já que, além do mais, ele sempre tece elogios ao mercado que considera uma das importantes instituições da estrutura básica. Por isso, não surpreende que, durante muito tempo, se supusesse que a democracia de cidadãos proprietários - a que tão brevemente alude - era algo parecido com o estado de bem-estar capitalista.

Só em *Justiça como Equidade*, Rawls aborda com algum desenvolvimento, mesmo assim insuficiente, o tema da propriedade. Contudo, então opera uma reviravolta, relativamente a declarações anteriores, porque vai optar decididamente pela democracia de cidadãos proprietários como o regime socio económico que melhor poderá satisfazer os dois princípios de justiça, aduzindo, para essa opção, “razões” já anteriormente referidas:

“Quando é preciso tomar uma decisão prática entre uma democracia de cidadãos proprietários e um regime socialista liberal temos de examinar as circunstâncias históricas da sociedade, suas tradições de pensamento e prática política, e muitas outras coisas.”²⁰¹

²⁰¹ J. Rawls, 2003: 196.

Em simultâneo, lamenta o facto de em TJ não se ter distanciado devidamente do capitalismo de bem-estar social e procura, agora, distinguir com nitidez os dois regimes, desfazendo assim o equívoco que ele próprio ajudara a criar.

Em *Justiça como Equidade*, da página 191 à 198, apresenta com algum detalhe, de forma ordenada, e não avulsa, as suas considerações sobre os regimes sociais e económicos que podem ou não ser compatíveis com os dois princípios de justiça. Identifica cinco sistemas: o capitalismo de *laissez faire*, o capitalismo de bem-estar social, o socialismo de estado, de economia centralizada, o socialismo liberal e a democracia de cidadãos proprietários.

Rejeita o capitalismo de *laissez faire* por este se encontrar “contaminado” por uma conceção de liberdade natural que atenta contra o princípio da igualdade de oportunidades:

“O capitalismo de *laissez faire* (o sistema de liberdade natural -Teoria § 12) garante apenas a igualdade formal e rejeita tanto o valor equitativo de liberdades políticas iguais quanto a igualdade equitativa de oportunidades. Tem por meta a eficiência económica e o crescimento, limitados apenas por um mínimo social bastante baixo.”²⁰²

Rejeita também liminarmente o socialismo de estado, de economia centralizada, por violar o primeiro princípio das iguais liberdades básicas.

Já o socialismo liberal democrático que, embora defenda a apropriação pública, aceita o mercado, é por ele considerado compatível com os dois princípios de justiça, mas nada mais diz. Rejeita também o estado de bem-estar social capitalista (WSC), tendo o cuidado de o confrontar com a democracia de cidadãos proprietários (POD):

“Uma das principais diferenças é a seguinte: as instituições de fundo da democracia de cidadãos-proprietários trabalham no sentido de dispersar a posse de riqueza e capital, impedindo assim que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, também a vida política. Em contraposição, o capitalismo de bem-estar social permite que uma pequena classe tenha praticamente o monopólio dos meios de produção.

²⁰² *Idem*: 194.

A democracia dos cidadãos-proprietários evita isso, não pela redistribuição de renda àqueles com menos, ao fim de cada período, por assim dizer, mas sim garantindo a difusão da propriedade de recursos produtivos e de capital humano (isto é, educação e treinamento de capacidades) no início de cada período, tudo isso tendo como pano de fundo a igualdade equitativa de oportunidades. A ideia não é simplesmente a de dar assistência àqueles que levam a pior em razão do acaso ou da má sorte (embora isso tenha de ser feito), mas antes a de colocar todos os cidadãos em condições de conduzir os seus próprios assuntos num grau de igualdade social e económica apropriada.”²⁰³

Neste passo, pela primeira vez, de modo nítido e explícito, Rawls rejeita o sistema capitalista, apontando os efeitos perversos que dele resultam, embora continue a não identificar os mecanismos económicos que os explicam e prefira invocar o acaso e a má sorte, enquanto fatores que, pretensamente, estariam na origem da situação em que se encontram os mais desfavorecidos.

A opção pela democracia de cidadãos proprietários é justificada porque, ao visar a ampla dispersão da propriedade, cria condições (a montante) para se evitar a desigualdade e a pobreza, enquanto o estado de bem-estar capitalista (WSC) procura resolver o problema a jusante, atenuando as dificuldades dos menos favorecidos, mas continuando a aceitar a concentração dos meios de produção. Com estas declarações, Rawls sugere a necessidade de complementar medidas redistributivas de rendimento e riqueza - *ex post* - com medidas predistributivas - *ex ante* - que visariam distribuir, no ponto de partida, a própria riqueza disponível, meios de produção e recursos naturais.

Estas referências ao tratamento da questão da propriedade que acabamos de expor resumem no essencial a posição assumida por Rawls, havendo algumas diferenças entre a abordagem à propriedade em 1971 e a que é apresentada em 2001. Do ponto de vista da forma, as referências em *Uma Teoria da Justiça*, são pontuais, escassas e avulsas; as existentes em *Justiça como Equidade* assumem, comparativamente, algum detalhe e sistematicidade. Do ponto de vista do conteúdo, embora não se consubstanciem diferenças significativas, há, na segunda obra, uma

²⁰³ *Idem*: 196-97

opção declarada pela democracia de cidadãos proprietários e uma preocupação em distanciá-la do estado de bem-estar capitalista.

Sucintamente, podemos notar que, em 1971, Rawls estabeleceu os seguintes pontos: (1) a propriedade dos meios de produção é uma instituição importante da estrutura básica; (2) não é um direito básico, diferentemente da propriedade pessoal, e assim não é garantida pela prioridade do primeiro princípio; (3) a escolha entre uma economia baseada na propriedade privada - democracia de cidadãos - e o socialismo liberal é deixada em aberto; (4) os critérios para optar por um ou por outro destes sistemas deverão depender de circunstâncias, conjunturas históricas e outras contingências. Neste momento, como não foi explícito, deu azo a que se pensasse que os seus dois princípios de justiça tanto poderiam ser satisfeitos por uma modalidade de sistema capitalista como por uma de sistema socialista.

Em 2001, trinta anos depois, não adianta muito em relação ao conteúdo, mas: (1) opta finalmente pela democracia de cidadãos proprietários como o regime mais favorável aos seus dois princípios de justiça; (2) confirma que o critério para essa opção depende das circunstâncias e conjunturas históricas; (3) procura demarcá-la do estado de bem-estar capitalista.

A partir desta análise sobre o tratamento da questão da propriedade em Rawls, procurarei agora explicitar e fundamentar as críticas de superficialidade, inconsistência e inadequação inicialmente referidas. Estas críticas aplicam-se com particular pertinência a *TJ*, obra canónica que estabeleceu o paradigma distributivo, mas também, como terei oportunidade de mostrar, embora em escala diferente, a *Justiça como Equidade*. Num momento posterior procedo a uma reflexão um pouco mais detalhada sobre a proposta de uma democracia de cidadãos proprietários.

A crítica de superficialidade tem uma base objetiva: um tema de tal relevância para questões de justiça impunha um debate aprofundado que qualquer leitor de Rawls constata não ter existido. Se em *TJ* as referências são avulsas e escassas em *Justiça como Equidade*, embora não sejam avulsas, continuam insuficientes, considerando a magnitude do tema. Por outro lado, superficialidade, em certas circunstâncias, implica inconsistência: se alguém considera que um problema é relevante, mas se limita a apontar essa relevância e de seguida o ignora, há inconsistência, isto é, uma coisa não condiz com a outra, se é importante tem de lhe ser dada a atenção que se lhe reconhece; ora Rawls incorreu nesta falta. Superficialidade também pode significar inadequação no

tratamento da questão, na medida em que não suscita o debate de questões relevantes que, se não forem resolvidas, põem em causa a viabilidade da solução proposta. Ora este tipo de superficialidade, com as implicações apontadas, também ocorreu com Rawls.

Podemos concretizar estes diferentes aspetos: A propriedade privada dos meios de produção é identificada como uma importante instituição da estrutura básica da sociedade, mas não é objeto de nenhum desenvolvimento ulterior; não lhe é dedicado qualquer capítulo específico. Assim, como explicar que Rawls não a tenha abordado com o pormenor, o detalhe, a minúcia mesmo, que de direito lhe cabia?

Rawls distingue a propriedade privada pessoal da propriedade privada produtiva e retira a esta segunda a garantia que reconhece às liberdades básicas em que inclui a primeira. Contudo, não explora este tópico, que requeria esclarecimento, em virtude da confusão, frequentemente instalada, entre estes dois tipos de propriedade. Essa confusão é aproveitada pelo pensamento liberal e neoliberal para defender o “sacrossanto” direito de propriedade privada produtiva.

Pretende ainda que a escolha entre um regime de “democracia de cidadãos proprietários” e um regime “socialista liberal” deve depender das circunstâncias históricas, costumes, tradições e outras contingências. Ora, este critério, ou conjunto de critérios, *prima facie*, nada tem a ver com a justiça, e parece nitidamente inadequado para presidir a uma decisão tão importante, da qual tanto depende, desde logo a igualdade e a liberdade dos cidadãos. Seria caso para perguntar - com Quentin Taylor - por que não deixar também ao sabor das contingências históricas e das tradições a decisão sobre as liberdades básicas e sobre os direitos humanos (cf. Q. Taylor, 2004: 393); por que não permitir que costumes e tradições cerceiem importantes liberdades básicas, como, aliás, acontece, ainda hoje, em várias culturas e regiões?

De facto, como referido atrás, aceitar que a decisão sobre o regime que melhor se compatibiliza com os princípios de justiça - no caso entre uma democracia de cidadãos proprietários e o socialismo democrático - seja subordinada a fatores circunstanciais e contingentes não parece correto nem justificável, dado que, sendo o regime de propriedade privada muito diferente do de propriedade pública e, sendo as implicações de um e de outro diversas, impunha-se que Rawls tivesse debatido este problema, identificasse vantagens e inconvenientes, identificasse dificuldades de implementação, etc; mas tal não aconteceu o que aparece como uma lacuna

incompreensível num pensador e numa obra do fôlego da apresentada por Rawls. Era obrigatória uma exploração do assunto, que não se verificou, considerando que a ‘ideia fundadora’ da propriedade privada é dissemelhante da ideia fundadora de propriedade pública, diferença essa consubstanciada na frequente divergência, e até antagonismo, entre interesses privados e interesse público. Por outro lado, quando, em *Justiça como Equidade*, opta pela democracia de cidadãos proprietários, refere a necessidade de instituições de enquadramento que permitam que o regime seja posto em prática, mas deixa em aberto não só uma identificação minimamente precisa de tais instituições como não debate as dificuldades da sua implementação e funcionamento.

As críticas aqui levantadas foram denunciadas por alguns dos autores que se debruçaram sobre a questão da propriedade em Rawls, embora a vasta maioria dos estudiosos e comentadores a tenha ignorado, dedicando a sua atenção a outros aspetos da teoria de Rawls. Quentin Taylor foi um desses singulares autores e escreveu mesmo um ensaio provocador: “An Original Omission? Property in Rawls’s Political Thought”, no qual analisa e denuncia o tratamento deficiente do tema em *Uma Teoria da Justiça*, considerando que obras posteriores como *O Liberalismo Político* e *Justiça como Equidade* nada de novo acrescentaram (cf. *idem*: 398).

Taylor sustenta as acusações de superficialidade e de inconsistência no facto de Rawls não ter dado atenção ao tema da propriedade dos meios de produção enquanto instituição importante da estrutura básica da sociedade. Considera que, “dada a relevância da propriedade, na história da filosofia política, pareceria apropriado fornecer um racional para deixar em aberto esta importante questão”²⁰⁴. Pergunta mesmo, retoricamente, se Rawls “ao afastar a questão dos arranjos económicos, (...) não truncou a sua conceção de justiça, a qual toma como “objeto primário da justiça” a estrutura básica (incluindo arranjos económicos)?”²⁰⁵. Indaga ainda se “será aceitável para uma filosofia política que aspira à completude não exprimir preferências, quaisquer

²⁰⁴ TL do inglês: “(...) given the importance of property in the history of political philosophy it would seem apposite to provide a rational for leaving this important question open ended” (Q. Taylor 2004: 388).

²⁰⁵ TL do inglês: “... in taking the question of economic arrangements off the table, does he not truncate his conception of justice, which takes the basic structure (including economic arrangements) as the “primary subject of justice”? (Idem: 393).

que elas sejam, por um sistema económico em particular ou renunciar à consideração dos méritos dos vários sistemas económicos?”²⁰⁶

Em consonância com a crítica apontada por Q. Taylor, J. Waldron também denuncia o tratamento superficial e inconsistente do tema, lembrando que “John Rawls alegou que as questões acerca do sistema de propriedade eram secundárias ou derivadas, e que se devia lidar com elas mais em termos pragmáticos do que como tópicos de filosofia política”²⁰⁷. Ainda segundo este autor, para Rawls os princípios de justiça devem ser estabelecidos abstratamente e é mais avisado falar em justiça do que em propriedade. Por outro lado, quando Rawls afirma ser indiferente para efeitos de justiça um sistema socio económico baseado na propriedade privada dos meios de produção ou na propriedade pública, Waldron duvida dos fundamentos dessa posição porque considera que:

“Certas instituições de propriedade devem ser melhores do que outras, em termos de justiça. Um sistema de mercados e de propriedade privada que abranja todos ou a maior parte dos recursos de uma sociedade tornará muito difícil assegurar a firme aplicação de princípios como igualdade, distribuição de acordo com a necessidade ou mesmo (...) distribuição de acordo com o mérito. Alguns têm argumentado que os direitos de propriedade numa economia de mercado devem ser tratados como se fossem resistentes à distribuição e talvez como insensíveis em geral à justiça distributiva, exceto possivelmente no momento da sua alocação inicial (ver Nozick, 1974). Se adotarmos este ponto de vista e se também levarmos a sério as questões distributivas, devemos ter de nos empenhar a nós próprios com um sistema de compromisso ou eclético mais do que com um puro sistema de mercado de propriedade privada.”²⁰⁸

²⁰⁶ TL do inglês: “(...) is it acceptable for a political philosophy that aspires to completeness to express *no preference whatsoever* for a particular economic system or to abjure a consideration of the *merits* of various economic systems?” (*Idem*: 398).

²⁰⁷ TL do inglês: “John Rawls argued that questions about the system of ownership are secondary or derivative questions, to be dealt with pragmatically rather than as issues in political philosophy.” (J. Waldron, 2004. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/property/>)

²⁰⁸ TL do inglês: “Certain property institutions may be better than others for justice. A system of markets and private property covering all or most of the resources in society will make it very difficult to ensure the steady application of principles like equality, distribution according to need, or even (...) distribution according to desert. Some have argued that property rights in a market economy ought to be treated as resistant to redistribution and perhaps as insensitive to distributive justice generally except possibly at the

Nestas observações, lembrando a argumentação de Nozick, Waldron reconhece que, no mínimo, é discutível que um sistema socio económico baseado na propriedade privada dos meios de produção combine com objetivos igualitários porque os direitos de propriedade privada aparecem como resistentes à distribuição; logo, se se quer defender princípios igualitários e pugnar por políticas distributivas, não convém aconselhar um regime em que a propriedade privada seja dominante, precisa optar-se por um regime eclético. Por outro lado, também em relação ao mercado, que Rawls sempre elogiou, está aqui implícita a ideia de que há bens aos quais não deve ser atribuído valor de mercado. De facto, parece óbvio que um sistema de economia de mercado e de propriedade privada sobre os recursos, sem uma regulamentação minuciosa e preventiva, não é compatível com o objetivo de diminuir significativamente a desigualdade social.

Outros autores, como, por exemplo, Samuel Freeman, em “Property-Owning Democracy and the Difference Principle”, embora não critiquem Rawls diretamente, aproveitam a sugestão/solução de uma democracia de cidadãos proprietários para fazerem o debate que ele, de facto, não fez o que não pode deixar de provocar alguma estranheza, porque aponta para uma ‘incompletude’ significativa na teorização de Rawls.

Também T. Williamson e M. O’Neill, em “Property Owning Democracy and the Demands of Justice“, reconhecem que o debate sobre a democracia de cidadãos proprietários ocupou um lugar muito secundário em *Uma Teoria da Justiça*, esteve completamente ausente em *O Liberalismo Político* e, mesmo em *Justiça como Equidade*, embora Rawls tivesse explicitado a diferença entre a POD e o WSC e enunciado as razões que o levavam a considerar que o WSC não satisfazia os dois princípios de justiça, não teve o desenvolvimento requerido²⁰⁹. Em tão poucas palavras, é difícil dizer mais quanto às insuficiências de Rawls no tratamento desta questão.

moment of their initial allocation (see Nozick, 1974). If we take this view and if we also take distributive issues seriously, we may have to commit ourselves to a compromised or eclectic system rather than a pure market system of private property.” (*Ibidem*)

²⁰⁹ Cf. T. Williamson e M. O’Neil, 2009: 1.

O caso da democracia de cidadãos proprietários

Apresentadas as críticas sobre o tratamento dado por Rawls à questão da propriedade em geral, cabe agora indagar se a sua proposta de uma “democracia de cidadãos proprietários” é sustentável e adequada para atingir objetivos igualitários. Para tal, começo com uma breve referência ao conceito de “democracia de cidadãos proprietários”, suas origens e contextualização; de seguida, debato a sua viabilidade, face aos objetivos pretendidos.

A ideia de “democracia de cidadãos proprietários” tem uma história e convém lembrá-la para melhor entender a proposta de Rawls. A expressão contém três termos que o pensamento liberal tem acarinhado, praticamente desde as suas primeiras manifestações; os termos são: ‘democracia’ - o governo do povo exercido pelos seus representantes; “cidadãos” - os que participam e se fazem ouvir nesse tipo de governação; “proprietários” - aqueles que gozam de condições de autonomia, independência e sentido de responsabilidade para poderem participar. Quer dizer, numa democracia de cidadãos proprietários, o governo é exercido por representantes dos cidadãos, aqueles, de entre a população, que são proprietários.

Aparentemente, um regime com estas características tem tudo para ser compatível com a tradição política liberal. Nos regimes liberais, a propriedade, propriedade privada (produtiva), surge como condição indispensável para o exercício da cidadania; só a posse de propriedade - pensa-se - confere autonomia pessoal na tomada de opções e de decisões.

Foi nestes termos que, como referimos, se justificou a necessidade da propriedade privada e o seu estatuto enquanto direito natural. Mas o que ocorreu no plano histórico foi que, ao invés de se preconizar a sua ampla difusão, para todos poderem ter independência e liberdade, seguiu-se o caminho inverso e optou-se por restringir o poder político decisório às novas elites que já eram proprietárias. Nesse contexto, o voto censitário transformou-se no instrumento privilegiado dos regimes políticos liberais e a estratificação social manteve-se em limites claramente definidos.

Todavia, dada a dinâmica do processo histórico e mercê de contradições instaladas no próprio sistema, a certa altura foi preciso estender o voto a todos os cidadãos, e não apenas aos proprietários; mas manteve-se a abrangência limitada do direito de propriedade - reduzido a um direito negativo - com a correspondente

estratificação social e, ao invés de se ter procedido à implementação de medidas que favorecessem a dispersão da propriedade, optou-se por uma democracia formal que abria a todos a possibilidade de usufruírem os direitos, sem se acautelarem as condições necessárias para os poderem exercer. Neste contexto, a expressão ‘democracia de cidadãos proprietários’ foi remetida para uma conveniente penumbra.

Só mais tarde, segundo Ben Jackson, nos anos vinte do século passado, a expressão foi recuperada para o debate por políticos conservadores britânicos com o objetivo de contrariar o apelo que o socialismo coletivista (da União Soviética) poderia exercer sobre a classe trabalhadora. De seguida, em meados do século, foi retomada pelo economista britânico James Meade (1964); posteriormente por Rawls e, curiosamente, algum tempo depois, também entrou no léxico de políticas de direita neoliberais, protagonizadas por Margaret Thatcher no Reino Unido, e por Ronald Reagan, nos Estados Unidos²¹⁰. Portanto, a observação a fazer é que uma democracia de cidadãos proprietários contém ambiguidades suficientes para poder ser cooptada tanto por um pensamento liberal de direita quanto por um pensamento liberal de esquerda, o que, à partida, e sem mais, deve aconselhar alguma reserva.

Malgrado essa reserva, tem de reconhecer-se que há uma diferença significativa entre os objetivos propostos por estes diferentes protagonistas. Para Rawls, o objetivo central de uma democracia de cidadãos proprietários é o de difundir amplamente a propriedade dos meios produtivos a fim de que se construa uma sociedade mais igualitária em que todos tenham possibilidade de participar, se assim o desejarem, na vida política. Rawls entendia uma democracia de cidadãos proprietários como um modelo não socialista, que visava objetivos igualitários, alternativo ao estado de bem-estar social capitalista, o qual, em sua opinião, não pretendia encontrar equalizadores sociais, mas tão somente minorar a situação dos mais desfavorecidos.

Diferentemente, Thatcher e os neoliberais, alheios e avessos a qualquer preocupação igualitária, percebem este regime como um esquema para minar objetivos igualitários e consolidar o sistema capitalista, combatendo os inimigos no seu próprio terreno. Neste caso, uma democracia de cidadãos proprietários era perfeitamente

²¹⁰ Cf. B. Jackson, 2012: 33-52.

compatível com desigualdades económicas significativas e não punha em risco o sistema capitalista, para o qual não era admitida qualquer alternativa (TINA: There is no alternative). O objetivo era solapar a base eleitoral de políticas igualitárias: pensava-se que, se um número significativo de pessoas tivesse acesso à propriedade, nomeadamente à casa própria ou a um pequeno comércio ou pequena empresa agrícola ou industrial, essas pessoas seriam posteriormente os soldados rasos de um exército empenhado em manter a estrutura capitalista e em derrotar qualquer partido que pugnasse por políticas igualitárias: lembremos que os pequenos proprietários são, de uma maneira geral, extremamente sensíveis a qualquer ataque à propriedade, mesmo que este não os afecte diretamente e apenas vise atingir os grandes proprietários.

O segredo que explica a possibilidade de com a mesma designação - democracia de cidadãos proprietários - se perseguirem objetivos tão diversos reside basicamente na não distinção entre ‘propriedade de bens de consumo’ e ‘propriedade de meios de produção’; isto é, em aproveitar a confusão entre propriedade pessoal e propriedade produtiva. Rawls estava a pensar na propriedade dos meios de produção e Thatcher e a corrente neoliberal, fundamentalmente, na propriedade de bens pessoais, em particular, na aquisição de casa própria. Rawls pretendia a difusão da propriedade privada dos meios de produção e atingir com tal objetivo o capitalismo liberal; Thatcher pretendia consolidar o capitalismo liberal, incentivando a propriedade pessoal e apenas alguma pequena propriedade produtiva que não beliscasse os interesses instalados.

O que aconteceu, e já temos perspetiva para avaliar, foi que Rawls ‘colocou na gaveta’ a democracia de cidadãos proprietários e os neoliberais tomaram as rédeas do processo, investindo na difusão da propriedade pessoal, com a política da casa própria e da aquisição de outros bens como o automóvel, assim como de apoios ao consumo. Esta perspetiva vingou porque era conciliável e mesmo indispensável ao capitalismo, então na fase de financeirização da economia; mas levou as pessoas a endividarem-se para além do razoável e conduziu à crise do sistema de que ficaram reféns e que têm vindo a pagar à conta das políticas de austeridade ‘oportunamente’ apresentadas como uma inevitabilidade. Por outro lado, a pretensa difusão da propriedade dos meios de produção ocorreu em muito menor escala e tem vindo progressivamente a ser anulada com o desenvolvimento das grandes superfícies comerciais e das grandes corporações e empresas industriais que não deixam espaço para os pequenos empreendimentos. Acabaram, ou estão em vias de extinção, as pequenas mercearias, os pequenos

comércios e as oficinas dos mais diversos ofícios, incapazes de obterem financiamento e de concorrerem e serem competitivas no “mercado livre”. É que a difusão da propriedade produtiva não vai ao encontro dos interesses do sistema capitalista, e é mesmo incompatível com a sua lógica interna que é uma lógica de acumulação de capital e de concentração de riqueza. Assim, embora com a democracia de cidadãos proprietários se pretenda difundir a apropriação privada para mitigar a desigualdade na apropriação de recursos económicos e de meios de produção, até ao momento, na prática, todas as tentativas no sentido de a realizarem reduzem o cidadão proprietário, na melhor das hipóteses, a proprietário da sua própria casa e automóvel que, bem vistas as coisas, só lhe pertencerão, nomeadamente a primeira, e se tudo correr bem, no termo de uma longa vida de trabalho, servindo ainda o propósito, intencional ou não, de ‘amarrar’ o trabalhador ao sistema que lhe ‘proporciona’ trabalho para pagar as dívidas entretanto contraídas e de amarrá-lo sem lhe dar alternativas de quebra do laço.

Quando, em 2001, Rawls retomou a ideia de uma democracia de cidadãos proprietários, espera-se-ia que a desenvolvesse e debatesse, mas o que se constata é que se limitou a caracterizá-la sumariamente, por oposição ao Estado de bem-estar capitalista, falando com alguma ligeireza na necessidade de instituições de enquadramento, de entre as quais destacou o sistema de heranças, mas não se interrogando sobre questões inevitáveis, tais como: (1) o modo como tal regime, do qual não existia qualquer registo histórico, poderia ser concretizado; (2) a identificação e caracterização das instituições de enquadramento exigíveis e seu funcionamento; (3) os problemas de eficiência ao nível de produtividade que poderia suscitar; (4) a sua coerência com os dois princípios de justiça bem como com a existência de mercados livres. É que, se, em termos ideais, o objetivo de uma democracia de cidadãos proprietários é louvável e a proposta apelativa, para se constituir como uma proposta realista precisava ter sido escrutinada nestas diferentes áreas e não o foi; se tal tivesse acontecido, teria revelado as fragilidades, que o próprio processo histórico dos últimos anos acabou por pôr a descoberto. É uma proposta que decorre de um pensamento voluntarista (*wishful thinking*), do tipo de ser algo desejável, com que todos até podemos concordar, mas para a qual não são apresentadas condições de viabilidade e de concretização e para a qual não existem condições estruturais. Vejamos, mais detalhadamente, estes diferentes aspetos.

Não há conhecimento de qualquer experiência histórica de um regime em que a propriedade dos meios de produção estivesse amplamente disseminada e não se percebe como é que se poderia dar a transição de um regime de produção capitalista para esse regime. O regime capitalista exige concentração da propriedade e da riqueza porque, como consensualmente se reconhece, a produtividade depende de economias de escala. Também, alegadamente, a concentração é indispensável para se promover o progresso nos meios de produção, incentivar novas investigações e descobertas, etc. Ora será de prever que, num regime de ampla difusão da propriedade, haverá custos de eficiência, de competitividade e de inovação.

Q. Taylor identifica-se com esta perspetiva crítica e, ao abordar a proposta de Rawls, considera que “as consequências práticas desta conceção de propriedade são perturbadoras na melhor das hipóteses e desastrosas na pior”²¹¹. O capitalismo tende naturalmente para a concentração porque uma dispersão da propriedade pode conduzir facilmente à ineficiência produtiva; por outro lado, dada a competição estimulada pelo sistema, as pequenas empresas podem não ter capacidade para concorrer com as grandes e acabam por ser engolidas.

Se entendida no sentido de apropriação da propriedade produtiva, e não apenas da propriedade pessoal, a democracia de cidadãos proprietários vai ao arremetido da lógica inerente ao sistema capitalista, que não só exige, como já referido, um mercado livre de restrições e total liberdade contratual²¹², como requer, pelo menos até ao momento, a existência de um proletariado - hoje precariado - disponível que não tenha outra opção, a não ser a de entrar no mercado de trabalho; ora se a maioria dos cidadãos for proprietária, não se percebe onde se poderá recrutar esse proletariado/precariado (cf. C. MacPherson, 1978: 200). A menos que a designada quarta revolução industrial com o desenvolvimento da robótica venha alterar os dados da situação, mas de momento o

²¹¹ TL do inglês: “(...) the practical consequences of this conception of property appear disturbing at best and disastrous at worst.” (Q. Taylor, 2004: 397)

²¹² O relatório da OXFAM, “An Economy for the 1%” de janeiro de 2016 dá conta desta mesma tendência, ao relatar que as 62 pessoas mais ricas do mundo detêm a riqueza equivalente à de 3,6 biliões de pobres, o que corresponde praticamente a metade da população mundial, cerca de 7,3 biliões de pessoas.

capitalismo conta ainda com os trabalhadores e com a desvalorização do trabalho, sobretudo se analisarmos a situação a nível macro, isto é, a nível global.

Relativamente às instituições de enquadramento, Rawls limita-se a referir, sem as elencar sequer, modificações no sistema de heranças e propõe a existência de serviços a serem prestados pelo Estado no campo da educação, que não se percebe em que é que se distinguem daqueles que já se encontram em países que tem uma visão mais progressista do estado capitalista de bem-estar social, como acontece com os países nórdicos. Se o segredo reside em colocar a ênfase na pre-distribuição em vez da redistribuição, temos de dizer que no WSC o modelo é de geometria variável e que, por exemplo, nos países nórdicos foram postas em curso medidas pré-distributivas, e nada obsta a que não possam ser integradas outras mais; assim por exemplo, não aconteceu por acaso que a ideia de um rendimento básico universal tivesse sido implementada a título de experiência, precisamente num país nórdico. Esta rejeição do estado capitalista de bem-estar social por parte de Rawls tem sido criticada com o argumento de que cometeu a falácia do homem de palha, isto é, fez uma caricatura deste regime para mais facilmente o refutar.

Acontece ainda que, se Rawls tivesse debatido a questão da compatibilidade dos seus dois princípios de justiça com uma democracia de cidadãos proprietários, provavelmente concluiria que este regime, uma vez implantado, para persistir e ser viável teria de contar com sérias intromissões da esfera pública no funcionamento do mercado, a fim de evitar que muitos pudessem ser novamente desapropriados por alguns; ora é duvidoso, para dizer o mínimo, que o primeiro princípio de justiça e, sobretudo, a sua prioridade sobre o segundo comportassem tais intromissões. Rawls quer a ampla dispersão da propriedade, mas quer manter o mercado como instrumento para alocar recursos, estas duas coisas, parece-me, são antagónicas porque no mercado será expectável que os maiores (mais atrevidos, ousados, espertos ou menos escrupulosos) abafem rapidamente os pequenos.

Autores, como Gavin Kerr, consideram que a democracia de cidadãos proprietários, para ser passível de concretização, pressuporia o reconhecimento da igual importância dos dois princípios de justiça e, obviamente, a não priorização do primeiro sobre o segundo. Sabendo-se que o primeiro princípio garante liberdades civis e políticas e que o segundo visa defender direitos económicos e liberdades socio económicas, facilmente se percebe que, ao priorizar o primeiro, se está a estabelecer

uma hierarquia de valores, na qual as liberdades civis e políticas são consideradas mais importantes que os direitos económicos, ora uma coisa tem de ir sempre a par com a outra; daí as reservas de Gavin Kerr:

“(…) porque os direitos de acesso aos recursos económicos não estão incluídos entre os direitos e liberdades garantidos pelo primeiro princípio de justiça, a justiça como equidade, tal como se apresenta, não fornece um suporte forte e inequívoco para esta particular característica da POD, já que nenhuma das duas partes do segundo princípio de justiça de Rawls suporta necessariamente a implementação dos tipos de políticas que teriam de ser necessárias para gerar uma suficientemente ampla dispersão do capital não humano.”²¹³

De facto, dada a prioridade estabelecida por Rawls, o acesso aos recursos económicos não é um direito que goze da segurança e garantia dos incluídos no primeiro princípio de justiça. Uma democracia de cidadãos proprietários, na medida em que pressupõe ampla difusão da propriedade - recursos económicos - encontra sempre aqui um obstáculo e pode ser contestada. O seu objetivo central não só não encontra respaldo teórico no primeiro princípio como pode mesmo ser obstaculizado, invocando-se esse mesmo princípio e a sua priorização, que lhe confere um carácter fundamental e fundante.

Todos estes aspetos fragilizam a proposta de Rawls e conduzem à suposição de que ele, pelo menos, deveria ter avaliado as possibilidades da democracia de cidadãos proprietários em confronto com o socialismo liberal. Se o tivesse feito, talvez tivesse chegado à conclusão de que este regime (o socialismo liberal) é de facto uma alternativa ao capitalismo de bem-estar social enquanto é discutível que o outro o seja. Além disso, o socialismo liberal, embora aceite o papel regulador do mercado, como defende em paralelo o regime de propriedade pública, não corre o risco de implosão, que é uma ameaça séria a qualquer democracia de proprietários.

²¹³ TL do inglês: “(…) because rights to access to economic resources are not included among the rights and liberties secured by the first principle of justice, justice as fairness as it stands does not provide strong, unambiguous support for this particular feature of POD, since neither of the two parts of Rawls's second principle of justice necessarily supports the implementation of the kinds of policies which would be needed to generate a wide enough dispersal of non-human capital.” (G. Kerr, 2013: 72)

Por outro lado, o socialismo liberal apresenta-se como um regime económico mais viável, sobretudo, se partirmos do princípio de que o capitalismo, na medida em que aceita o jogo democrático, não pode opor-se (em termos formais) a nacionalizações e a outras políticas de mudança, se tal for a vontade democraticamente expressa dos cidadãos; claro que há sempre a possibilidade de boicotes e de manobras de bastidor, mas, mesmo assim, é mais fácil de implementar do que, por exemplo, decidir por decreto que todos têm de ser proprietários de recursos produtivos e proceder à respetiva repartição.

Acresce ainda que o socialismo liberal é compatível com a promoção de uma economia de escala, com os decorrentes ganhos de produtividade que não se vê como poderia ser fomentada numa democracia de cidadãos proprietários.

Rawls reconheceu os perigos que a concentração da riqueza nas mãos de privados representava para a democracia e para a justiça social, mas parece ter-lhe faltado ‘coragem intelectual’ para optar pelo socialismo liberal e para aceitar que não é indiferente, como pretendeu, que o regime de propriedade seja predominantemente privado ou predominantemente público, ou até misto, devendo sempre, em qualquer situação, acautelar sérias reservas quanto ao tipo e número de ‘objetos’ de que os privados se podem apropriar.

Rawls percebeu que a desigualdade económica pode ser traduzida em desigualdade política, mas esta questão requeria também um aprofundamento, uma análise exigente e minuciosa que não encontramos nele. Por exemplo, para combater a desigualdade política é preciso combater a desigualdade educacional e cultural e, a partir daí, não parece difícil concluir-se pela necessidade de não promover escolas para a elite e escolas para o povo e, ao invés, investir em escola de qualidade para todos, embora se saiba que nem todos vão ser igualmente bem-sucedidos. Mas claro que propor este tipo de medidas seria atentar, dizem-nos logo, contra a liberdade de escolha dos pais, contra a autonomia das escolas e contra o espírito competitivo que o mercado favorece. Isto seria o que nos responderiam e responderiam a Rawls se ele tivesse ousado sequer propor estas medidas e ele teria de aceitar essas objeções, se quisesse ser consequente com a sua priorização do primeiro princípio.

Por último, resta acrescentar que a superficialidade/negligência de Rawls no tratamento da questão da propriedade e a sua opção, insuficientemente fundamentada e explicitada, por uma democracia de cidadãos proprietários não pode deixar de suscitar

estranheza. Quentin Taylor sugere, com alguma plausibilidade, que Rawls experimentaria certo desconforto intelectual em relação ao tema, daí as suas imprecisões e inconsistências. A corroborar esse desconforto, chega mesmo a sugerir que Rawls, embora propusesse como opção sua a democracia de proprietários, de facto, inclinava-se para o regime socialista de propriedade que só não defendeu assertivamente porque o ambiente académico, cultural e social dos Estados Unidos era profundamente hostil a essa hipótese.

É bastante verosímil pensar que a pressão do meio intelectual e social em que vivia não lhe permitiu manifestar e explorar abertamente essa preferência pelo socialismo liberal e conduziu-o a uma solução de compromisso, socialmente aceite sem levantar muitos anticorpos, que foi a democracia de cidadãos proprietários. Convém não esquecer que em 1971 se vivia o clima da “guerra fria” e qualquer inclinação para o socialismo, mesmo se liberal, era vista com sérias reservas pela ideologia dominante nos Estados Unidos e que, mesmo em 2001, embora tivesse finalmente tomado uma decisão, essa pode não ter sido a que realmente acarinhava.

Pela minha parte, penso não ser temerário afirmar que Rawls hesitou em afrontar o sistema de ideias prevalecente na sua sociedade, que via qualquer coisa próxima do socialismo como uma aberração, ou mesmo uma traição aos valores fundamentais da sociedade norte-americana. Só esta hipótese permite perceber como é que Rawls, ao elaborar uma teoria de justiça, pôde descurar uma questão que desde sempre tem estado no centro de litígios judiciais e no coração da justiça social.

Observações finais

Penso ter estabelecido que a questão da propriedade está indissoluvelmente ligada à questão da justiça social. O modo como é abordada e a perceção que dela se transmite repercute-se no modo como se entende a sociedade em termos de justiça, nomeadamente se se quiser construir uma sociedade igualitária na qual se procura eliminar o domínio de uns poucos sobre muitos.

Por isso, hoje mais do que nunca, impõe-se uma reflexão aprofundada sobre a propriedade, diferentes tipos e regimes, particularmente sobre a propriedade dos meios de produção porque, como reconheceu Rawls, embora sem tirar as decorrentes ilações, a propriedade é realmente uma importante instituição da estrutura básica da sociedade.

Nessa reflexão cabe não só clarificar e distinguir os diferentes regimes de propriedade, como avaliar as consequências que deles decorrem em termos de igualdade, mas também em termos de eficiência já que, como bem se percebe, não é a igualdade na mediocridade que se pretende atingir.

Para evitar equívocos, cabe ainda distinguir a propriedade dos meios de produção da propriedade pessoal, pois a indistinção tem favorecido a interpretação da propriedade dos meios de produção como propriedade privada.

Se se pretende atingir objetivos igualitários e evitar a concentração de riqueza e recursos económicos nas mãos de uma minoria, é preciso escrutinar os pressupostos de que se parte porque, se não se acautelar que o acesso aos recursos económicos, em condições de real igualdade de oportunidades, tem a mesma garantia e idêntica dignidade da que é conferida às liberdades básicas, está a solapar-se a base e, com ela, a preparar-se o colapso da própria igualdade.

A propriedade não é simplesmente uma questão económica; é acima de tudo uma questão social e política na medida em que interfere com a liberdade das pessoas, já que, por um lado, embora aumente a liberdade de quem a possui, diminui a daquele que a não possui e, por isso, implica medidas políticas tomadas pelo aparelho estatal para regular os diferentes interesses em jogo.

É muito importante desmistificar o direito de propriedade enquanto este é apresentado como um direito natural e humano porque, entendido nestes moldes, tem servido para bloquear todas as tentativas sérias no sentido de combater as desigualdades sociais e tem empobrecido a discussão política que encontra essas barreiras onde ele está como que entrincheirado.

Em suma, importa compreender que uma teoria de justiça social que negligencie a questão da propriedade está a cometer um grave erro e a contribuir, por omissão, para a persistência da injustiça.

PARTE III

ESTUDO DE CASO SOBRE A PROPRIEDADE DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL E SUAS IMPLICAÇÕES

CAPÍTULO 1 - ENQUADRAMENTO TEÓRICO

Neste estudo, aborda-se o regime de propriedade dos meios de comunicação social em Portugal, em particular dos televisivos. Com ele, pretende-se acentuar mais uma vez, a partir da análise de um caso específico, a relevância da questão da propriedade e sua relação com a justiça social.

Neste primeiro capítulo, refere-se a importância da comunicação social e sua ligação com as democracias liberais. Clarifica-se o conceito de “interesse público”, confrontando-se, em relação a este, o “modelo de mercado” com o “modelo de esfera pública”. Assume-se que o modelo de esfera pública revela maior capacidade de garantir uma comunicação social que contribua para a formação de cidadãos informados e participativos. Termina-se este primeiro momento com uma reflexão sobre a tendência atual de concentração *dos media* nas mãos de entidades privadas.

A partir da importância da Comunicação Social

A designação de *media* veicula a ideia de que se está perante simples meios que nos dão a conhecer a realidade, mas o facto é que, até certo ponto, esses meios constroem a própria realidade, tanto por aquilo que escondem como por aquilo que insistentemente nos dão a ver, bem como pelo *modus faciendi* que adotam. Por isso, nunca é demais realçar que, ao falarmos em comunicação social, falamos em meios, designados frequentemente de *mass media*, que informam, entretêm e formam vastas camadas da população:

“Os *Mass Media* funcionam como um sistema para comunicar mensagens e símbolos à população em geral. É sua função divertir, entreter e informar, e inculcar nos indivíduos valores e códigos de conduta que os integrarão nas estruturas institucionais da sociedade mais ampla.”²¹⁴

²¹⁴ TL do inglês: “The *Mass Media* serves as a system for communicating messages and symbols to the general populace. It is their function to amuse, entertain and inform, and to inculcate individuals with values, beliefs and codes of behavior that will integrate them into the institutional structures of the larger society.” (E. Herman e N. Chomsky, 1998: 1)

Informação significa poder. No caso dos *media* (em particular dos *media* televisivos nos quais nos vamos focar), esse poder manifesta-se pela capacidade de criarem e influenciarem uma opinião pública e, desse modo, condicionarem as decisões das pessoas, não só em termos económicos, mas também políticos, bem como os seus estilos de vida, atitudes, valores e comportamentos.

A perceção do poder da comunicação social, hoje bem estabelecida, formou-se a partir da época moderna, aquando do surgimento e implantação dos movimentos políticos liberais. Nessa época, a comunicação social, constituída fundamentalmente por jornais (o meio era a imprensa escrita), recebeu a curiosa designação de “quarto poder” já que o seu objetivo seria controlar os outros três, o legislativo, o executivo e o judicial, com o “nobre” propósito de obstar a abusos que pudessem ocorrer.

A assunção de que a comunicação social era um quarto poder é compreensível, se lembrarmos a natureza do poder político (regimes absolutistas) que antecedeu as revoluções liberais e se lembrarmos como a nova classe em ascensão (a burguesia) precisou da comunicação social para fazer passar as suas mensagens e conseguir o apoio da opinião pública para atingir os seus objetivos. A Comunicação Social era apresentada como uma espécie de fiel da balança, pautada por critérios de independência, objetividade e imparcialidade que lhe conferiam indiscutível prestígio.

Porém, mais de dois séculos volvidos, as “coisas” modificaram-se profundamente e a comunicação social atingiu tal complexidade e dimensão que esta designação de “quarto poder” precisa ser revisitada. Hoje, percebe-se que o seu papel não reside tanto na capacidade de evitar os abusos dos outros três poderes, embora tal possa ser oportuno e necessário, mas, sobretudo, na capacidade de formar a opinião pública e de a condicionar em um ou outro sentido, conforme os interesses dos “donos” desse poder. Perdeu-se a ingenuidade de um poder neutro e imparcial que estaria ao serviço dos cidadãos para evitar atropelos e maus usos dos outros poderes e reconheceu-se que, sendo os *media* agentes socializadores, contribuem desse modo para a formação dos cidadãos. Através da informação (mas também do entretenimento) exercem enorme influência que se torna necessário escrutinar, até porque também se começa a perceber que o sentido dessa influência depende do regime e estrutura de propriedade dos órgãos de comunicação social e, conseqüentemente, de quem os controla.

Hoje, para além do reconhecimento da importância dos *media*, há conjuntamente a convicção, relativamente generalizada, de que devem dar o seu contributo para a

formação da cidadania, já que, em sociedades que se pretendem democráticas - é essa a ideologia dominante - é inegável que os cidadãos precisam ter acesso a uma informação de qualidade que permita tomar decisões esclarecidas. Nicholas Garnham, especialista britânico em estudos mediáticos, pronuncia-se neste sentido, quando afirma:

“É um lugar comum defender que a comunicação pública se encontra no coração do processo democrático; que os cidadãos - se for suposto que o seu igual acesso ao voto tenha algum significado substantivo - exigem também igual acesso e iguais oportunidades para participar em debates dos quais decorrem diretamente decisões políticas.”²¹⁵

De facto, se a democracia é para levar a sério, então não importa apenas que todos tenham direitos políticos, como, por exemplo, o direito de voto, é ainda exigível que todos tenham acesso à informação necessária para debaterem e tomarem decisões políticas avisadas. E, nesse aspeto, para o bem e para o mal, os meios de comunicação social exercem um papel insubstituível.

O espaço de debate que condiciona as decisões políticas é a esfera pública, que o filósofo alemão Jürgen Habermas, em *The Structural Transformation of the Public Sphere*, tão bem identificou e caracterizou como enquadrada e “alimentada” pelos meios de comunicação social. Da vitalidade desse espaço depende a qualidade da democracia; portanto, se a valorizamos, temos de aceitar a ideia de que os cidadãos - todos - devem ter acesso a uma informação de qualidade, o que implica a existência de órgãos de comunicação social que transmitam informações e conhecimentos necessários para que exerçam os seus direitos e deveres.

A este respeito, tanto os órgãos de comunicação social públicos como os privados reclamam exercer um serviço que vai ao encontro do “interesse público”. Todavia, as interpretações deste conceito são divergentes e decorrem da perspetiva de que se parte para o delimitar e definir: a do mercado ou a da esfera pública.

²¹⁵ TL do inglês: “It is a common place to assert that public communication lies at the heart of democratic process; that citizens require, if their equal access to the vote is to have any substantive meaning, equal access also to sources of information and equal opportunities to participate in the debates from which political decisions right flow.” (N. Garnham, 1990: 357)

O conceito de “interesse público”

Para definir e delimitar o conceito de interesse público pode partir-se do “modelo de mercado”, no sentido de ser esta instituição a fornecer os critérios para o identificar, ou do “modelo de esfera pública”, no qual se considera que o espaço em que os cidadãos debatem as questões que a todos dizem respeito e participam na vida da comunidade gera, ele próprio, critérios externos. Estes dois modelos implicam perceções diferentes do que seja o interesse público. Começemos por enquadrar genericamente cada um deles.

O mercado é como sabemos um instrumento que estabelece o valor de um produto através do mecanismo da oferta e da procura. Isto significa que o valor do produto não depende do próprio produto e de características que lhe sejam inerentes, mas da procura que ele tem por parte das pessoas e, correlativamente, também depende da oferta: se o produto for escasso e muito procurado, o valor é alto, se for abundante e pouco procurado, o valor é baixo.

Por seu turno, a esfera pública é o espaço no qual se determina o valor do “produto” - no caso, o valor das ideias em presença - a partir de um debate e de uma argumentação racional que estabelece que uma “coisa” é valiosa se for reconhecida como tal por sujeitos racionais capazes de, com bons argumentos, defenderem que é digna de “apreço”. Até pode acontecer que haja poucas pessoas nela interessadas, mas não deixa por isso de ser valiosa. Por exemplo, há poucas pessoas interessadas no estudo da Filosofia, mas ao pensamento filosófico é reconhecido valor, com base numa argumentação racional sólida, que outras pessoas não conseguem refutar de forma igualmente sólida. Do mesmo modo, e para recorrermos a um exemplo televisivo, atualmente, é reconhecido o valor da programação do segundo canal da RTP, embora se saiba que, de uma maneira geral, os seus níveis de audiência são baixos. Nesta perspetiva, os próprios *media* fazem parte da esfera pública na medida em que propiciam a circulação de informação relevante e criam condições para que os cidadãos tomem decisões esclarecidas, indispensáveis para que se possa falar de uma verdadeira democracia.

Posto este enquadramento genérico, vejamos agora mais detalhadamente cada um destes modelos e suas implicações, aplicando-os ao caso específico da comunicação social, na vertente televisiva.

No modelo de mercado, o critério para defender qualquer conteúdo programático é o do interesse do público. Se o programa tiver boas audiências, se muitos consumidores o “comprarem”, estará nessas condições. Neste modelo, percebe-se o espectador/recetor da comunicação como um consumidor e o conteúdo transmitido como um produto que se está a vender.

De acordo com este modelo, o objetivo é gerar lucros, o programa deve manter-se, se tiver lucro, caso contrário, deve ser substituído, sendo aqui a competição o instrumento para manter uns programas e eliminar outros, na presunção de que no fim de contas, “ao fim do dia”, o mercado acabará por responder às necessidades das pessoas. Este modelo presume a capacidade autorreguladora do mercado - a tal “mão invisível” de que falava Adam Smith. Desse modo, rejeita a interferência dos poderes públicos e pretende evitar a regulação estatal, considerando que o próprio mercado acabará por operar os equilíbrios que se revelarem necessários.

Diferentemente, o modelo de esfera pública, reconhecendo a natureza peculiar do bem que está em causa, sustenta que um órgão de comunicação social serve o interesse público quando promove os valores da cidadania que se centram na capacidade da pessoa se assumir como cidadã, integrada na sociedade e participativa na vida da comunidade. A adoção desta perspetiva implica perceber os espectadores como cidadãos e ainda preocupar-se em saber como determinados conteúdos podem afetar a promoção da cidadania ativa.

Vejamos agora, de entre estes dois modelos, qual se revela mais sustentável em termos de razoabilidade, ou seja, qual o que melhor resiste a uma argumentação racional.

O modelo de mercado, que identifica interesse público com o interesse do público, é apelativo e facilmente defensável já que transporta consigo a ideia de que recorre a um critério democrático, no caso, o critério da maioria: as audiências. São estas que decidem sobre o que tem ou não tem valor. Contudo, se virmos bem, este é apenas um dos critérios para avaliar a democraticidade de um sistema que, se não for complementado com a participação dos cidadãos no debate e na tomada de decisões, aponta para uma democracia frágil, facilmente capturável por outros interesses. Por isso, não parece sensato aceitar que a maioria, sem mais nem porquê e sem qualquer debate sério, decida o que convém a todos, até porque há muitas formas de obter o consentimento da maioria e nem todas são particularmente afetas à representatividade

democrática. Pierre Bourdieu falou em “adesão extorquida” e Noam Chomsky em “manipulação do consentimento” para expressarem, em formas lapidares, a possibilidade de as pessoas serem manipuladas, sem mesmo de tal se aperceberem.

Sabemos que os meios de comunicação social são meios de persuasão, mas que também podem ser meios de manipulação. Inúmeros casos, sobejamente conhecidos, constituem ampla evidência empírica: através de estratégias de marketing é possível criar falsas necessidades, distorcer o valor dos produtos, induzir à compra de certos bens em vez de outros, numa palavra, manipular os consumidores. Por exemplo, não é do interesse das pessoas consumirem bebidas altamente açucaradas, endividarem-se para comprarem a última versão do automóvel da marca “X”, submeterem-se a arriscadas e dispendiosas intervenções cirúrgicas para obterem o corpo esbelto que os *media* lhes inculcam como ideal, ou ficarem “especadas”, em frente ao ecrã de televisão, a assistirem passivamente a intermináveis jogos de futebol e respetivos comentários analíticos. Já é do interesse das pessoas receberem uma educação de qualidade, praticarem desporto, alimentarem-se de modo saudável, etc., etc. É do interesse das pessoas aumentarem os seus conhecimentos e cultura, de modo a terem uma visão mais completa e inteligente do mundo em que vivem. É do interesse das pessoas que a sua capacidade de pensamento crítico seja educada e estimulada. Ora o modelo de mercado não responde a estes interesses, menos imediatos, mas não menos importantes e não vemos o mercado encarniçado na luta por estes objetivos nem em propor estes modelos de comportamento.

Por outro lado, a preocupação com o que interessa à maioria pode levar a que se tenda a “nivelar por baixo” a qualidade da comunicação e dos respetivos programas, procurando-se o maior denominador comum. Se não houver perspectivas de lucro no fornecimento de certos programas, os órgãos privados, dependentes das audiências e da publicidade, pura e simplesmente podem desistir de os oferecer. Este será o caso de programas culturais ou outros direcionados às minorias.

A mesma preocupação com as audiências, a nível informativo, pode levar uma estação televisiva a dar tempo nitidamente excessivo ao *fait divers*, a procurar reter a atenção do espectador/ouvinte através de notícias sensacionalistas - informação espetáculo - tais como as ligadas à criminalidade ou a escândalos sociais ou mesmo a pormenores da vida privada dos ídolos do momento, que despertam o *voyerismo* que existe em todos nós.

Assim, é expectável que a adoção do modelo de mercado afete a qualidade dos serviços prestados em vários sentidos, não incentivando a abordagem de certos conteúdos, porque não estimulam os investimentos dos operadores privados de publicidade, dos quais a empresa de comunicação social depende financeiramente. Por tudo isto, como acentua Cass R. Sunstein²¹⁶:

“(…) tendo em vista a natureza e as consequências da programação televisiva, qualquer sistema para a regulação da televisão devia ser avaliado tanto em termos económicos como democráticos. O ideal económico da ‘soberania do consumidor’ é desajustado para o mercado das comunicações.”²¹⁷

Será também redutor identificar o interesse público com aquilo que interessa ao público, estabelecendo as audiências e as preferências dos consumidores como critério definidor e exaltando a liberdade de satisfazer essas preferências como algo fundamental. Mais uma vez, Sunstein coloca o problema nos seus devidos contornos:

“Na perspetiva do mercado, a liberdade consiste na satisfação das preferências do espectador, seja qual for o seu conteúdo. Mas esta é uma conceção inadequada de liberdade. É importante assegurar um nível de liberdade na formação das preferências e não apenas na satisfação das mesmas. Se as preferências das pessoas são formadas como resultado das disposições existentes, incluindo limitações nas oportunidades disponíveis, ou uma exposição a um tipo de televisão limitado, então não faz sentido dizer que as disposições existentes podem ser justificadas tendo como referência as suas preferências.”²¹⁸

Quer isto dizer que, quando, por exemplo, as televisões justificam a insistência em determinado tipo de conteúdos com base no respeito pela liberdade de preferências

²¹⁶ Jurista norte-americano, professor em Harvard.

²¹⁷ TL do inglês: “(…) in view of the character and consequences of television programming, any system for the regulation of television should be evaluated in democratic as well as economic terms. The economic ideal of ‘consumer sovereignty’ is ill-suited to the communication market.” (C. Sunstein, 2000: 503)

²¹⁸ TL do inglês: “On the market view, freedom consists in the satisfaction of viewer preferences, whatever their content. But this is an inadequate conception of freedom. It is important to ensure a degree of freedom in the formation of preferences, and not only in preference satisfaction. If people's preferences are formed as a result of the existing arrangement, including limitations in available opportunities, or of exposure to a limited kind of television, then it makes no sense to say that the existing arrangement can be justified by reference to their preferences.” (*Idem*: 521)

dos espectadores esquecem que essas mesmas preferências não foram formadas tendo em atenção critérios de liberdade. Não basta atender à liberdade quando se trata da satisfação das preferências, é igualmente importante propiciar liberdade na formação das mesmas, sob pena de se incorrer num círculo vicioso argumentativo.

Assim, ao enfatizar as preferências, esquecem-se outros critérios, os quais, apesar de não serem infalíveis, apresentam maior consistência, como acontece com os critérios racionais. Estes são aqueles a que o modelo de esfera pública recorre. Assentam na ideia de que a comunicação social deve ir ao encontro do interesse público e, em simultâneo, estabelecem uma série de indicadores de qualidade que devem estar presentes. Esses indicadores, por sua vez, requerem operadores que os concretizem para puderem ser aplicados.

Em suma, não se pode avaliar o interesse público de um serviço em termos puramente económicos porque, se se tiver em linha de conta apenas o interesse económico de curto prazo e tão somente o interesse de quem presta o serviço (e não também de quem é servido), é-se induzido em erro. Em termos democráticos, é preciso fazer intervir na avaliação o interesse do coletivo e o longo prazo e chegar a acordos racionais.

Por tudo isto, mesmo os órgãos de comunicação privados, embora dependentes do mercado e dos interesses dos donos e acionistas, ao reconhecerem (pelo menos formalmente) o valor da democracia, não podem deixar de aceitar que determinados indicadores de qualidade devem presidir à comunicação social, o que parece implicar alguma contradição, senão formal, pelo menos no plano das práticas adotadas.

Interesse público e indicadores de qualidade

Os indicadores de qualidade são princípios gerais que se considera terem o dever de reger a comunicação social, muito em particular o serviço televisivo, na sua vertente informativa, para que este possa atingir níveis desejáveis de qualidade, indo assim ao encontro do interesse público.

Os indicadores de qualidade que reúnem um consenso alargado são: (1) a independência; (2), a diversidade; (3) a pluralidade; (4) e a substantividade. Destes, porventura, o principal é o da independência porque, uma vez aceite e levado às suas consequências lógicas, implica os outros. Há um facto muito simples, mas que não

deixa de ser exemplar, e esse facto é que esse indicador, a nível televisivo, está implícito não só no serviço público de televisão, prestado pela RTP, como também no serviço privado, prestado tanto pela SIC como pela TVI.

A SIC e a TVI surgiram em 1992 em disputa de espaço com a televisão estatal, e, pelo menos formalmente, adotaram esse princípio, pois tiveram o cuidado de o incluir nas respetivas siglas: SIC significa “Serviço Independente de Comunicação” e TVI significa “Televisão Independente”. Portanto, os órgãos de comunicação social privados clamam valorizar os princípios gerais - indicadores de qualidade - que os órgãos públicos também defendem e aceitam. Todavia, subsiste uma questão: debater e decidir quais os que se encontram em melhores condições para os tornarem operacionais. Mas, antes de debatermos essa questão, vejamos o significado destes princípios e como podem ser aplicados.

- A independência, em termos de comunicação social, significa liberdade de expressão, significa fazer opções livres, tomar as decisões que se consideram as mais corretas sem a interferência de poderes estranhos. Contudo, é bom ver que, para fazer sentido, a independência tem de implicar não só liberdade de expressão em relação ao poder dos governos e dos decisores políticos como também em relação a interesses económicos de natureza privada. Não se pode, portanto, pretender que um órgão de comunicação social seja independente só porque não depende do Estado para a sua existência. Resta ainda saber se não terá “outros amos”. Parece óbvio que um órgão de comunicação social pode não depender do Estado, mas, se depender de interesses privados, em determinadas circunstâncias, esses interesses podem colidir com o interesse público.
- A diversidade, se falarmos em canais temáticos de natureza essencialmente informativa, implica um tipo de programação em que o formato clássico informativo (noticiário propriamente dito) é complementado com outros géneros de programas do tipo documentários, entrevistas a personalidades relevantes, reportagens sobre diversos temas, biografias, debates, programas culturais, etc. São estes tipos diversificados que, se existirem, dependendo ainda do número, do tempo que lhes é dedicado e do horário em que passam, permitem que falemos numa oferta diversificada.
- A pluralidade informativa significa a possibilidade de o espectador ouvir “vozes” diferentes. Esta pode ser obtida através de programas específicos de análise/debate ou

de análises e comentários sobre os assuntos noticiados, desde que - presume-se - estes contem com a participação de pessoas de sensibilidade política e ideológica diversa para que haja um verdadeiro confronto de opiniões. Implica explorar o contraditório, ouvindo as partes implicadas na notícia. De igual modo, haverá pluralidade se, por exemplo, houver cuidado em obter as notícias, sobretudo no caso de serem polémicas, de mais de uma fonte, e ainda de as aprofundar e explicar através de reportagens feitas no local de proveniência da notícia, de análises e comentários diversos e, porventura, divergentes, para que a “leitura” do espectador não seja contaminada por um só ponto de vista, uma única ou dominante perspetiva. A pluralidade encontra-se assim intimamente ligada à liberdade de expressão, da qual nem sempre se percebem as reais implicações:

“A ideia de que os cidadãos devem ter acesso a um amplo campo de perspetivas e análises diferentes através dos *media*, por outras palavras, acesso a *media* diversificados, é central a este aspeto da liberdade de expressão. É através da acessibilidade a um leque de pontos de vista que os indivíduos podem exercer completa cidadania, escolhendo entre perspetivas concorrentes quando se envolvem no processo de tomada de decisão.”²¹⁹

- A substantividade implica centrar-se na informação considerada relevante para o espectador compreender o mundo em que vive. Concretamente, pela negativa, um indicador de substantividade implica não enfatizar o noticiário tipo *fait-divers* (casos diversos) que, por vezes, é defendido na base de que a informação deve estar próxima das pessoas e dos seus problemas ²²⁰. Todavia, embora não pareça haver inconveniente nas notícias de *fait-divers*, há inconveniente na ênfase neste tipo de noticiário, pois é de suspeitar que se esteja a fazer aquilo que, segundo Pierre Bourdieu, preside ao *fait divers*: que esteja ali para “divertir”, para tirar o foco do

²¹⁹ TL do inglês: “Central to this aspect of the right to freedom of expression is the idea that citizens should have access to a wide range of different perspectives and analyses through the media, in other words, access to a diverse media. It is through the availability of a range of viewpoints that individuals can exercise full citizenship, choosing between competing perspectives as they engage in public decision-making.” (T. Mendel, 2011:12)

²²⁰ O *fait divers* é um acontecimento que não é classificável em nenhuma das rubricas que habitualmente compõem o noticiário; nacional, internacional, político, económico, desportivo, cultural, etc. Quer dizer, não há qualquer elemento comum que permita classificar os factos diversos, por isso são diversos. Por exemplo, uma empresa que fecha portas e despede o pessoal não é um *fait divers*, mas um acidente espalhafatoso, do qual não resultaram vítimas, já o é.

essencial. De qualquer modo, a atenção dada ao *fait-divers* está ligada às audiências já que muitas pessoas adoram conhecer pormenores de situações em que se encontram envolvidas figuras “mediáticas” ou pormenores sórdidos de tragédias, etc., etc.

Resumindo, os princípios indicadores de qualidade têm uma expressão concreta nos conteúdos programáticos apresentados e nos recursos utilizados. Não podem corresponder apenas a meras proclamações de intenções que vemos na promoção de diferentes estações televisivas tais como as que encontramos na SIC Notícias quando reclama estar “no epicentro da notícia”, ou mesmo na RTP3 quando publicita o programa noticioso *360* que dará “os diferentes ângulos da notícia”. Estas proclamações enfáticas são fáceis e rendem dividendos, mas é preciso operacionalizar os princípios e é preciso não os atraiçoar. Por isso, postos estes indicadores de qualidade, que não se vê serem contestados nem pelos operadores públicos de comunicação social nem pelos privados, vejamos agora, de entre estes, quais os que se encontram em melhores condições de os satisfazer.

Estrutura de propriedade dos *media* e sua relação com indicadores de qualidade

Os órgãos privados de comunicação social, nomeadamente os *media* televisivos, como já referido, pretendem ser acima de tudo independentes, valorizam sobremaneira este princípio, o que decorre, por sua vez, do apreço em que têm a liberdade de expressão. Contudo, se esta implica o indicador de independência e os que com ele estão correlacionados, fá-lo de uma maneira meramente formal, e em sentido negativo, tal como se pode deduzir da leitura atenta do artigo 19.º da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

“Todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão.”²²¹

²²¹ Esta tradução consta do documento a que se pode aceder no URL: <https://www.cig.gov.pt/wp-content/uploads/2018/01/Declaracao-Universal-dos-Direitos-Humanos.pdf>

Este entendimento do que seja liberdade de expressão não proíbe ninguém de se exprimir, mas não garante a ninguém que se possa exprimir - de forma audível, claro - a menos que seja detentor de um qualquer órgão de comunicação social, ou que a sua opinião coincida com a deste. Portanto, só garante de direito e de facto liberdade de expressão nestas circunstâncias; de outra maneira, estamos perante uma liberdade meramente negativa.

É preciso ver que apenas uma minoria da população é suficientemente rica para deter meios de comunicação social, sobretudo nos tempos que correm e, sobretudo, em relação aos *media* televisivos. Sendo previsível que essa minoria favoreça a expressão de opiniões que beneficiem os seus interesses, tendo, em contrapartida, o direito (que ninguém pode formalmente contestar) de não exprimir opiniões que os prejudiquem. A este respeito, Edwin Baker, ao chamar a atenção para o lugar central ocupado pelo regime de apropriação privada dos meios de comunicação, lembra que “o jornalista e crítico de imprensa A. J. Liebling opinou, há muito tempo atrás, que ‘a liberdade de imprensa pertence aqueles que são donos de uma’”²²². Esta observação, carregada de ironia, reveste algum cinismo, mas não perde por isso pertinência.

Isto significa que se as minhas opiniões não forem coincidentes com a linha editorial da empresa de comunicação privada, ou se forem críticas, há boas probabilidades de a minha voz não ser ouvida. De facto, um órgão de comunicação social privado toma opções e decisões que, de alguma maneira, emanam dos proprietários e dos acionistas da empresa. Por isso, pode dizer-se que, em última análise, malgrado a “bondade” dos seus objetivos e das suas proclamações, representa interesses privados, o contrário é que seria de estranhar.

Esses interesses dos operadores privados são diversos e nem sempre diretamente percebidos. O lucro, em princípio, tem neles um lugar importante, mas também pode ser sacrificado, se outros interesses se sobrepuserem, como seja, o de influenciar a opinião pública para que venham a ser tomadas determinadas opções políticas, a curto ou a longo prazo. É certo que esses órgãos de comunicação social defendem a independência, mas é a independência em relação ao Estado e aos governos, não em

²²² TL do inglês: “The journalist and press critic A. J. Liebling long ago opined: “Freedom of the press belongs to those who own one.” (E. Baker, 2007: 2)

relação a interesses económicos privados e muito menos aos dos grandes grupos económicos em que se integram.

Isto significa que se um órgão de comunicação social visa informar o público de modo objetivo e imparcial precisa de ser independente, mas tem de ser independente não só da interferência do governo/Estado, mas também dos interesses privados. Os órgãos privados de comunicação, porque são privados, gozam de independência face ao governo e ao poder político, mas também, porque são privados, dependem de interesses económicos privados que não são necessariamente coincidentes com o interesse público. Isto é habilmente escamoteado, assim como é habilmente escamoteado que um órgão público de comunicação social não depende do governo, mas do Estado, o que é coisa diferente. Contudo, se o objetivo for o de confundir a opinião pública, esta manobra resulta bem. Por isso, é caso para perguntar e a pergunta é pertinente: Quem goza de maior independência? Um órgão privado que depende de interesses privados ou um órgão público que depende do Estado, isto é, da comunidade politicamente organizada?

Em relação a este mesmo indicador de qualidade, os *media* estatais dependem, por questões de financiamento, do Estado e em muito pequena escala do mercado, na medida em que também contam com algumas receitas da publicidade. Mas depender do Estado, como já referido, não significa depender do governo ou dos governos, significa que, em última análise, os órgãos de comunicação estatais respondem perante os cidadãos que com os seus impostos os subsidiam, e aos quais, em princípio, deverão oferecer um serviço de qualidade. Porque recebem financiamento do Estado (i.e., de todos nós) e apenas numa muito pequena escala do mercado publicitário, têm melhores condições para serem menos permeáveis à influência de interesses privados e para imprimirem independência, isenção e objetividade ao serviço que prestam. Além disso, encontram-se ainda vinculados a um “caderno de encargos”, isto é, um conjunto de regras e obrigações a que os privados não são submetidos. Esta situação permite perceber por que razão, como refere o jornalista José Manuel Rosendo, os órgãos públicos de comunicação social transmitem muitas informações que os governos do momento bem gostariam que não fossem transmitidas, enquanto as empresas privadas

nunca transmitem qualquer informação que seja negativa para os donos das mesmas ou que desagrade aos acionistas.²²³

Por outro lado, se analisarmos outros indicadores de qualidade, como por exemplo, a diversidade da oferta programática, entre outras coisas, ela implica a opção por formatos programáticos. Formatos estes que não só são de aquisição dispendiosa, por regra, como se dirigem a um público mais restrito. Estas são duas razões ligadas a fatores económicos, pelo que, em princípio, é de supor que os *media* privados não encarem os formatos programáticos com grande entusiasmo. Para ter lucro, uma empresa precisa de ganhar mais do que gasta, mas há gastos que não dão lucro de imediato e que precisariam ser vistos como investimentos. Há, por tais motivos, programas que as empresas de publicidade não pretendem patrocinar direta ou indiretamente e que as entidades privadas, pela lógica natural que preside às suas opções, relutam em apresentar. Dessa maneira, é a qualidade e diversidade da oferta informativa que é posta em causa.

Também relativamente à pluralidade informativa, embora ocorram algumas exceções, os meios privados são mais propensos a convidar comentadores e analistas de determinadas áreas políticas e não de outras. Já os meios estatais, sobretudo se os públicos forem exigentes, tenderão a ser mais abrangentes na pluralidade das “vozes” que transmitem. Sem pluralidade de vozes não se percebe como é garantida a independência e a correlata liberdade de expressão. Relativamente a este indicador, dotado de certa ambiguidade, é fácil os *media* afirmarem respeitá-lo, sob a alegação de que dão expressão a vozes diferentes, não precisando identificar o número, o espectro político a que pertencem nem o “horário” em que intervêm. Estes pequenos detalhes podem fazer toda a diferença.

Por último, o indicador de substantividade, tendo a ver com critérios de noticiabilidade, implica centrar-se na informação considerada relevante para o espectador compreender o mundo em que vive, secundarizando-se, como referido atrás, os *fait divers*. Mas o noticiário de *fait divers* é mais apelativo do que o noticiário que aprofunda as notícias. Por esse motivo, é expectável que as estações privadas

²²³ Cf. José Manuel Rosendo, 2012. Disponível em: <https://www.esquerda.net/dossier/o-que-é-um-serviço-público-de-rádio-e-televisão/24791>

manifestem menor resistência a esse tipo de noticiário que rende dividendos e que até poderão defender, em contradição com outros critérios valorizados, na base de que importa que a informação esteja próxima das pessoas e dos seus interesses concretos, o mesmo é dizer, particulares.

O indicador de substantividade, sobretudo num país da dimensão do nosso, supõe ainda uma atenção especial ao noticiário internacional relevante que, presume-se, implica custos mais elevados, além de que pode encontrar menor receptividade por parte de certos tipos de audiências. Assim, *fait divers*, por um lado, e pouca atenção ao noticiário internacional, por outro, apontam para uma informação pobre, pouco consentânea com a formação de cidadãos esclarecidos, críticos e interventivos.

Do exposto, pode inferir-se que há um problema de compatibilidade entre o objetivo prioritário do lucro e os interesses privados dos proprietários e o compromisso com objetivos de qualidade, de acordo com o interesse público. Sendo que, em princípio, os órgãos de comunicação estatal se devem encontrar em melhores condições para lhe responderem, porque não estão submetidos a estes constrangimentos. Assim, têm obrigação de resistir melhor ao *fait divers*, ao imediatismo sensacionalista, à tendência para estreitar o leque das vozes audíveis, e de serem capazes de promover uma informação substantiva e diversa, fornecendo um modelo exigente, que os próprios órgãos privados de comunicação se vejam “forçados” a seguir.

A concentração da propriedade dos *media*

As decisões relativas a conteúdos e a audiências-alvo são tomadas ao nível da estrutura organizacional das empresas de comunicação e não ao nível dos jornalistas, individualmente considerados. Por sua vez, a estrutura organizacional é condicionada pela estrutura de propriedade da empresa, que pode ser privada, estatal ou mista. Se um meio de comunicação é propriedade do Estado, em princípio, está preocupado na prossecução de objetivos sociais, se for detido por entidades privadas, em princípio, está focado na prossecução de interesses de grupo e em atingir lucros - objetivos de natureza muito diferente.

No panorama mediático das democracias liberais assiste-se, há já alguns anos (em Portugal, a partir da década de noventa do século passado) não só à coexistência do regime de propriedade pública com o regime de apropriação privada, como também à

concentração de muitos e diferentes meios de comunicação nas mãos de poucas pessoas ou de poucos grupos, que, dadas as exigências associadas a uma gestão eficiente dos *media*, têm de possuir enorme poder económico. É, portanto, natural que os interesses dessas pessoas ou grupos condicionem o serviço prestado.

Assistiu-se assim ao aparecimento de verdadeiros oligopólios que contradizem o espírito de livre competição, pretensamente promovido pelo mercado e, desse modo, conseguem manipulá-lo, não precisando de se preocupar com os verdadeiros interesses dos consumidores. Por outro lado, essa concentração de empresas de comunicação social nas mãos de entidades privadas - porque são empresas de comunicação social - tende a eliminar o pluralismo informativo, o que lhes retira a legitimidade em que pretendem assentar, como salienta N. Garnham:

“A concentração é um problema prevalecente para todos aqueles que são a favor de mercados competitivos, porque conduz ao oligopólio ou ao monopólio nos quais um pequeno número de firmas acumula poder de mercado suficiente para manipular o mercado em seu favor à custa dos consumidores. No caso dos *media*, representa um problema acrescido por causa da ideologia do pluralismo a qual defende a necessidade do mercado de ideias e, desse modo, fundamenta a verdadeira legitimidade da prestação de serviços dos *media* por interesses económicos privados.”²²⁴

Isto significa que, se as empresas privadas de comunicação social justificam a sua existência com o objetivo de salvaguardar o pluralismo informativo, alegadamente ameaçado pelo monopólio estatal, esse objetivo é posto em causa a partir do momento em que elas próprias se assumem como oligopólios, o que, no mesmo lance, fere a sua legitimidade.

A concentração da propriedade das empresas de comunicação social incorre nos mesmos riscos da concentração da riqueza em geral, ao conferir um poder nitidamente excessivo a uma facção minoritária da sociedade. Este risco, no caso dos *media*, é

²²⁴ TL do inglês: “Concentration is a general problem for those in favor of competitive markets because it leads to oligopoly or monopoly where a small number of firms accumulate sufficient market power to manipulate the market in their favor at the expense of consumers. It presents a particular problem in the field of media because of the ideology of pluralism that underpins the desirability of the market place of ideas, and thus the very legitimacy of the provision of media by private economic interest.” (N. Garnham, 2002: 54)

acrescido, em virtude da natureza dos bens que são detidos por poucos. Estamos a falar em bens imateriais que têm a ver com a informação e com o conhecimento e quem os controla pode, através de estratégias de manipulação e de condicionamento, “dominar” mais facilmente as pessoas do que se dispusesse de um poderoso exército. Portanto, este fenómeno não deve ser desvalorizado. Todavia, a solução, ou sequer a sugestão de hipótese de solução, é extremamente difícil e complexa, porque não parece passar como pretendem alguns²²⁵, por uma pulverização da propriedade dos meios de comunicação já que esta, mesmo se fosse viável, deveria levar à perda de qualidade do “produto”, revelando-se ineficaz²²⁶. Do mesmo modo, a concentração no Estado, ao eliminar a competição, pode conduzir a efeitos perversos, não sendo aqueles que se pretende alcançar.

A questão da eventual solução para o problema da excessiva concentração da propriedade privada dos media, em certo sentido, encontra-se à margem deste trabalho, pelo que me vou abster de a abordar. Não obstante, tal decisão não signifique que o problema não seja relevante, muito pelo contrário. Deste modo, limitar-me-ei aqui a referir a situação da propriedade dos meios de comunicação em Portugal, no que diz respeito aos três canais televisivos que de seguida irei tratar.

Observações finais

Este momento de enquadramento teórico da abordagem do tema da propriedade dos meios de comunicação social permitiu perceber por que o regime de propriedade a que estão sujeitos é uma questão central.

A comunicação social “governa” a nossa percepção do mundo, nela incluída a percepção que temos das questões de justiça social. Assim, torna-se urgente atender a esta situação e compreender que a concentração dos meios de comunicação social nas mãos de um número restrito de pessoas ou grupos comporta tantos riscos quanto a concentração do rendimento e da riqueza nas mãos de uma minoria.

²²⁵ Cf. E. Baker, 2009: 654.

²²⁶ Aqui, neste aspeto, pode traçar-se um paralelo com a proposta de Rawls de uma democracia de cidadãos proprietários que também revela dificuldade de implementação e riscos de ineficiência.

Quer dizer, se entendemos que a igualdade social fica posta em causa com a concentração da riqueza, por maioria de razão, temos de entender que a equivalente concentração da propriedade dos meios de comunicação social contribui para manter e, acima de tudo, para justificar *o statu quo*.

Capítulo 2 - Estudo de caso – Os *media* televisivos em Portugal

Neste segundo momento - parte prática - o objeto de estudo é o regime de propriedade dos *media* televisivos em Portugal e suas implicações. O objetivo será o de testar a hipótese de que o regime de apropriação privada cria condições menos favoráveis à prestação de um serviço de qualidade que vá ao encontro do interesse público.

Na prossecução desse objetivo, observaram-se as seguintes etapas:

1. Comparam-se as grelhas de programação de três canais de televisão, RTP3, SIC Notícias e TVI24, um canal público e dois privados, no decurso de cinco dias, no espaço de uma semana (quatro horas por dia).
2. De seguida, numa análise mais fina da programação, restringida apenas a três dias da semana (também 4 horas por dia) visiona-se e regista-se a programação efetivamente transmitida e verifica-se se algumas das ilações, entretanto estabelecidas, são ou não reforçadas.
3. Complementa-se esta parte prática com a comparação do programa noticioso da noite de cada um dos três canais, nos mesmos três dias da semana.

Nas observações finais, enunciam-se algumas conclusões deste estudo, provisórias, dadas as óbvias limitações da investigação empreendida.

SIC Notícias, TVI24 e RTP3 - Estrutura e regime de propriedade

Considerando que o estudo de caso vai incidir sobre a programação de três canais temáticos de televisão, de natureza informativa, um público, a RTP3 e dois privados, a TVI24 e a SIC Notícias, começamos por analisar, mesmo se brevemente, as suas características, em termos do regime de propriedade em que se inscrevem.

A TVI24 e a SIC Notícias são propriedade de grandes grupos económicos vocacionados para a comunicação social. A TVI24 pertence à Media Capital e a SIC Notícias ao Grupo Impresa. Estas duas organizações detêm largos setores da comunicação social em Portugal e são verdadeiros gigantes neste domínio, tanto pelo número de meios que controlam, como pela diversidade destes. Em contraste, a empresa estatal de comunicação social apenas controla um meio televisivo e um radiofónico, sob a marca da RTP.

A Media Capital é proprietária da TVI (Televisão Independente), canal generalista, líder em audiências, que agrega outros cinco canais da marca, de entre os quais a TVI24. Detém um número muito significativo de estações de rádio, a nível nacional, de entre as quais se destaca a Rádio Comercial, líder em audiências, mas também a M80, Cidade FM, Smooth FM e a Vodafone FM, e o *site* de rádio *online* Cotonete). É também proprietária da Media Capital Multimedia, cujo principal ativo é o IOL, o segundo maior portal nacional.

Este Grupo está presente em outros negócios relacionados com o setor dos *media*, tais como a produção de conteúdos para televisão, assegurada pela multinacional Plural Entertainment, a edição discográfica, a realização de eventos musicais e culturais (Farol) e a distribuição de direitos cinematográficos (Castello Lopes Multimedia).

A Media Capital pode ser considerada uma organização privada de multimédia de exceção envergadura no contexto do panorama português. O acionista principal do grupo é o Vertix SGPS SA (Grupo Prisa) com cerca de 94,69% das ações. Este grupo empresarial privado reconhece, na página inicial do *site* que o promove, que “a sua estratégia de liderança assenta numa base de rentabilidade e independência e num compromisso com o desenvolvimento da informação, cultura e entretenimento em Portugal, tendo como referência os interesses e preferências dos espectadores, ouvintes, leitores e anunciantes”²²⁷.

Esta autêntica declaração de intenções, sem qualquer reboço, supõe a possibilidade, discutível, como se referiu anteriormente, de compatibilizar rentabilidade com independência, e declara a sua lealdade às audiências e aos mercados.

Além deste verdadeiro gigante da comunicação social, um outro, o Grupo Impresa, propriedade de F. Pinto Balsemão, incorpora não só a televisão, mas também a imprensa escrita e a área digital.

Na área televisiva, este Grupo detém a SIC (Sociedade Independente de Comunicação) que, por sua vez, inclui mais sete canais, de entre os quais, a SIC Notícias, canal temático de informação, criado em 2001. Na imprensa escrita, é detentor

²²⁷ Media Capital, declaração de princípios. Disponível em <http://www.mediacapital.pt/p/472/media-capital,-a-construir-o-futuro/>

do *Expresso*, o jornal de maior circulação em Portugal, tendo alienado recentemente um conjunto variado de revistas que inclui títulos como *Activa*, *Caras*, *Caras Decoração*, *Courrier Internacional*, *Exame*, *Exame Informática*, *Jornal de Letras*, *Tele Novelas*, *TV Mais*, *Visão*, *Visão História* e *Visão Junior*, para se focar, como se afirma numa nota divulgada aquando da alienação, “primordialmente nas componentes do audiovisual e do digital”.

Por último, temos a RTP, Rádio e Televisão de Portugal, uma empresa que é propriedade do Estado. A RTP inclui oito canais de televisão, alguns dos quais têm como alvo privilegiado públicos que não residem no Continente, a fim de chegar a todas as comunidades portuguesas. Entre os canais da televisão pública encontra-se a RTP3, canal temático de informação.

A RTP inclui ainda as seguintes estações de rádio: Antena 1, Antena 2 e Antena 3. Estas têm programações específicas, que cumprem os requisitos do caderno de encargos adstrito ao serviço público.

Das três organizações consideradas, Media Capital, Impresa e RTP, esta última é a que detém menor número e menor diversidade de *media*, já que a sua área se reduz à televisão e à radio. Por outro lado, é a única que tem um “caderno de encargos” que a obriga a pensar as suas programações no sentido de prestar um serviço de interesse público. É financiada em grande parte pelo Estado, embora também conte com receitas da publicidade, enquanto as outras têm um financiamento e gestão com base em capitais privados e no mercado publicitário.

Em termos gerais, em relação à televisão, existem 8 canais públicos e 13 privados, sendo que o número de canais públicos tem limitações óbvias, decorrentes da necessidade, acima referida, de abrangerem comunidades portuguesas em outras partes do mundo que não apenas em Portugal Continental. Estas limitações não atingem as estações televisivas privadas, que podem assim criar outros canais temáticos que procurem “agradar” ao público a que se dirigem, a fim de captarem maiores audiências.

Deste modo, apenas um órgão de comunicação social é público, eventualmente, subfinanciado, tendo necessidade de recorrer também à publicidade e de reduzir drasticamente custos. Nestas condições, sendo os restantes órgãos de comunicação privados, torna-se muito complicado “remar” contra a corrente dominante. Por conseguinte, poderá conjecturar-se o risco (eventual) do canal público ser condicionado

pelos canais privados, ou pelo menos ser restringida a sua importância e capacidade de influenciar os outros. Este é pelo menos um risco a que convém prestar atenção.

Análise comparativa da programação da SIC Notícias, TVI24 e RTP3

Sendo o objeto deste estudo a análise comparativa da programação dos três canais temáticos de televisão atrás referidos, o objetivo é testar a hipótese de que a natureza pública de um dos canais e a natureza privada dos outros dois afetam a qualidade das respetivas programações, condicionando a sua capacidade de darem resposta ao interesse público.

Ao formular esta hipótese, a expectativa é a de encontrar na RTP3 uma maior diversidade de conteúdos programáticos, uma maior pluralidade de “vozes”, um tratamento mais substantivo da informação e a preocupação em atingir uma maior diversidade de audiências. Esta expectativa tem base no pressuposto (teórico) de que um canal público de televisão se orienta pelo interesse público, entendido este na perspetiva do modelo de esfera pública.

A metodologia utilizada inclui três momentos:

1. Num primeiro momento, procede-se à análise e registos obtidos a partir das grelhas de programação dos três canais, no período de cinco dias de uma semana (de 5 a 9 de março de 2018), no horário nobre (das 20h00 às 24h00). Estas grelhas foram consultadas nos *sites* que publicitam os canais. No caso da SIC, as grelhas foram também gentilmente enviadas pela estação. Foram ainda recolhidas algumas informações genéricas sobre os programas que constam das grelhas.

Neste primeiro momento, o objetivo é obter dados sobre os tipos de programas e sua duração temporal e tirar algumas ilações, que os momentos posteriores poderão confirmar ou infirmar.

2. Num segundo momento, procede-se à visualização e registo dos conteúdos programáticos efetivamente emitidos por estes canais em três dias alternados da mesma semana (segunda, quarta e sexta), no horário entre as 20h00 e as 24h00.

A expectativa é que seja possível começar a delinear com mais consistência um padrão que resulta do facto de a própria visualização dos programas permitir

perceber alguns pormenores relativos ao modo como a informação é tratada, à natureza dos debates e representatividade dos participantes e ainda ao tempo dedicado ao desporto, a programas de outro teor e ainda à publicidade e respetiva distribuição.

3. Num terceiro momento, procede-se à visualização e recolha de dados de um programa noticioso de cada um dos canais (em três dias da semana): *Edição da Noite* (SIC Notícias); *21ª Hora* (TVI24) e *360* (RTP3).

A expectativa é que seja possível aferir do lugar ocupado pelo noticiário em cada um dos canais e, em particular, do tempo dedicado ao noticiário nacional e internacional, do número e natureza dos debates introduzidos, do lugar ocupado pela publicidade e ainda de outros pormenores significativos que a análise de proximidade permite captar.

Como se pode ver, esta metodologia supõe um progressivo estreitamento do ângulo de visão e presume-se que possa conduzir, passo a passo, ao estabelecimento de alguns indicadores que confirmem a hipótese inicial.

Os dados obtidos no decorrer da investigação são organizados em tabelas e é apresentada a leitura que delas decorre.

Como nota prévia, deve referir-se que, ao analisar as grelhas de programação dos três canais, foram identificadas as seguintes categorias temáticas:

- Programas especificamente dedicados ao noticiário (vulgo, telejornal);
- Programas especificamente dedicados ao desporto (regra geral, futebol);
- Programas de documentários sobre assuntos da atualidade;
- Programas específicos de entrevistas a personalidades de relevo;
- Debates sobre economia, temas políticos e de atualidade.

	SIC Notícias	TVI24	RTP3
Programação noticiosa	<i>Jornal da Noite</i> <i>Edição da Noite</i> <i>Jornal Síntese</i>	<i>Jornal das 8</i> <i>21ª Hora</i>	360 3 às 23
Programação desportiva	<i>Dia Seguinte</i> <i>Tempo Extra</i>	<i>Prolongamento</i> <i>Mais Bastidores</i> <i>Mais Futebol</i>	<i>Grande Área</i>
Programação de análise/debate (economia, política e atualidade)	<i>Quadratura do Círculo</i> <i>Negócios da Semana</i> <i>Expresso da Meia Noite</i>	<i>Eco 24</i> <i>Prova dos Nove</i> <i>Governo Sombra</i>	<i>Tudo é Economia</i> <i>O Outro Lado</i> <i>O Último Apaga a Luz</i>
Entrevista	-	-	<i>Grande Entrevista</i>
Documentário	-	-	Designações várias e diferentes temas

1. Análise das grelhas de programação (prevista) da SIC Notícias, TVI24 e RTP3 nos cinco dias da semana entre 5 e 9 de março, das 20h00 às 24h00

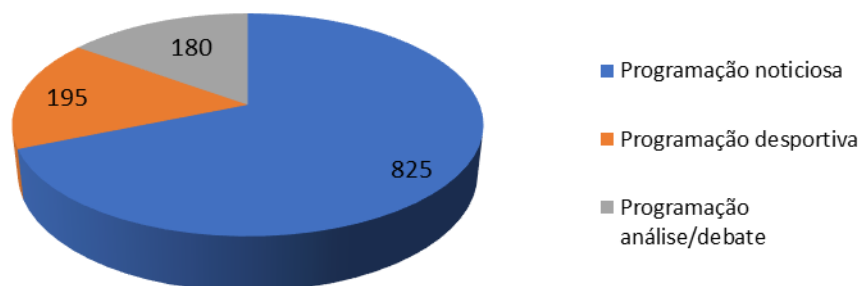
De segunda a sexta-feira (a partir da consulta das grelhas de programação), foram analisados em cada um dos canais (das 20 às 24 horas) 1200 minutos de emissão programada (240 minutos, 5 dias da semana) que permitiram o seguinte levantamento e decorrente “leitura”²²⁸:

²²⁸ Nesta contabilidade está omissa o número de minutos dedicado por cada canal à publicidade, porque as grelhas não fornecem esses elementos. Só na segunda parte do estudo, na análise final, se vai proceder a essa contagem.

Programação da SIC Notícias de 5 a 9 de março, entre as 20h00 e as 24h00, 240 minutos por dia, 1200 minutos nos 5 dias:

	Dia 5	Dia 6	Dia 7	Dia 8	Dia 9
<i>Jornal da Noite; Edição da Noite Jornal de Síntese</i>	105 min	180 min	180 min	180 min	180 min
Programa desportivo	135 min	60 min	-	-	-
Programa de análise/debate	-	-	60 min	60 min	60 min
Documentário	-	-	-	-	-
Entrevista	-	-	-	-	-

Em síntese na SIC Notícias



Programação noticiosa	825 min – 68,75%
Programação desportiva	195 min – 16,25%
Programação de análise/debate	180 min – 15,00%

Leitura dos dados

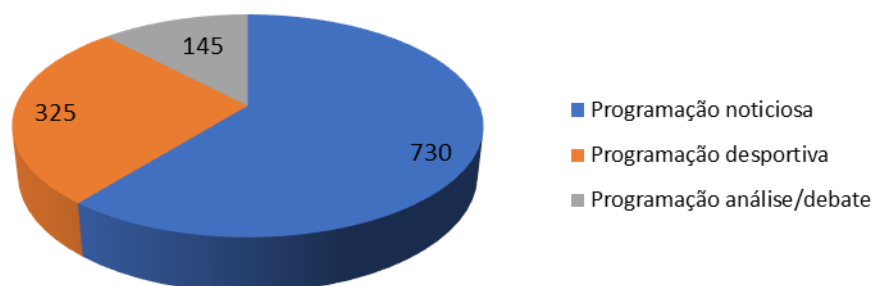
Nos 5 dias da semana em análise, a programação prevista da SIC Notícias é bastante homogênea, com predomínio do serviço noticioso (*Jornal da Noite, Edição da Noite e Síntese de Notícias*) e com o tempo restante ocupado pelo desporto (*O Dia*

Seguinte e Tempo Extra) e pela análise/debate de temas económicos, políticos e de atualidade (*Negócios da Semana, Quadratura do Círculo, e Expresso da Meia Noite*). Na prática, e numa primeira abordagem, a programação resume-se ao noticiário, algum debate económico e político e de atualidade e desporto (futebol). O Documentário e a Entrevista encontram-se ausentes da programação.

Programação da TVI24 de 5 a 9 de março entre as 20h00 e as 24h00, 240 minutos por dia, 1200 minutos nos 5 dias:

	Dia 5	Dia 6	Dia 7	Dia 8	Dia 9
<i>Jornal das 8 21ª Hora</i>	130 min	150 min	150 min	150 min	150 min
Programa desportivo	110 min	90 min	45 min	-	80 min
Programa de análise/debate	-	-	45 min	45 min + 45 min	10 min
Documentário	-	-	-	-	-
Entrevista	-	-	-	-	-

Em síntese na TVI 24



Programação noticiosa	730 min – 60,83%
Programação desportiva	325 min – 27,10%
Programação de análise/debate	145 min – 12,00%

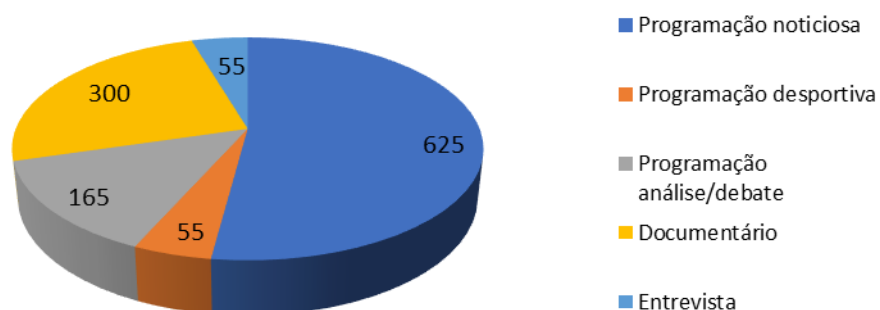
Leitura dos dados

Nos 5 dias da semana em análise, a programação prevista da TVI24 é bastante homogénea, com predomínio do serviço noticioso (*Jornal das 8 e 21^a Hora*) mas também do desporto (*Prolongamento, Mais Bastidores e Mais Futebol*) que é transmitido em 4 dos dias da semana e ocupa uma percentagem de tempo significativa. O tempo restante é ocupado pela análise/debate de temas económicos, políticos e de atualidade (*Prova dos Nove, Eco 24 e Governo Sombra*²²⁹). O Documentário e a Entrevista encontram-se ausentes da programação.

Programação da RTP3 de 5 a 9 de março, entre as 20h00 e as 24h00, 240 minutos por dia, 1200 minutos nos 5 dias:

	Dia 5	Dia 6	Dia 7	Dia 8	Dia 9
360 3 às 23 (síntese)	125 min	125 min	125 min	125 min	125 min
Programa desportivo	-	-	-	55 min	-
Programa de análise/debate	55 min	55 min	-	-	55 min
Documentário	60 min	60 min	60 min	60 min	60 min
Entrevista	-	-	55 min	-	-

Em síntese na RTP3



²²⁹ Deste programa, só os primeiros dez minutos decorrem no período em análise.

Programação noticiosa	625 min – 52,08%
Programação desportiva	55 min – 04,58%
Programação de análise/debate	165 min – 13,75%
Documentário	300 min – 25,00%
Entrevista	55 min – 04,58%

Leitura dos dados

Nos 5 dias da semana em análise, a programação prevista da RTP3 caracteriza-se em primeiro lugar pela diversidade programática e pela rotura com a homogeneidade que caracteriza os outros dois canais. Nos cinco dias da semana é sempre transmitido um programa da categoria Documentário (no período das 20h00 às 21h00, quando os outros canais estão a dar o seu primeiro programa noticioso da noite). Neste tipo de programa, são apresentados temas tão diferentes como alimentação e alimentos problemáticos (*Leite: Factos, Números e Crenças*), terrorismo internacional (*Terror no Paraíso*), lutas de libertação (*Resistência*) e ainda a emancipação das mulheres (*Women of Freedom*). Há ainda um programa em que se divide o tempo com um tema sobre vinhos (*A Essência*) e outro sobre tecnologia (*TECH 3*).

Em segundo lugar, destaca-se o muito menor tempo dedicado ao desporto (*Grande Área*) e ainda a introdução de um outro tipo de programação, em que se ausculta o pensamento de personalidades de relevo sobre diferentes assuntos (*Grande Entrevista*).

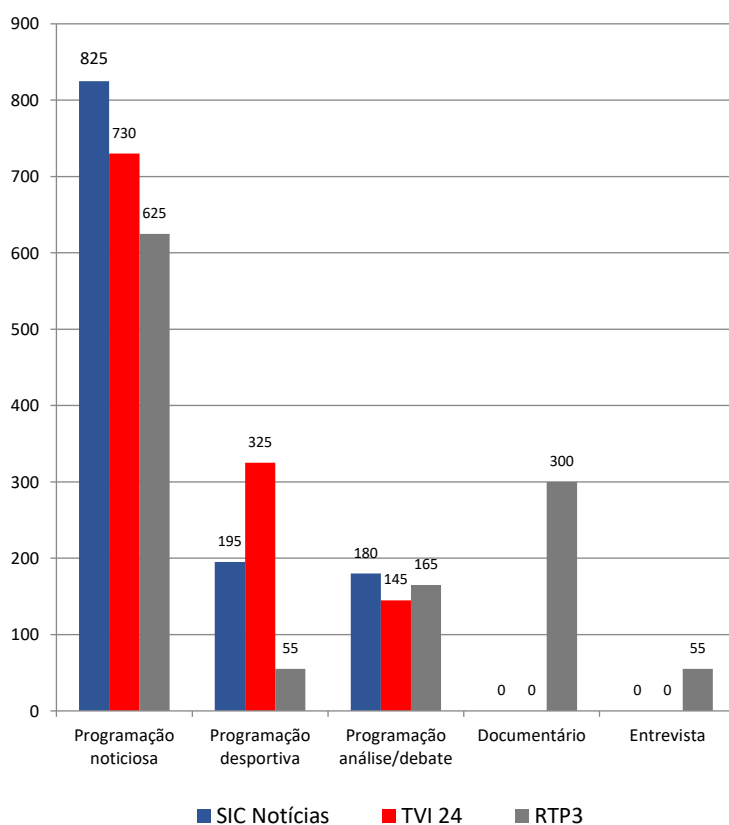
Os programas de análise/debate são sobre temas económicos (*Tudo é Economia*), temas nacionais e internacionais da atualidade (*O Outro Lado*) e ainda sobre assuntos da nossa realidade (*O Último Apaga a Luz*).

Estes dados da RTP3 apontam para uma grelha programática diversificada, na qual, naturalmente, a informação/noticiário ocupa um lugar central, embora equilibrado relativamente aos outros programas. Neste canal, verifica-se o cuidado em complementar a informação (notícias) com outros formatos de programas que a

enriquecem, nomeadamente documentários e entrevista. Ao desporto são dedicados cerca de 5% da programação.

**Quadro/síntese da programação prevista para os três canais, em cinco dias
(5 a 9 de março), entre as 20h00 e as 24h00**

	SIC Notícias	TVI24	RTP3
Programação noticiosa	825 min - 68,75%	730 min - 60,83%	625 min - 52,08%
Programação desportiva	195 min - 16,25%	325 min - 27,08%	55 min - 4,58%
Programação de análise/debate	180 min - 15,00%	145 min - 12,00%	165 min - 13,75%



Documentário	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	300 min - 25,00%
Entrevista	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	55 min - 04,58%

Leitura dos dados

Este quadro comparativo confirma o que já fora observado anteriormente. A RTP3 apresenta muito maior diversidade de programas. O desporto tem muito menor peso neste canal e é feita uma aposta na programação do tipo ‘documentário’ e na diversificação dos conteúdos aqui abordados.

Pode surpreender o facto de a SIC Notícias e da TVI24 terem ultrapassado a RTP3 no tempo previsto para a programação especificamente noticiosa e mesmo, no caso da SIC Notícias, para a programação de análise/debate, mas convém não esquecer que a RTP3 diversifica muito mais a programação e, ao fazê-lo, tem, obviamente, de gerir o tempo disponível de modo diferente.

2. Análise comparativa da programação (visualizada) da SIC Notícias, TVI24 e RTP3, nos dias 5, 7, e 9 de março, entre as 20h00 e as 24h00.²³⁰

A 05/03/2018: 240 minutos de programação

	SIC Notícias	TVI24	RTP3
Programação noticiosa	87 min - 36,25%	57 min - 23,75%	116 min - 48,34%
Programação desportiva	103 min - 42,92%	153 min - 63,75%	0 min - 00,00%
Documentário	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	48 min - 20,00%
Programação de análise/debate	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	53 min - 22,08%
Publicidade	50 min - 20,83%	30 min - 12,50%	23 min - 09,58%
Totais	240 min - 100%	240 min - 100%	240 min - 100%

²³⁰ Esta análise foi feita a partir da visualização da programação efetivamente transmitida pelos três canais, nos três dias da semana em análise.

Leitura dos dados

Neste dia, tendo sido visionados 240 minutos de programação em cada um dos canais, verifica-se que a RTP3 transmitiu três tipos de programas diferentes. Os outros canais apenas transmitiram dois, com uma predominância nítida do tempo de programação dedicado especificamente ao desporto, que ultrapassou significativamente o tempo dedicado ao noticiário. Assim, enquanto a programação da RTP3 se dividiu entre o noticiário propriamente dito, o documentário e o programa de análise/debate, os outros dois limitaram-se ao noticiário e ao programa desportivo. A SIC Notícias dedicou ainda mais de 20% do seu tempo à publicidade.

A 07/03/2018, entre as 20h00 e as 24h00

	SIC Notícias	TVI24	RTP3
Programação noticiosa	153 min - 63,75%	121.min - 50,42%	118 min - 49,17%
Programação desportiva	0 min - 00,00%	45 min - 18,75%	0 min - 00,00%
Documentário	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	58 min - 24,17%
Programação de análise/debate	37 min - 15,42%	24 min - 10,00%	0 min - 00,00%
Entrevista	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	50 min - 20,83%
Publicidade	50 min - 20,83%	50 min - 20,83%	14 min - 5,83%
Totais	240 min - 100%	240 min - 100%	240 min - 100%

Leitura dos dados:

Neste dia, tanto a SIC Notícias como a TVI24 dedicaram um tempo significativo ao noticiário, mesmo ligeiramente superior àquele que a RTP3 lhe destinou. Mas aqui, a análise próxima dos registos de visualização permite perceber um aspeto curioso que se prende com o facto de os dois canais, no seu período noticioso, que inclui dois momentos, repetirem no segundo muitas das notícias já transmitidas no primeiro. Assim, por exemplo, neste dia, na SIC Notícias, na *Edição da Noite*, repetem-se 3 notícias já dadas no *Jornal da Noite* e introduzem-se três novas notícias. Na TVI24, no

mesmo dia e horário equivalente, repetem-se na *21ª Hora* nove notícias já transmitidas no antecedente *Jornal das 8* e apenas são introduzidas três novas notícias. Na RTP, que neste período apenas apresenta um programa noticioso - o *360* - (de notar que o designado *3 às 23* dura apenas 4 minutos e é uma mera síntese), não se verificam repetições. Pelo que se pode deduzir que, neste caso, não será significativa a maior duração do tempo dedicado a noticiário na SIC Notícias.

Mais uma vez se verifica que a RTP3 apresenta três tipos de programas diferentes enquanto os outros canais apresentam apenas dois.

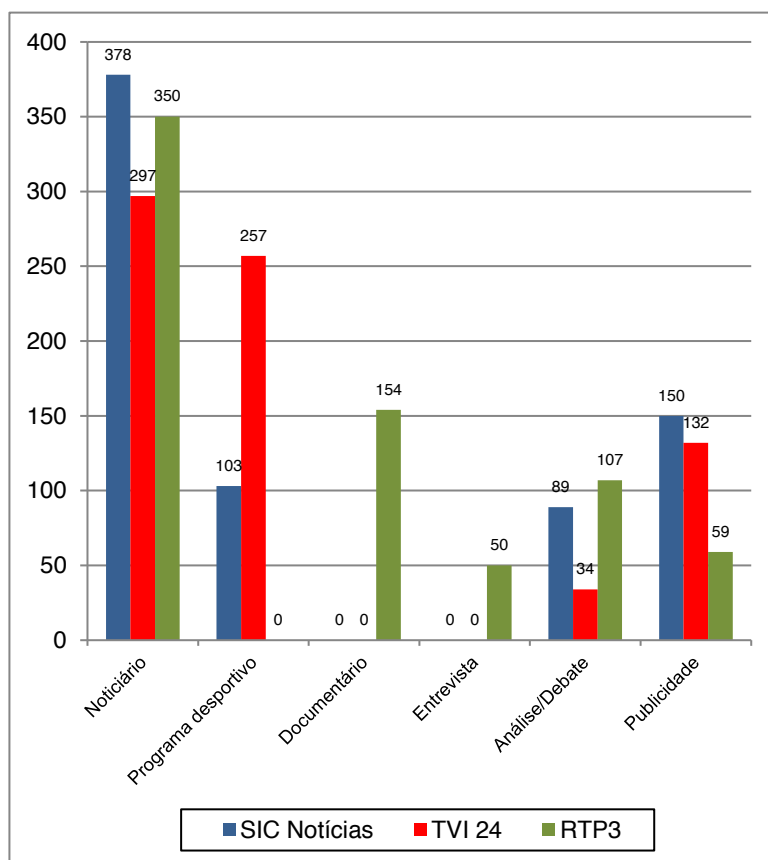
A 09/03/2018, entre as 20h00 e as 24h00

	SIC Notícias	TVI24	RTP3
Programação noticiosa	138 min - 57,50%	119 min - 49,58%	116 min - 48,33%
Programação desportiva	0 min - 00,00%	59 min - 24,58%	0 min - 00,00%
Documentário	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	48 min - 20,00%
Programação de análise/debate	52 min - 21,67%	10 min - 04,17%	54 min - 22,50%
Entrevista	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%	0 min - 00,00%
Publicidade	50 min - 20,83%	52 min - 21,67%	22 min - 09,17%
Totais	240 min - 100%	240 min - 100%	240 min - 100%

Leitura dos dados:

Neste dia, a SIC Notícias apenas apresentou dois programas de tipo diferente, o noticiário e a análise/debate, com ênfase notória no noticiário. A TVI24 apresentou ainda um programa de debate, além do noticiário e do desporto e a RTP3 apresentou três tipos diferentes de programas: noticiário, documentário e análise/debate.

Quadro/Síntese da programação visualizada nos três canais, nos dias 5, 7 e 9 de



março, 720 minutos em cada um dos canais

	SIC Notícias	TVI24	RTP3
Programação noticiosa	52,50% - 378 min	41,25% - 297 min	48,61% - 350 min
Programação desportiva	14,30% - 103 min	35,69% - 257 min	00,00% - 0 min
Documentário	00,00% - 0 min	00,00% - 0 min	21,38% - 154 min
Entrevista	00,00% - 0 min	00,00% - 0 min	06,94% - 50 min
Programação de análise/debate	12,36% - 89 min	04,73% - 34 min	14,86% - 107 min
Publicidade	20,84% - 150 min	18,83% - 132 min	08,19% - 59 min

Leitura dos dados

Constata-se algum equilíbrio entre os três canais no que diz respeito ao tempo dedicado ao programa noticioso. No que concerne à restante programação, verifica-se o seguinte: na SIC Notícias, o tempo dedicado à publicidade vem logo a seguir, inferior ao dedicado ao desporto e à análise /debate. Na TVI24, o tempo dedicado ao desporto é consideravelmente superior ao que a SIC Notícias lhe dedica. Relativamente à RTP3, confirma-se o já estabelecido a partir da análise geral da grelha de programação da semana: programação diversificada, equilíbrio entre o tempo dedicado ao noticiário e o dedicado a outros tipos de programas, que aprofundam, completam e enriquecem a informação.

Há ainda um pormenor curioso, porventura dotado de significado. Enquanto no quadro/síntese da análise das grelhas de programação prevista (5 a 9 de março) se verifica um tempo nitidamente superior dedicado à programação noticiosa pela SIC Notícias e pela TVI24 relativamente à RTP3, já neste quadro/síntese da programação efetivamente visionada nos 3 dias daquela semana se constata que essa diferença se esbate acontecendo mesmo que a RTP3 supera a TVI24 no tempo dedicado a essa programação. Tal pode explicar-se em parte pela interferência do factor publicidade, mas também se pode atribuir à não conformidade das grelhas de programação relativamente aos programas efetivamente transmitidos. De qualquer modo, em síntese, pode dizer-se que esta análise fina confirmou as ilações tiradas a partir da análise das grelhas de programação dos três canais, sendo que a RTP3 revelou ser o canal com maior diversidade de programação e aquele que manteve maior uniformidade e equilíbrio.

Por outro lado, ao investigar a natureza das participações nos programas de análise/debate dos três canais, constata-se que aquele que reúne maior pluralidade de vozes é a RTP3. Nos três programas semanais deste tipo, *Tudo É Economia*, *O Outro Lado* e *O Último Apaga a Luz*, verifica-se que em todos eles intervêm personalidades ligadas a vários quadrantes de opinião, da esquerda à direita, passando pelo centro-esquerda e pelo centro-direita. Em contrapartida, os programas equivalentes da SIC Notícias tais como *Quadratura do Círculo*, *Negócios da Semana* e *Expresso da Meia Noite*, apresentam ou uma certa indefinição ou uma representação predominante de direita e de centro direita. Quanto à TVI24, há dois programas de análise/debate que passam no horário escrutinado: o *Eco 24* e a *Prova dos Nove*. Este último conta com

uma representação mais abrangente: centro direita, centro esquerda e esquerda. Conforme afirmado anteriormente, o *Governo Sombra* apenas tem início cerca de 10 minutos antes das vinte e quatro horas, pelo que praticamente decorre depois do período que foi objeto desta análise).

3. Análise comparativa dos programas noticiosos (visualizados): *Edição da Noite* (SIC Notícias), *21ª Hora* (TVI24) e *360*, (RTP3), nos dias 5, 7 e 9 de março de 2018

Dia 5 de março

	<i>Edição da Noite</i> 20h54 – 21h55	<i>21ª Hora</i> 21h00 – 22h10	<i>360</i> 21h00 - 23h00
Noticiário Nacional	15 min (7)	15 min (8n.)	27 min (10)
Noticiário Internacional	14 min (3)	16 min (7)	28 min (6)
Análise/comentário	19 min (1)	23 min (2)	42 min (2)
Noticiário desportivo	-	-	15 min
Publicidade	13 min (2)	16 min (2)	8 min (2)
Tempo noticioso	48 min em 61 min	54 min em 70 min	112 min em 120 min

Leitura dos dados

Verifica-se que, depois de se descontar o tempo reservado à publicidade em cada um dos canais, a RTP dedicou à informação mais do dobro do tempo que os outros lhe dedicaram. O *ratio* notícias/minutos foi na SIC de 2,07 minutos e na TVI24 de 2,06 minutos, enquanto na RTP3 foi de 3,43 minutos. Isto sugere um tratamento mais superficial nos outros canais.

Relativamente aos momentos de análise/comentário de notícias no decorrer das respetivas emissões, na SIC Notícias houve um momento, na TVI24, dois e na RTP3, dois, tendo este canal dedicado quase o dobro do tempo a esse modo de tratar/complementar a informação.

De notar ainda que o único canal que teve noticiário desportivo foi a RTP3. Este tipo de noticiário esteve ausente nos outros, o que se compreende se recordamos que a grelha de programação deste dia destes canais já contempla programas especificamente desportivos que a RTP3 não inclui. É de realçar ainda que a RTP3 dedicou ao noticiário internacional praticamente o dobro do tempo do despendido pelos outros canais.

Dia 7 de março

	<i>Edição da Noite</i> 20h58 – 23h16	<i>21ª Hora</i> 21h02 – 22h30	<i>360</i> 21h00 – 23h00
Noticiário nacional	32 min (7)	20 min (9)	45 min (13)
Noticiário internacional	4 min (2)	8 min (5)	12 min (5)
Análise/comentário	79 min (4)	42 min (2)	36 min (2)
Noticiário desportivo	-	-	21 min
Publicidade.	23 min (6)	18 min (2)	6 min (2)
Tempo noticioso	115 min em 138 min	70 min em 88 min	114 min em 120 min

Leitura dos dados

Apesar de a SIC Notícias, neste dia, ter aumentado significativamente o tempo dedicado à *Edição da Noite*, dado o tempo que dedica à publicidade, verifica-se que o noticiário na RTP tem praticamente a mesma duração, ficando a TVI muito atrás.

O *ratio* de notícias em cada canal foi na SIC de 4 minutos por notícia, de 2,15 minutos por notícia na TVI24 e de 3,94 minutos por notícia na RTP3, o que sugere um tratamento mais superficial da informação na TVI24.

Em relação à SIC Notícias, três aspetos reclamam a nossa atenção (pela negativa). Por um lado, o número (diminuto) de notícias internacionais transmitidas; por outro, o número (excessivo) de minutos dedicados a análise/comentário, sendo que os diferentes momentos gravitaram sempre à volta do mesmo tema: *operação E Toupeira* (uma investigação policial que se reporta a um específico clube desportivo). Por outro ainda, a dispersão da publicidade, transmitida em seis momentos diferentes, o que

significa interrupção, quebra na atenção do espectador e introdução de “ruído” na transmissão noticiosa.

Em relação à TVI24, confirma-se (também pela negativa) que o *ratio* entre o número de notícias e o tempo médio dedicado a cada uma é bastante baixo, quando comparado com os outros canais, o que sugere alguma superficialidade no tratamento da informação. Em relação aos momentos de análise/comentário, merece reparo o primeiro, nitidamente atípico, que aponta para uma tendência para o que se poderia chamar de informação/espetáculo. Neste formato, através da simulação de um jogo de xadrês, colocam-se frente a frente dois membros da Assembleia da República, uma deputada do centro-esquerda e um deputado do centro-direita, em confronto. Cada um deles tenta, numa estratégia adversarial, “ganhar pontos” (como se de um combate se tratasse).

Na RTP3, há equilíbrio no tempo dedicado aos diferentes tipos de informação e à análise/comentário de notícias.

Dia 9 de março

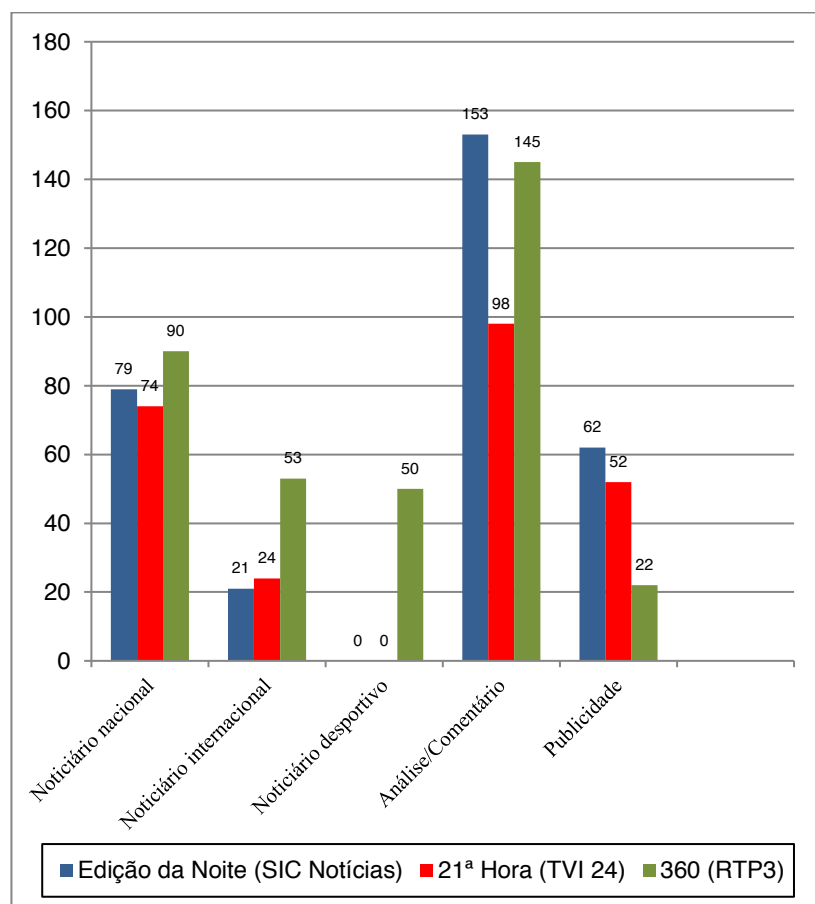
	<i>Edição da Noite</i> 21:00 - 23:00	<i>21ª Hora</i> 21:00 - 22:30	<i>360</i> 21:00 - 23:00
Noticiário nacional	32 min (8)	39 min (7)	18 min (6)
Noticiário internacional	3 min (1)	-	13 min (6)
Análise/comentário	55 min (4)	33 min (2)	67 min (3)
Noticiário desportivo	4 min	-	14 min (2)
Publicidade	26 min (6)	18 min (2)	8 min (2)
Tempo noticioso	94 min em 120 min.	72 min em 90 min	112 min em 120 min.

Leitura dos dados:

Descontada a publicidade, a RTP3 continua a ser o canal que se destaca no tempo dedicado à informação. É também o canal que maior tempo dedica à análise/comentário de notícias, bem como ao noticiário internacional. A

análise/comentário de notícias continua liderada pela RTP3. A SIC continua a destacar-se pela atenção (escassa) dada ao noticiário internacional, sendo acompanhada pela TVI que não lhe dedica tempo algum.

Quadro/Síntese dos programas noticiosos visualizados nos 3 canais nos dias 5, 7 e 9 de março



	Edição da Noite (SICN) 319 min	21ª Hora (TVI24) 248 min	360 (RTP3) 360 min
Noticiário nacional	79 min - 24,76%	74 min - 29,83%	90 min - 25,00%
Noticiário internacional	21 min - 06,58%	24 min - 09,67%	53 min - 14,72%
Noticiário desportivo	4 min - 01,25%	0 min - 00,00%	50 min - 13,88%
Análise/comentário	153 min - 47,96%	98 min - 39,51%	145 min - 40,27%

Publicidade	62 min - 19,43%	52 min - 20,96%	22 min - 06,11%
-------------	-----------------	-----------------	-----------------

Leitura dos dados

A leitura deste quadro, complementada com a dos quadros anteriores, permite estabelecer alguns indicadores de qualidade que sugerem um tratamento mais cuidado e equilibrado da informação por parte da RTP3.

Em termos formais, a RTP3 é o único canal que se apresenta com uma estrutura de programa constante, dedicando-lhe o mesmo número de minutos em cada um dos dias; inicia o programa com um momento de abertura, no qual apresenta as notícias mais relevantes que vai abordar. Distribui de, de forma equilibrada o tempo entre os diferentes “componentes” do programa. Em termos mais substantivos, na RTP3, o tratamento das notícias inclui debates com temas mais diversificados. É ainda o canal televisivo que mais investe em noticiário internacional, que inclui noticiário desportivo no âmbito do próprio programa noticioso e que se dirige a uma audiência mais diversificada.

Observações finais

A investigação empreendida, em virtude da natureza mais ampla do trabalho em que se insere e das limitações da amostra utilizada, não permite o estabelecimento de conclusões, mas sugere alguns indicadores.

Esses indicadores, para os quais os dados recolhidos e escrutinados convergem, apontam no sentido de se considerar que o canal público de televisão procura cumprir um serviço que se oriente por parâmetros de interesse público. Tal é evidenciado pelo modo como trata a informação, pelo peso que confere ao noticiário internacional, pela diversidade dos conteúdos programáticos e, conseqüentemente, pela maior diversidade de audiências que abrange e ainda pela uniformidade e equilíbrio da programação, que decorre sempre dentro do horário previsto.

Diferentemente, a TVI24, com a sua insistência num tipo de programação dominado pelo futebol e com um noticiário menos cuidado, em que o internacional ocupa um lugar pouco relevante, parece nortear-se fundamentalmente pelo “interesse do público” e pelo nível das audiências.

A SIC Notícias parece ocupar um lugar intermédio, porventura demasiado centrado no noticiário, mas descurando o noticiário internacional. Por outro lado, embora, nos dias em observação, tenha ocupado uma boa parte da programação com análise/comentário de notícias, constatou-se que esse tempo foi em grande parte despendido com uma notícia sobre futebol - o *E-Toupeira*. Trata-se de um caso judicial envolvendo um clube de futebol, o que, obviamente afunila bastante o alcance desse momento do noticiário. Acresce ainda que a programação apresenta reduzida diversidade.

Pelo até aqui exposto, creio que a investigação confirmou a hipótese inicial e que o regime de propriedade dos *media* é um fator a ter em conta quando se avalia o papel que estes podem exercer na promoção da cidadania responsável. Parece plausível concluir que a apropriação privada tende a criar condições menos favoráveis à prestação de um serviço que vá ao encontro do interesse público.

CONCLUSÃO

A investigação subjacente a esta tese permitiu identificar aspetos positivos do paradigma distributivo, mas também flagrantes limitações que colocam em causa a sua viabilidade enquanto ideal inspirador de políticas sociais progressistas. Permitiu também encontrar algumas propostas alternativas ao paradigma distributivo que, embora pouco divulgadas e a requererem desenvolvimento e sistematização, podem constituir um ponto de partida, eventualmente mais sólido, para ir ao encontro dos problemas de justiça social com que nos continuamos a confrontar.

Ao questionar o paradigma distributivo não pôde deixar de se perceber a radical novidade do conceito de justiça distributiva que emergiu na época moderna e que correspondeu a um avanço significativo na conceção de justiça social, se comparada com a proposta por Aristóteles na Antiguidade Clássica ou com o “direito de necessidade” em vigor no período medieval.

Se lembrarmos que só em fins do século XVIII, ou no decurso do século XIX - as opiniões dividem-se - a nova ideia de justiça começou a ganhar corpo, também percebemos que as limitações e insuficiências que hoje lhe reconhecemos são acima de tudo fruto da nossa impaciência e da disparidade entre o tempo pessoal vivido e o tempo histórico. De facto, avançou-se imenso nos últimos dois, três séculos, da vida da humanidade, embora a nossa percepção possa não ser essa e haja ainda muito para fazer.

Apesar das limitações, insuficiências e equívocos identificados no paradigma distributivo, há aspetos que são inegavelmente progressistas e marcam pontos de não retorno; de entre estes, a ideia, defendida por Rawls, de que o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade constitui um nítido avanço, pelas implicações de que se reveste, pois permite colocar a tónica na organização social e alimentar a esperança de que os arranjos sociais, enquanto arranjos humanos, sejam mutáveis e aperfeiçoáveis.

Também a posição de Rawls em relação ao mérito como critério de justiça, na qual, como sabemos, não foi seguido por Dworkin, é um aspeto bastante positivo, ao chamar a atenção para o facto de o mérito depender de condições que em si não são, nem deixam de ser, meritórias.

Por outro lado, alguma preocupação, embora tardia, não devidamente aprofundada e, em minha opinião mal resolvida, com o problema da propriedade dos meios de produção é outro aspeto positivo; nesse campo, é muito interessante que, logo

em TJ, Rawls não tenha integrado o direito de propriedade dos meios de produção nos direitos e liberdades básicas garantidas pelo primeiro princípio de justiça, apesar de, infelizmente, não ter dado então o desenvolvimento que se impunha a esta tão importante questão.

De uma maneira geral, podemos dizer que o paradigma distributivo consolidou o reconhecimento de que as pessoas têm direitos que devem ser atendidos, pois correspondem a interesses legítimos, o que representou um progresso indiscutível na história da humanidade. Mesmo a ênfase no indivíduo e o pendor individualista que lhe anda associado corresponderam a uma etapa necessária na luta contra tradições castradoras e contra autoridades que abafavam a iniciativa individual.

Enunciados estes aspetos positivos, outros se destacam que correspondem a limitações e a uma visão equivocada da justiça social que resulta em boa parte dos pressupostos aceites.

A investigação empreendida levou a concluir que o paradigma distributivo parte de duas premissas fundamentais: a de que a sociedade é um agregado de indivíduos e a de que a injustiça se deve fundamentalmente a fatores e a diferenças individuais.

Por sua vez, estas premissas explicam: a prioridade concedida à liberdade sobre a igualdade; o não reconhecimento de classes e de grupos sociais que são alvo de injustiça e a desatenção dada ao regime de propriedade dos meios de produção enquanto elemento fundamental para se entender que a montante da distribuição se encontra o modo de produção.

Desde logo, o paradigma distributivo parte de uma conceção de sociedade dificilmente conciliável com objetivos distributivos; de facto, a ideia de que a sociedade é um agregado de indivíduos independentes que, por mero cálculo e motivação pragmática, decidem unir-se e estipular formas de cooperação combina mal com um ideal distributivo de justiça. Este implica, para poder ser bem-sucedido, a vivência da solidariedade e o desenvolvimento de sentimentos de generosidade que não se vê como podem ocorrer nesse contexto. Para que a justiça distributiva funcione é preciso perceber que o que acontece aos outros tem repercussões que em muito os ultrapassam; é preciso perceber que os outros são constitutivos do nosso próprio ser e que aquilo que os afeta também nos afeta. Por toda a parte não é isso que vemos, não é esse o *ethos* da nossa civilização, impera o salve-se quem poder, a sensação de que o Estado assalta,

através dos impostos, o nosso trabalho e esforço, que reputamos de honesto, sempre prontos a ver o argueiro no olho do vizinho e a ignorar a trave nos nossos próprios olhos.

Depois, e em minha opinião esse é o “nó górdio” da questão, o paradigma distributivo não identificou corretamente a origem e natureza da injustiça. Ao escolher enfatizar as diferenças individuais fez, nesse sentido, tábua rasa da universalidade do ser humano e concluiu pela natureza conjuntural e não estrutural da injustiça. Assim, é sempre o indivíduo A que é, ou não, justo em relação a B ou é B que, menos capaz de tirar partido das circunstâncias que o envolvem, tem uma vida menos afortunada. Nunca se explica a injustiça em termos estruturais, enquanto inerente a uma trama fenoménica sobre a qual será necessário agir para alterar a situação.

Acresce ainda que a ênfase no indivíduo levou o paradigma distributivo a privilegiar a liberdade sobre a igualdade e com isso a comprometer estes dois valores. A liberdade parece conviver mal com a igualdade porque, numa miríade de pormenores as pessoas são diferentes e querer que sejam iguais surge como um atentado à liberdade de cada um. É aparentemente fácil entender o que é a liberdade e é fácil valorizá-la; já a igualdade é mais difícil de perceber, requer especificações e requer que se ultrapassem as visões de senso comum que, como sabemos, são difíceis de desalojar. Ora ao enfatizar-se e ao priorizar-se a liberdade sobre a igualdade criam-se condições para que alguns transformem a liberdade num privilégio, ao invés de ser um direito garantido a todos.

Ainda, mercê da ênfase colocada no indivíduo, a justiça distributiva pôde ignorar as classes e os grupos sociais e com isso não reconhecer a natureza estrutural da injustiça, falhando em identificar estruturas geradoras de desigualdade e, desse modo, truncando a justiça social de um componente indispensável.

Muitas situações de injustiça decorrem de processos e de práticas sociais que se constituem como padrões e constroem os indivíduos, limitando a sua capacidade de reação e de superação das circunstâncias que lhes são desfavoráveis. Ora, se a atenção fosse centrada no grupo e não no indivíduo perceber-se-ia que há certos grupos que são excluídos, marginalizados ou discriminados e que esses fenómenos estruturais explicam porque é que algumas pessoas têm mais oportunidades do que outras e porque é que há desvantagens injustas, que nada têm a ver com capacidades e talentos individuais.

Além destes importantes aspetos e para culminar, o paradigma distributivo negligenciou a questão da propriedade privada (dos meios de produção); não relevou a relação existente entre o modo de produção e o modo de distribuição e não percebeu que o problema da justiça social pode começar a montante da própria distribuição. É certo que algumas décadas depois da publicação de TJ, Rawls pareceu ter acordado para este problema, mas acordou tarde e a solução proposta não lhe mereceu a atenção que se impunha.

Por último, e em complemento com este aspeto, resta dizer que o paradigma distributivo nunca levantou o problema da ideologia dominante - da hegemonia cultural - e de como é possível fazer passar, através desta, determinadas mensagens, ao invés de outras. Nesse particular domínio, ligado à propriedade e controlo dos meios de comunicação social - afinal apenas uma extensão do problema da propriedade - nunca identificou e muito menos debateu o regime de propriedade dos meios de comunicação social e suas eventuais repercussões, no âmbito da justiça social. Há muitas maneiras de naturalizar a injustiça e de a fazer aceitar pelas pessoas, só temos de estar atentos porque hoje os processos são cada vez mais sofisticados.

Em termos gerais, concluo pela convicção de que o paradigma distributivo, embora possa fazer parte da solução, não é a solução para o problema da justiça social e isto basicamente por razão daquela que me parece ser a sua limitação mais grave: uma perceção incorreta da natureza e causas da injustiça social. Esse erro de perceção não permite equacionar corretamente a questão. Ora para se conseguir resolver um problema, se o objetivo é eliminar uma consequência, tem de se identificar as verdadeiras causas e tal não acontece com a análise que o paradigma distributivo nos proporciona. Nestas circunstâncias não basta alterar a teoria em um ou outro aspeto ou acrescentar novas premissas porque é toda a sua lógica interna que é posta em causa. Quando tal acontece impõe-se uma mudança de paradigma.

Já há alguns indícios, ainda ténues, que apontam para a construção de um modelo alternativo de justiça social. Esses indícios encontram-se consubstanciados em propostas apresentadas nas duas últimas décadas do século passado e na primeira do século XXI por Iris Marion Young, Elizabeth Anderson e Frank Lovett. Estas três propostas confluem na perceção que transmitem sobre a natureza da injustiça, que consideram não decorrer de fatores e diferenças individuais, mas de fatores sociais, e que identificam em termos de domínio e opressão. Em simultâneo, embora não as

rejeitem, entendem que as simples medidas distributivas não resolvem o problema da justiça social. Deste modo, estas propostas são inovadoras e coerentes, a exigir divulgação e desenvolvimento.

Em jeito de balanço final, considero que, com esta pesquisa, a lógica interna que preside ao paradigma distributivo foi reconstituída, mostrando-se que encerra inconsistências graves. Neste aspeto, embora sejam inúmeras as críticas que têm sido feitas à ideia distributiva de justiça, por diferentes estudiosos e académicos, essas críticas, porque são parcelares, incidindo umas num aspeto outras noutra, eximem-se de reconstituir a lógica do edifício e de mostrar que a partir dela, reconhecida a fragilidade dos alicerces, tem de se reconhecer a falta de solidez da construção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos Impressos

ABERNETHY, George, L., *The Idea of Equality: An Anthology*, Virginia: John Knox Press, 1959.

ALKIRE, Sabina, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

ANDERSEN, Elizabeth, "What is the Point of Equality?" *Ethics*, v.109, nº 2, Chicago: University of Chicago Press, 1999, pp.287-337.

ARISTÓTELES, *A Política*, S. Paulo, Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, S. Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARNESON, Richard, "Egalitarianism and Responsibility", *Journal of Ethics*, v.3, nº 3, New York: Springer, 1999, pp.225-247.

BAGDIKIAN, Ben H., *The New Media Monopoly*, Boston: Beacon Press, 2004.

BAKER, Edwin, *Media Concentration and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BAKER, Edwin, *Media, Markets, and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BARCLAY, Linda, "Feminist Distributive Justice", in HOLTUG, Niels e LIPPER-RASMUSSEN, Kasper, *Egalitarianism, News Essays on the Nature and Value of Equality*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

BARNS, Richard, *Property rights and natural resources*, Oxford: Hart Publishing, 2009.

BARRY, Brian, "John Rawls and the Priority of Liberty", *Philosophy and Public Affairs*, v.2, nº3, New-Jersey: Wiley, 1973, pp.274-290.

BARRY, Brian, *Why Social Justice Matters*, Cambridge: Polity Press, 2005.

BAUM, Sandy, "Poverty, Inequality and the Role of Government: What Would Adam Smith Say?" *Eastern Economic Journal*, v.18, nº 2, London: Palgrave Macmillan Journals, 1992, pp.143-156.

- BAYNES, Kenneth, “Democratic Equality and Respect”, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, n° 117, New York: Berghahn Books, 2008, pp.1-25.
- BEAUDOIN, Steven M., *Poverty in World History*, New York: Routledge, 2007.
- BECKER, Lawrence C., “The Labor Theory of Property Acquisition”, *The Journal of Philosophy*, v.37, n°18, New York: The Journal of Philosophy Inc., 1976, pp.653-664.
- BERBEROGLU, Berch, *Class Structure and Social Transformation*, Westport: Praeger, 1994.
- BERLIN, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, in *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, pp.118-172.
- BEVERLEY, Skeggs *Formation of Class and Gender*, London: Sage Publications, 1997.
- BIRCHFIELD, Vicki, L., *Income Inequalities in Capitalist Democracies*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.
- BIRD, Colin, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BLOCKER, H. Gene, SMITH, Elizabeth, H. (eds.), *John Rawls Theory of Social Justice, an Introduction*, Athens: Ohio University Press, 1980.
- BOGART, Leo, *Commercial Culture: The Media System and the Public Interest*, New York, Oxford University Press, 1995.
- BOTTERO, Wendy, *Stratification, Social Division and Inequality*, London: Routledge, 2005.
- BURGMAN, Verity, *Globalization and Labor in the Twenty First Century*, London: Routledge, 2016.
- BURLEY, Justine, (ed.) *Dworkin and his Critics*, New Jersey: Blackwell Publishing, 2004.
- CAMIC, Charles *et al.*, *Max Weber’s Economy and Society, a Critical Companion*, California: Stanford University Press, 2005.
- CAPEHEART, Loretta e DRAGON, Milovanovic, *Social Justice: Theories, Issues, and Movements*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

- CHOEN, G. A., *On the Currency of Egalitarian Justice and Others Essays in Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2011.
- CINTRA, Rodrigo Suzuki, *Liberalismo e Natureza - A Propriedade em John Locke*, S. Paulo: Ateliê Editorial, 2016.
- COHEN, G. A. *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- COHEN, G. A., “The Structure of Proletarian Unfreedom”, *Philosophy and Public Affairs*, v.12, nº 1, New Jersey: Wiley, 1983, pp.3-33.
- COMPAIGNE, Benjamin M. (ed.), *Who Owns the Media, Concentration of Ownership in the Mass Communication Industry*, New York: Harmony Books, 1979.
- CONDORCET, J.A.N., *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, Campinas: Editora da Encamps, 1993.
- CROMPTON, Rosemary, *Class and Stratification*, Cambridge: Polity Press, 2008.
- CUDT, Ann, *Analyzing Oppression*, New York: Oxford University Press, 2006.
- DANIELS, Norman, (Ed.) *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls Theory of Justice*, New York: Stanford University Press, 1989 [1975].
- DANIELS, Norman, “Equality of What: Welfare, Resources or Capabilities?” *Philosophy and Phenomenological Research*”, v.50, Rhode Island: International Phenomenological Society, 1990, pp.273- 296.
- DAVIS, Mike, *Late Victorian Holocausts*, London: Verso, 2001.
- DIQUATTRO, Arthur, “Rawls and Left Criticism”, *Political Theory*, v.11, nº 1, New York: Sage Publications Inc., 1983, pp.53-78.
- DORLING, Danny, *Injustice: Why Social Inequality Still Persists?* Bristol: Policy Press, 2015.
- DOWNING, John e HUSBAND, Charles, *Race, Racism, Ethnicities and the Media*, London: Sage Publications, 2005.
- DWORKIN, Ronald, “Do Liberty and Equality Conflict?”, in *Living as Equals*, Paul Barker (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1996.

- DWORKIN, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- EAGLETON, Terry, *Marx Estava Certo*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- EINSENBERG, José, *A Democracia depois do Liberalismo, Ensaio sobre Ética, Direito e Política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- FERGUSON, Ann e NAGEL, Mechthild, (ed.) *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young*, New York: Oxford University Press, 2009.
- FLEISCHACKER, Samuel, *A Short History of Distributive Justice*, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- FRASER, Nancy, *Justice Interruptus*, New York: Routledge, 1997.
- FREEMAN, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- FREEMAN, Samuel, *Justice and Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GARNHAM, Nicholas, *Capitalism and Communication*, London: Sage Publications, 1990.
- GARNHAM, Nicholas, *Emancipation, the Media and Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GIDDENS, Anthony, *The Class Structure of Advanced Societies*, New York, Harper and Row Publishers, 1975.
- GOODIN, Robert, “Why Social Justice Is Not All that Matters?”, *Ethics*, v.117, nº 3, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, pp.413-432.
- GORR, Michael, “Rawls on Natural Inequality”, *The Philosophical Quarterly*, v.33, nº 130, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp.1-18.
- GORZ, Andre, *Farewell to the Working Class*, London: Pluto Press, 1982.
- GRANT, Ruth, W., “Locke’s Political Anthropology and Lockean Individualism”, *The Journal of Politics*, v.50, nº 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, pp.42-63.

- GRUSKY, David (ed.), *Social Stratification, Class, Race and Gender in Sociological Perspective*, USA: Westview Press, 2008.
- GUEST, Stephen, *Ronald Dworkin*, California: Stanford University Press, 2013.
- HABERMAS, Jürgen, “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, v.92, n° 3, New York: The Journal of Philosophy Inc., 1995, pp.109-131.
- HARRIS, James, *Property and Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HARVEY, Jean, *Civilized Oppression and Moral Relations*, New York: Palgrave MacMillan, 2015.
- HERMAN, Edward, e CHOMSKY, Noam, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media*, New York: Pantheon Books, 1998.
- HOLTUG, Niels and LIPPER-RASMUSSEN, Kasper, (eds.), *Egalitarianism*, Oxford: Clarendon Press, 2007.
- JACKSON; Ben, “The Conceptual History of Social Justice”, *Political Studies Review*, v.3, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp.356-373.
- JONES, Gareth Stedman, *An End to Poverty? A Historical Debate*, New York: Columbia University Press, 2004.
- JONES, Helen (ed.), *Towards a Classless Society?* London: Routledge, 2005.
- JUDT, Tony, *Um Tratado sobre os nossos Atuais Descontentamentos*, Lisboa: Edições 70, 2010.
- KANT, Immanuel, *Lectures on Ethics* [1781], (editado e traduzido para Inglês por Peter Head), Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KANT, Immanuel, *Metaphysics of Morals* [1797], tradução para inglês por Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KATZ, Claudio J. “Private Property versus Markets: Democratic and Communitarian Critiques of Capitalism” *The American Political Science Review*, v.91, n°. 2, Published by American Political Science Association, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.277-289.
- KAUFMAN, Alexander, (ed.) *Distributive Justice and Access to Advantage, G.A. Cohen Egalitarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- KAUFMAN, Alexander, “Equality and Freedom: Cohen’s Critique of Sen”, in KAUFMAN, Alexander (ed.), *Distributive Justice and access to advantage*, Cambridge University Press, 2015, pp.117-131.
- KNIGHT, Carl, *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility and Justice*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- KRAMER, Matthew, *John Lock and The Origins of Private Property*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- KROUSE, Richard e MACPHERSON, M., “A Mixed”-Property Regime: Equality and Liberty in a Market Economy,” *Ethics*, v.97, nº. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, pp.119-138.
- LINES, Thomas, *Making Poverty: A History*, London: Zed Books, 2008.
- LOCKE, John, *Ensaio Sobre a Verdadeira Origem Extensão e Fim do Governo Civil*, Lisboa: Edições 70, 1999 [1689/90]
- LOVETT, Frank, *Rawls’s A Theory of Justice*, London: Bloomsbury Publishing, 2010.
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, London: Bloomsbury, 2013 [1987].
- MACLEOD, Colin, *Liberalism, Justice and Markets*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- MACPHERSON, C. B., (ed.) *Property - Mainstream and Critical Positions*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- MACPHERSON, C. B., “Class, Classlessness and the Critique of Rawls: A Reply to Nielsen”, *Political Theory*, v.6, nº 2, London: Sage Publications Inc., 1978, pp.209-211.
- MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, 2011 [1962].
- MANDLE, John, *John Rawls’ a Theory of Distributive Justice, an Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MARSHALL, Gordon e SWIFT, Adam, “Social Class and Social Justice”, *The British Journal of Sociology*, v.44, nº 2, New Jersey: Wiley, 1993, pp.187-211.
- MEADE, James, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, London: Routledge Revivals, 1969 [1964].
- MILL, John Stuart, *On Liberty*, Boston: Ticknor and Fields, 1863.

- MILLER, David e WALZER, Michael, *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford: Oxford University Press: 1995.
- MILLER, David, “Democracy and Social Justice”, *British Journal of Political Science*, v.8, nº1, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp.1-19.
- MILLER, David, “Distributive Justice: What the People Think”, *Ethics*, v.102, nº 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, pp.555-593.
- MILLER, David, “The Incoherence of Luck Egalitarianism”, in KAUFMAN, A., *Distributive Justice and Access to Advantage*, Cambridge University Press, 2015, pp.131-151.
- MILLER, David, *Principles of Social Justice*, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- MILLER, David, *Social Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1976.
- MILLER, Richard, “Rawls and Marxism”, *Philosophy and Public Affairs*, v.3, nº 2, New Jersey: Wiley, 1974, pp.167-191.
- MUNOZ-DARDE, Veronique, “Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family”, *The Philosophical Quarterly*, v.48, nº192, Oxford: Oxford University Press, 1998, pp.335-352.
- MURDOCK, Graham, “Comunicação Contemporânea e Questões de Classe.” *MATRIZES*, v.2, nº 2, São Paulo: Brasil Editorial, 2009, pp.31-55.
- MURPHY, Liam e NAGEL, Thomas, *The Myth of Ownership, Taxes and Justice*, New York: Oxford University Press, 2002.
- NARVERSON, Jan, and STERBA, James, *Are Liberty and Equality Compatible?* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NELSON, William, “The Very Idea of Pure Procedural Justice”, *Ethics*, v.90, nº 4, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, pp.502-511.
- NIELSEN, Kai, “On the very possibility of a Classless society: Rawls, Macpherson and Revisionist Liberalism”, *Political Theory*, v.6, nº2, London: Sage Publications Inc., 1978, pp.191-208.
- NOZICK, Robert, “Distributive Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, v.3, nº 1, New Jersey: Wiley, 1973, pp 45-126,

- NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1991 [1974].
- O'NEILL, Martin e WILLIAMSON, Thad, *Property-Owning-Democracy, Rawls and Beyond*, New Jersey: Blackwell Publishing, 2012.
- OKIN, Susan Moller, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, v.99, n° 2, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp.229-249.
- OKIN, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books, 1989.
- OTSUKA, Michael, "Luck, Insurance and Equality", *Ethics*, v.113, n° 1, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, pp.40-54.
- PHILIPS Anne, *Democracy and Difference*, Cambridge: Polity Press, 1993.
- PIKETTY, Thomas, *O Capital no Século XXI*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.
- PROUDHON, Pierre- Joseph, *O que é a Propriedade?* Lisboa: Editorial Estampa, 1975 [1840].
- RAPHAEL, D. H. *Concepts of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- RAWLS, John, *Justiça como Equidade: uma Reformulação*, Martins Fontes 2003 [2001].
- RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, S. Paulo: Editora Ática, 2000 [1993].
- RAWLS, John, *Uma Teoria de Justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 2001 [1971].
- RIPSTEIN, Arthur, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- ROEMER, John E., *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1982.
- ROEMER, John E., *Theories of Distributive Justice*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1996.
- ROSE, Carol, *Property & Persuasion: Essays on the History, Theory and Rhetoric of Ownership*, Colorado: Westview Press, 1994.
- ROZELL, Mark J. (ed.) *Media Power Media Politics*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

SANDEL, Michael, *Justice, What's the Right Thing to Do*, London: Penguin Books, 2010.

SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SAUNDERS, Peter, *Social Class and Stratification*, London: Routledge, 1990.

SAYER, Andrew, *The Moral Significance of Class*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SAYER, Andrew, *Why We Can't Afford the Rich*, Bristol: Polity Press, 2015.

SCHEFFLER, Samuel, "What is Egalitarianism?" *Philosophy and Public Affairs*, v.31, n° 1, New Jersey: Wiley, 2003, pp.5-39.

SCHMIDTZ, David and BRENNAN, Jason, *A Brief History of Liberty*, New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2010.

SCHWARTSMAN, Lisa, *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

SEIDLER, Victor, *Kant, Respect and Injustice*, London: Routledge, 1986.

SEN, Amartya, "What Do We Want from a Theory of Justice?" *The Journal of Philosophy*, v.103, n° 5, New York: The Journal of Philosophy, Inc., 2006a, pp.215-238.

SEN, Amartya, *A Ideia de Justiça*, Coimbra: Almedina, 2012 [2009].

SEN, Amartya, *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

SEN, Amartya, *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press, 2006b [1992].

SEN, Amartya, *The Idea of Justice*, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

SHKLAR, Judith, *The Faces of Injustice*, New Haven: Yale University Press, 1990.

SIMPSON, Evan, "Socialist Justice", *Ethics*, v.87, n° 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1976, pp.1-17.

SIMPSON, Evan, "The Subjects of Justice", *Ethics*, v.90, n° 4, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, pp.490-501.

SMITH, Adam, *A Riqueza das Nações: Investigação pela sua Natureza e suas Causas*, S. Paulo, Editora Nova Cultural, 1996 [1776].

- SOUZA, Jessé *et al.*, *Ralé Brasileira, Quem É e Como Vive*, Belo Horizonte: Editor UFMG, 2009.
- SPICKER, Paul, “Why Freedom Implies Equality”, *Journal of Applied Philosophy* v.2, n° 2, New Jersey: Wiley, 1985, pp.205-216.
- STANDING, Guy, *O Precariado, a Nova Classe Perigosa*, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- TAYLOR, Quentin, “An Original Omission? Property in Rawls’s Political Thought”, *The Independent Review*, v.VIII, n° 3, Oakland CA: Independent Institute, 2004, pp.387-400.
- UNDERKUFFLER, Laura, *The Idea of Property: Its Meaning and Power*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- VALLENTYNE, Peter, e STEINER, Hillel (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism*, New York, Palgrave, 2000.
- VAN PARIJS, Philippe, *O que é uma Sociedade Justa*, S. Paulo, Ática, 1997.
- WALDRON, Jeremy, “*The Right to Private Property*”, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- WALZER, Michael: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983.
- WARTENBERG, Thomas E., *Forms of Power, from Domination to Transformation*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.
- WESTEN, Peter, “The Empty Idea of Equality”, *The Harvard Law Review*, v.95, n° 3, Harvard: The Harvard Law Review Association., 1982, pp.537-596.
- WOLGAST, Elizabeth, H., “Wrong Rights”, *Hypatia*, v.2, n° 1, New Jersey: Wiley, 1987, pp.25-43.
- WOLGAST, Elizabeth, H., *The Grammar of Justice*, Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- WOOD, Ellen M., *Democracy against Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- WRIGHT, Eric Olin, “Reducing Income and Wealth Inequality: Real Utopian Proposals”, *Contemporary Sociology*, v.29, n°1, Washington DC: American Sociological Association, 2000, pp.143-156.

WRIGHT, Erik Olin, “The Shadow of Exploitation in Weber’s Class Analysis”, *American Sociological Review*, v.67, nº 6, Washington DC: American Sociological Association, 2002, pp.832-853.

WRIGHT, Erik Olin, *Class Counts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

YOUNG, Iris M. *Justice and The Politics of Difference*, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

YOUNG, Iris M., *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

ZANITELLI, Leandro Martins, “Democracia de Cidadãos Proprietários e Variedades de Capitalismo”, *Revista Estudos Institucionais*, v.2, nº1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, pp.299 -332.

ZUCKER, Ross, “Unequal Property and its Premisses in Liberal Theory”, *History of Philosophy Quarterly*, v.17, nº 1, Illinois: University of Illinois Press, 2000, pp.29-49.

ZUCKER, Ross, *Democratic Distributive Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001

Documentos Eletrônicos²³¹

AAVV, *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*. Disponível em: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf

ALLAIS, Lucy, “What Properly Belongs to Me - Kant on Giving to Beggars”, *Journal of Moral Philosophy*, New York University, online Edition (2014), pp.1-18. Disponível em:

https://www.academia.edu/19854585/What_Properly_Belongs_to_Me_Kant_on_Giving_to_Beggars

ALMEIDA, Fábio, “A exata medida do humano: o direito à propriedade privada”, *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, nº 10 (2006), pp.28-34. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/fabioalmeida.pdf>

²³¹ Para fins de revisão, os documentos aqui referidos foram consultados a 25/09/2018.

ALVES, José Eustáquio Diniz, “A Polémica Malthus versus Condorcet Reavaliada à Luz da Transição Demográfica”, *Escola Nacional de Ciências Estatísticas*, nº 4 (2002), pp.6-56. Disponível em:

<http://sociales.cchs.csic.es/jperez/pags/Teorias/Textos/Diniz2002.pdf>

ANDERSON, Elizabeth, “Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective”, *Ethics*, v.117, nº 4 (2007), pp.595-622. Disponível em:

<http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/AndersonFOE.pdf>

ANDERSON, Elizabeth, “Liberty, Equality and Private Government”, *The Tanner Lectures in Human Values*, Princeton University (2015). Disponível em:

<https://tannerlectures.utah.edu/Anderson%20manuscript.pdf>

ANDERSON, Elizabeth, “The Quest for Free Labor, Pragmatism and Experiments in Emancipation”, *The Amherst Lecture in Philosophy*, 9 (2014), pp.1-44. Disponível em:

http://amherstlecture.org/anderson2014/anderson2014_ALP.pdf

ANTUNES, Ricardo e ALVES, Giovanni, “As Mutações no Mundo do Trabalho na Era da Mundialização do Capital”, *Educ. Soc.* Campinas, v.25, nº 87 (2004), pp.335-351.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v25n87/21460.pdf>

AQUINO, S. Tomás de, *Summa Theologica: Treatise on Law* (1947). Disponível em:

<http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/sum232.htm>.

ARNESON, Richard “Distributive Justice and Basic Capability Equality: ‘Good Enough’ Is Not Good Enough”. Disponível em:

<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/capabilityandsufficiency1.pdf>

ARNESON, Richard, “Rawls, Responsibility and Distributive Justice” (2007), pp.80-107. Disponível em:

<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/RawlsResponsibilityproof.pdf>

BAKER, Edwin, “Viewpoint Diversity and Media Ownership”, *Federal Communication Law Journal*, v.61, I.3 (2009), pp.651-672, Georges Washington University Law School. Disponível em:

<https://www.repository.law.indiana.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1541&context=fclj>

BARNETT, Steven, “What Is Wrong with Media Monopolies? A Lesson from History and a New Approach to Media Ownership Policy”, London School of Economics

(2010). Disponível em:

<http://www.lse.ac.uk/media@lse/research/mediaWorkingPapers/pdf/EWP18.pdf>

BARROS, D. Benjamin, “Property and Freedom”, *Journal of Law & Liberty*, v.4:36

(2009), pp.36-69. New York University. Disponível em:

http://www.law.nyu.edu/sites/default/files/ECM_PRO_061925.pdf

BORBA, Pedro, “A Tensão entre Democracia e Propriedade Privada nos Precusores do Pensamento Liberal: Locke, Montesquieu e os Federalistas” (2014). Disponível em:

www.sndd2014.eventos.dype.com.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=4144

BORDONI, Carlo, “Why the Concept of Class is an Invention of the Modern Spirit”

(2014). Disponível em: <https://www.socialeurope.eu/concept-of-class>

BOYCE, Bret, “Property as a Natural Right and as a Conventional Right in

Constitutional Law”, *Comparative Law Review*, v.29 (2007), pp.201-290. Disponível em:

<https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.pt/&httpsredir=1&article=1619&context=ilr>

BRAGA, Ruy, “Nova classe perigosa?” (2014). Disponível em

<https://blogdaboitempo.com.br/2014/02/14/nova-classe-perigosa>

BROWN, Alexander, “Luck Egalitarianism and Democratic Equality”, *Ethical*

Perspectives, Journal of the European Ethics Network, 12, nº 3 (2005), pp.293-339.

Disponível em: <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?TABLE=EP&ID=932>

BRUNKHORST, Hauke, “Propriedade privada, crítica da reificação e a socialização dos meios de produção”, *Civitas*, Porto Alegre, v.15, nº 4 (2015), p. 595-618.

Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/22521/14107>

BUCCI, Eugênio et al. “Quality Indicators for Public Broadcasters - Contemporary Evaluation”, UNESCO, Debates CI, nº 10, (2012). Disponível em:

<http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002166/216616e.pdf>

CÁDIMA, Francisco Rui “Televisão, Serviço Público e Qualidade”, (s/d). Disponível em:

<http://www2.fcsh.unl.pt/cadeiras/htt/artigos/Televisao,%20serviço%20público%20e%20qualidade.pdf>

- CARTER, Ian, “Respect and the Basis of Equality”, *Ethics*, v.121, nº3 (2011). Disponível em: <http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/CarterRBE.pdf>
- CASARIN, J. César, “Isaiah Berlin: afirmação e limitação da liberdade”, *Revista de Sociologia e Política*, v.16, nº 30, Curitiba (2008), pp.283-295. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782008000100017&script=sci_abstract&tlng=pt
- CLAYTON, Mathew, “Liberal Equality and Ethics”, *Ethics*, v.113, nº 1 (2002), Symposium on Ronald’s Dworkin Sovereign Virtue, pp.8-22. Disponível em: http://wrap.warwick.ac.uk/1005/1/WRAP_Clayton_liberalequality.pdf
- COHEN, G. A., “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, v.99, nº 4 (1989), pp.906-944, Chicago: Chicago University Press. Disponível em: <http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/GACohenCEJ.pdf>
- CUDT, Ann, “How to explain oppression?” (2005). Disponível em: <http://www.anncudd.com/wp-content/uploads/2014/06/How-to-Explain-Oppression.pdf>
- DALL’AGNOL, Darlei, “O Igualitarismo Liberal de Dworkin”, *Kriterion*, v.46 nº 111 (2005), Belo Horizonte. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000100005
- DAVENPORT, John, “A Critique of Rawls’s Argument for the Lexical Priority of Liberties” (2009 [1996]). Disponível em: <http://faculty.fordham.edu/davenport/texts/priorlib.pdf>
- DEMETERIO, Feorillo Petronillo, “Iris Marion Young’s Theory of Structural Justice and Collective Responsibility”. Disponível em: http://scientia-sanbeda.org/wp-content/uploads/2017/07/vo-3_1-Iris-Marion-Young’s-Theory-of-Structural-Justice.pdf
- DORLING, Danny, “Thinking about Classes”, *Sociology*, Oxford: Sage (2014), pp.1-11. Disponível em: http://www.dannydorling.org/wp-content/files/dannydorling_publication_id4074.pdf
- ENZO, Bello, “A Teoria Política da Propriedade em Locke e Rousseau, Uma Análise à Luz da Modernidade Tardia” (2005). Disponível em: <http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/25367-25369-1-PB.pdf>

FERRAZ, Cristiano Lima, “Marxismo e Teoria das Classes Sociais”, in *Politeia: História e Sociedade*, v.9, nº 1 (2009), pp.271-301. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/570/566>

FERRAZ, Octávio Luis Motta, “Justiça Distributiva para Formigas e Cigarras”, *SciELO*, nº 77, (2007). S. Paulo: Novos Estudos. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000100013

FIDALGO, Joaquim, “De que é que se fala quando se fala em Serviço Público de Televisão?”, *Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade* (2003), pp.1-20. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/55608234.pdf>

FINE, Ben, “Amartya Sen: A Partial and Personal Appreciation”, CDPR Discussion Paper 1601 (2001). Disponível em: <https://www.soas.ac.uk/cdpr/publications/papers/file24315.pdf>

FREEMAN, Samuel, “Property-owning Democracy and the Difference Principle”, *Analyse & Kritik* (2013), pp.9-36. Disponível em: http://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/AusgID2_ak_freeman_2013.pdf

FREYFOGLE, Eric T., “Property and Liberty”, *Harvard Environmental Law Review*, v.34, nº 1 (2010), pp.75- 118. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1024574

FRYE, Marilyn, “Oppression”, pp.10-16 in Anne Minas (editor) *Gender Basics, Feminist Perspectives on women and men* (2000). Disponível em: <http://www.filosoficas.unam.mx/docs/327/files/Marilyn%20Frye,%20Oppression.pdf>

GARNHAM, Nicholas, “The Information Society: Myth or Reality” (2002). Disponível em: <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Garnham.pdf>

GROHMANN, Rafael, “O que o campo da comunicação tem a dizer sobre classes sociais”, *In Texto* nº 31 (2014), pp.180-196. Porto Alegre. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/intexto/article/viewFile/48338/32206>

GROTIUS, Hugo, *The Rights of War and Peace* (1901) [1625]. Online Library of Liberty. Disponível em: http://files.libertyfund.org/files/1425/1032-01_LFeBk.pdf

HARVEY, David, *O Enigma do Capital* (2011) [2010]. Boitempo Editorial. Disponível em: <http://escoladequadrosmes.files.wordpress.com/2014/01/oenigmadocapital-eascrisisdocapitalismo.pdf>

HOBBS, Thomas, *Leviathan*, in *The English Works of Tomas Hobbes*, v.III (1839).

Londres: John Bohn Publisher. Disponível em:

https://books.google.pt/books?id=bi0CAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

HOLTUG, Nils e LIPPER-RASMUSSEN, Kasper, “An Introduction to Contemporary Egalitarianism” (2007). Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/253391499_An_Introduction_to_Contemporary_Egalitarianism

JACKSON, Ben, “Property-Owning Democracy: A Short History” in Martin O’Neill and Thad Williamson (eds.), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, Wiley-Blackwell (2012), pp.33-52. Disponível em:

https://www.academia.edu/1588355/Property-Owning_Democracy_A_Short_History

JAKOPOVICH, Daniel, “The Concept of Class”, *Cambridge Studies in Social Research*, nº 14 (2014). Disponível em:

<https://www.sociology.cam.ac.uk/research/srg/cs14>

KERR, Gavin, “Property-Owning Democracy and the Priority of Liberty”, *Analyse & Kritik* (2013), pp.71-92. © Lucius & Lucius, Stuttgart. Disponível em:

http://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/AusgID2_ak_kerr_2013.pdf

KUNTZ, Rolf, “Locke, Liberdade, Igualdade, Propriedade” (1997). Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Disponível em:

<http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/kuntzlocke.pdf>

LAMY, Cláudia, “Os Media e o poder económico: uma difícil relação”, *Clube de Jornalistas*, nº 43, 26 (2010). Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/203691783_Os_Media_e_o_Poder_Economico_uma_dificil_relacao

LEYS, Colin, “The Public Sphere and the Media Market Supremacy versus Democracy” (1997). Disponível em:

<https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5723/2619>

LIVINGSTONE, Sonia e LUNT, Peter, “The Mass Media, Democracy and the Public Sphere”, LSE Research Online, 1994. Disponível em:

http://eprints.lse.ac.uk/48964/1/Amended%20_Livingstone_Mass_media_democaracy.pdf

LOPES, Felisbela, “Serviço Público de Televisão: a crise, a identidade e os desafios” (1999). Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/lopes-felisbela-servico-publico-tv-crise-1999.pdf>

LOVETT, Frank, “Domination and Distributive Justice”, *The Journal of Politics*, v.71, nº 3 (2009), pp.817-830. Disponível em: <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/sites.wustl.edu/dist/1/627/files/2017/02/2009.-Domination-and-Distributive-Justice-1azm8u9.pdf>

MALTHUS, T.R. *An Essay on the Principle of Population* (1998 [1798]). Disponível em: <http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf>

MANSFIELD, Jonathan E., "John Rawls, the conception of a liberal self, and the communitarian critique". *Dissertations and Teses*. Paper 4142 (1990). Disponível em: https://pdxscholar.library.pdx.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5152&context=open_access_etds

MARX, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy*, v.I (2015 [1867]). Fonte edição em inglês de 1887. Disponível em:

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>

MATTHEW, Clayton, “Liberal Equality and Ethics”, *Ethics*, v.113, nº 1 (2002), pp.8-22. Disponível em:

<https://warwick.ac.uk/fac/soc/pais/people/clayton/research/liberalequality/liberalequality.pdf>

MATTOS, Marcelo Badaró, “Classes Sociais e Luta de Classes: a atualidade de um debate conceitual” *Revista em Pauta*, nº 20 (2007), pp.33-55. Disponível em:

<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/viewFile/158/183>

MELO, Celso A. Bandeira de, “Serviço Público: Conceito e Características”, UNAM. Disponível em: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2544/5.pdf>

- MENDEL, Toby, “Public Service Broadcasting: a Comparative Legal Survey”, UNESCO (2011 [2000]). Disponível em:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001924/192459e.pdf>
- MENDONÇA, L. J. Pessoa de, “Políticas Sociais e Luta de Classes: Uma Crítica a Amartya Sen”, *Textos & Contextos* (Porto Alegre), v.11, nº 1 (2012), pp.65-73.
Disponível em:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/viewFile/10522/8061>
- MIGUEL, Luis Filipe, “Democracia e Sociedade de Classes”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 9 (2012), pp.93-117. Disponível em:
<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n9/04.pdf>
- MIJUSKOVIC, Ben, “Organic Communities, Atomistic Societies and Loneliness”, *The Journal of Sociology & Social Welfare*, v.19, I. 2 (1992). Disponível em:
<https://scholarworks.wmich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2026&context=jssw>
- MILLER, David, “Perspectivas de justiça social”, *Análise Social*, v.xxxiii (1998), pp.323-339. Disponível em:
<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221842899L0bNW8jz1Lo32LV0.pdf>
- MILLER, David, “The Incoherence of Luck Egalitarianism” Disponível em:
https://www.politics.ox.ac.uk/materials/centres/social-justice/working-papers/SJ022_The%20Incoherence%20of%20Luck%20Egalitarianism%20final%20draft.pdf
- MORRISON, David e SVENNEVIG, Michael, “The Public Interest, the Media and Privacy” (2002). Disponível em:
<http://downloads.bbc.co.uk/guidelines/editorialguidelines/research/privacy.pdf>
- NIELSEN, Kai, “On the Choice between Property-Owning Democracy and Liberal Socialism, Disponível em:
https://phil.ucalgary.ca/manageprofile/sites/phil.ucalgary.ca.manageprofile/files/unitis/publications/1-6017979/On_the_Choice_between_Property_Owning_Democracy_and_Liberal_Socialism.pdf
- NUSSBAUM, Martha, “Capabilities and Human Rights”, *Fordham Law Review*, v.66, I-2 (1997), pp.273-300. Disponível em:

https://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/derecho/pobreza_multidimensional/biografia/Sesion3_doc1.pdf

O'HEARN, Denis, "Amartya Sen's Development as Freedom: Ten Years Later", *Policy & Practice: A Development Education Review*, 1.8 (2009), pp.9-15. Disponível em: <https://www.developmenteeducationreview.com/issue/issue-8/amartya-sens-development-freedom-ten-years-later>

O'NEILL, Martin, "Liberty, Equality and Property-Owning Democracy", Manchester Centre for Political Theory (2009). Disponível em: <http://www-users.york.ac.uk/~mpon500/pod/O%27Neill.pdf>

OLIVEIRA, Mário Nogueira de, "Amartya Sen e as sociedades mais justas como ideia e realidade", *Fundamento*, nº 5 (2012). Disponível em: <http://www.revistafundamento.ufop.br/Volume1/n5/vol1n5-1.pdf>

PAINE, Thomas, *Agrarian Justice* (1999 [1795-96]). Disponível em: <http://piketty.pse.ens.fr/files/Paine1795.pdf>

PATEMAN, Carole, "Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts" *The Journal of Political Philosophy*, v.10, nº 1 (2002), pp.20-53. Disponível em: <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/pateman/Self-Ownership.pdf>

PENNER, J. E. "Property, Community and the Problems of Distributive Justice", *Theoretical Inquires in Law*, v.10 (2009), pp.193-215.

PERISSINOTTO, Renato Monseff, "O 18 Brumário e a Análise de Classe Contemporânea", *Lua Nova* (2007), pp.81-121. S. Paulo. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ln/n71/03.pdf>

PIERIK, Roland, "The ideal of Equality in Political Philosophy" (2002). Disponível em: <http://www.rolandpierik.nl/downloads/ideal.pdf>

PRAT, Andrea e STROMBERG, David, "The Political Economy of Mass Media" (2013). London School of Economics Stockholm University. Disponível em: <http://www.columbia.edu/~ap3116/papers/mediasurvey11.pdf>

ROBEYNS, Ingrid, "An Unworkable Idea or a Promising Alternative? Sen's Capability Approach Reexamined" (2000). Center for Economic Studies. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/6979068.pdf>

- ROBEYNS, Ingrid, “The Capability Approach: A Theoretical Survey” *Journal of Human Development*, v.6 (2005), pp.93-117. Disponível em:
<https://pdfs.semanticscholar.org/b99a/d40597c7f2396eeb7128b979e9bd97b7562d.pdf>
- ROBEYNS, Ingrid, “The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction” (2003). Amsterdão. Disponível em:
http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4760/24995_105422.pdf
- ROEMER, John E., “Thoughts on Arrangements of Property Rights in Productive Assets”, *Analyse & Kritik* (2013), pp.55-63. Disponível em: http://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/AusgID2_ak_roemer_2013.pdf.
- ROSENDO, José Manuel, “Tanta asneira sobre a Rádio e a Televisão públicas...” Esquerda.Net, 2012. Disponível em: <https://www.esquerda.net/dossier/o-que-é-um-serviço-público-de-rádio-e-televisão/24791>
- ROUSSEAU, Jen-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (2011 [1754]). Disponível em: <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-sur-linégalité-1754.pdf>
- SAVAGE, Mike, “The fall and rise of class analysis, British sociology. 1950-2016”, *Tempo Social*, v.28, nº 2 (2016). Disponível em:
https://www.researchgate.net/publication/307894997_The_fall_and_rise_of_class_analysis_in_British_sociology_1950-2016
- SCHEFFLER, Samuel, “Justice and Desert in Liberal Theory”, *California Law Review*, v.88, I. 3 (2000), pp.965-990. Disponível em:
<https://pdfs.semanticscholar.org/6224/b0ce75b31e870f9daef3791169b2f1dd94d.pdf>
- SCOTT, John, “Power, Domination and Stratification” *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 55 (2007), pp.25-39. Disponível em: <http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/10061/10041.pdf>
- SEN, Amartya, “Equality of What?”, *The Tanner lecture on Human values*. (1979). Stanford University. Disponível em: http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf
- SHMYKOVA, Ekaterina, “Effects of Mass Media Ownership on Serving Public Interest”, University of Georgia. Disponível em:

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download;jsessionid=E2051A4BB3EB9FE5BE1CAFB9B7E8808B?doi=10.1.1.71.2573&rep=rep1&type=pdf>

SILVA, Cristina Nogueira da, “Conceitos Oitocentistas de Cidadania: Liberalismo e Igualdade” in *Análise Social*, XLIV (2009), pp.533-563. Disponível em:

<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1253274146P6sFN3ey9Cp61ZR7.pdf>

SILVA, Juliano Domingues *et al*, “Mais Concentração de Propriedade da Mídia Menos Democracia? Testando Possibilidades de Associação entre Variáveis” S. Paulo, *Intercom*, v.38, (2015), pp.65-84. Disponível em:

<http://www.scielo.br/pdf/interc/v38n1/1809-5844-interc-38-01-0065.pdf>

SMITH, Adam, *The Wealth of Nations*. (1998 [1776]). ElecBook Classics Disponível em: http://libertarianin.org/Ebooks/Adam_Smith/Adam_Smith-The_Wealth_of_Nations.pdf

SPENCER, Herbert, *Social Statics*, ([1851]). Disponível em:

<http://oll.libertyfund.org/titles/spencer-social-statics-1851>

SPENCER, Herbert, *The Man versus the State*. (1981 [1884]). Indianapolis: Liberty Classics. Disponível em: http://files.libertyfund.org/files/330/0020_Bk.pdf

STANDING, Guy, “O Precariado e a Luta de Classes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v.103 (2014), pp.9-24. Disponível em:

https://www.cidac.pt/rdg/assets/mi_precariadolutaclasses.pdf

STRAUSS, Daniel F. M., “Atomism and Holism in the understanding of Society and social systems”, *Koers*, 73 (2) (2008), pp.187-205. Disponível em:

<http://www.koersjournal.org.za/index.php/koers/article/view/159/128>

SUNSTEIN, Cass R., "Television and the Public Interest," *California Law Review*, v.88, I. 2 (2000), pp.499-564. Disponível em:

<https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1521&context=californialawreview>

UHDE, Zuzana, “On sources of structural injustice: a feminist reading of the Theory of Iris M. Young, *Human Affaires*, v.20 (2010), pp.151-166. Disponível em:

<https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/humaff.2010.20.issue-2/v10023-010-0016-x/v10023-010-0016-x.pdf>

VAN DUFFEL, Siegfried e YAP, Dennis, *Distributive Justice Before the Eighteenth Century: The Right of Necessity*. (2009). Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1485420>

VERHAEGH, Marcus, “Kant and Property Rights”, *Journal of Libertarian Studies*, v.18, nº 3 (2004), pp.11-32. Disponível em: https://mises-media.s3.amazonaws.com/18_3_2.pdf

VITA, Álvaro, “Justiça Distributiva: A Crítica de Sen a Rawls” *Dados*, v.42, nº 3 (1999). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52581999000300004>

VITA, Álvaro, “Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual”, *Dados*, v.54, nº 4 (2011), pp.569-608. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/dados/v54n4/03.pdf>

VITA, Álvaro, “Uma Concepção Liberal-Igualitária de Justiça Distributiva”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.14, nº 39 (1999), pp.41-59. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n39/1721.pdf>

WALDRON, Jeremy, “Property and ownership”. (2004). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/property/>

WEALE, Albert, “The Property-Owning Democracy versus the Welfare State”, *Analyse & Kritik*, (2013), pp.37-54. Disponível em: http://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/AusgID2_ak_weale_2013.pdf

WEBER, Max, *Economy and Society*. California: University of California Press (1968 [1920]). Disponível em: <https://archive.org/details/MaxWeberEconomyAndSociety>

WEINRIB, Ernest J., “Poverty and Property in Kant’s System of Rights”, *Notre Dame Law Review*, v.78, I.3 (2003), pp.795-828. Disponível em: <https://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1496&context=ndlr>

WESHE, Tilo, “The Concept of Property in Rawls's Property-Owning Democracy”, *Analyse & Kritik*. (2013), pp.99-111. Disponível em: http://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/AusgID2_ak_wesche_2013.pdf

WILLIAMSON, Thad e O’NEILL, Martin, “Property-Owning Democracy and the Demands of Justice”, *Living Reviews in Democracy*. (2009), pp.1-10. Disponível em: https://www.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/cis-dam/CIS_DAM_2015/WorkingPapers/Living_Reviews_Democracy/Williamson%20O%27Neill.pdf

WONNELL, Christopher, “Efficiency and Conservatism”, *Nebraska Law Review*, v.80, I. 4 (2001), pp.644-714. Disponível em:

<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1388&context=nlr>

WRIGHT, Eric Olin, “Social Class”. (2003). Department of Sociology University of Wisconsin - Madison. Disponível em:

<https://www.ssc.wisc.edu/~wright/Social%20Class%20--%20Sage.pdf>

WRIGHT, Eric Olin, “Understanding Class”. (2015). Londres: Verso. Disponível em:

<https://www.academica.org/erik.olin.wright/50.pdf>

YOUNG, Iris Marion, “Political Responsibility and Structural Injustice”, *The Lindley Lectures*. (2003). University of Kansas, May 2003. Disponível em:

<https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12416/politicalresponsibilityandstructuralinjustice-2003.pdf?sequence=1>

Sítios onde foram consultadas as grelhas de programação televisiva:

RTP3 – <http://www.rtp.pt/rtp3>

TVI24 – <http://www.tvi.iol.pt/programacao/tvi24>

SIC Notícias: <https://sicnoticias.sapo.pt/programas>

ANEXOS

Anexo A

Grelhas de Programação Televisiva

5 de março (segunda-feira)

SIC Notícias		TVI24	
12:00	Jornal do meio dia	12:00	
13:00	Jornal síntese	13:00	Jornal da Uma
13:30	Os Europeus	13:48	Notícias
13:45	The next Big Idea	14:30	SOS 24
14:00	Jornal das 2	15:00	Notícias
14:45	Cartaz		
15:00	Edição da tarde	18:15	Mais bastidores (tarde)
15:30	Opinião Pública	18:55	Notícias
16:30	Desporto	19:58	Jornal das 8
17:00	Edição da Tarde + Economia	21:00	21ª Hora
18:00	Edição da Tarde + Desporto	22:10	Prolongamento
19:00	Jornal das 7	00:00	25ª Hora
20:00	Jornal da Noite		
21:00	Jornal Síntese		
21:45	O Dia Seguinte		
00:00	Jornal de Meia Noite		

RTP3	
12:00	Jornal das 12:00
13:00	Trio d'Ataque (O futebol analisado ao pormenor)
14:00	3 às 14 Notícias de Portugal e do Mundo
14:15	Ciclismo Paris Nice
16:00	3 às 16 Notícias do País e do Mundo
17:00	3 às 17 (Inclui Desporto)
18:00	18/20 inclui Economia 3 e Desporto 3
19:50	As Horas Extraordinárias (Entre a Arte e a Cultura, o magazine diário da RTP3)
20:00	Leite: Factos, números e crenças
21:00	360 (os vários ângulos da notícia)
23:00	3 às 23 Síntese Noticiosa
23:05	Tudo é Economia (Programa semanal sobre economia e finanças)
00:00	24 Horas (Jornal diário da RTP3 transmitido a partir dos estúdios do Porto)

6 de março (terça-feira)

SIC Notícias		TVI24	
12:00	Jornal do meio dia	12:00	
13:00	Jornal Síntese	13:00	Jornal da Uma
13:30	Boa Vida	13:58	Notícias
13:45	The next big idea	14:30	SOS 24
14:00	Jornal das 2	15:00	Notícias
14:45	Cartaz	18:15	Mais Bastidores (tarde)
15:00	Edição da tarde	18:55	Notícias
15:30	Opinião Pública		
16:40	Desporto	19:58	Jornal das 8
17:00	Edição da tarde + Economia	21:00	21ª Hora
18:00	Edição da tarde + Desporto	22:30	Mais bastidores (Noite)
19:00	Jornal das 7	00:00	25ª Hora
20:00	Jornal da Noite		
21:00	Edição da Noite		
23:00	Tempo Extra		
00:00	Jornal da Meia-Noite		

RTP3	
12:00	Jornal das 12:00
13:00	Tudo é Economia
14:00	3 às 14 Notícias de Portugal e do Mundo
14:15	Ciclismo Paris Nice (3 etapa Bourges-Chantel-Guyon)
16:00	3 às 16:00 Notícias do País e do Mundo
17:00	3 às 17 inclui Desporto 3
18:00	3 às 18 Notícias do dia de Portugal e do Mundo
18:15	Especial 3 (Pré-Match Liverpool x FCP)
19:40	3 às 19 Informação de Portugal e do Mundo
20:00	Terror no Paraíso
21:00	360 os vários ângulos da notícia
23:00	3 às 23 Síntese Noticiosa
23:05	O Outro Lado (os mais imp. Temas nacionais e internacionais em discussão semanal)
00:00	24 Horas (Jornal Diário da RTP3, transmitido a partir do Porto)

7 de março (quarta-feira)

SIC Notícias		TVI24	
12:00	Jornal do Meio-Dia	12:00	
13:00	Jornal Síntese	13:00	Jornal da Uma
13:30	Espaços e Casas	13:57	Notícias
13:45	The next big idea	14:30	SOS 24
14:00	Jornal das 2		
14:45	Cartaz		
15:00	Edição da Tarde		
15:30	Opinião Pública	18:15	Mais Bastidores (tarde)
16:40	Desporto	18:55	Notícias
17:00	Edição da tarde + Economia	19:58	Jornal das 8
18:00	Edição da tarde + Desporto	21:00	21ª Hora
19:00	Jornal das 7	22:30	Mais Bastidores (Noite)
20:00	Jornal da Noite	23:15	ECO24
21:00	Edição da Noite	00:00	25ª Hora
23:00	Negócios da Semana		
00:00	Jornal da Meia Noite		

RTP3	
12:00	Jornal das 12:00
	O Outro lado (os mais importantes temas nacionais e internacionais em discussão semanal)
13:00	
14:00	3 às 14 Notícias de Portugal e do Mundo
14:15	Ciclismo Paris Nice (4 etapa La Fouillose-Saint Etienne)
16:00	3 às 16
17:00	3 às 17 (inclui desporto)
18:00	18/20(inclui Economia e Desporto)
19:50	As Horas Extraordinárias (Entre a Arte e a Cultura, o magazine diário da RTP3)
20:00	Resistência (Documentário)
21:00	360 (Os vários ângulos da Notícia)
23:00	3 às 23 (Síntese Noticiosa)
23:05	Grande Entrevista
00:00	24 Horas (Jornal Diário da RTP3, transmitido a partir do Porto)

8 de março (quinta-feira)

SIC Notícias		TVI24	
12:00	Jornal do Meio-Dia	12:00	Notícias
13:00	Jornal Síntese	13:00	Jornal da Uma
13:30	Magazine Liga Europa	13:56	Notícias
13:45	The next big idea	14:30	SOS 24
14:00	Jornal das 2	15:00	Notícias
14:45	Cartaz	19:58	Jornal das 8
15:00	Edição da Tarde	21:00	21ª Hora
15:30	Opinião Pública	22:30	Prova dos 9
16:40	Desporto	23:15	ECO 24
17:00	Edição da tarde + Economia	00:00	25ª Hora
18:00	Edição da tarde + Desporto		
19:00	Jornal das 7		
20:00	Jornal da Noite		
21:00	Edição da Noite		
23:00	Quadratura do Círculo		
00:00	Jornal da Meia Noite		

RTP3	
12:00	Jornal das 12:00
	Grande Entrevista (Um protagonista da Vida portuguesa responde às questões de V. Gonçalves)
13:00	
14:30	3 às 14 Notícias de Portugal e do Mundo
14:45	Ciclismo Paris Nice (5 etapa Salon de Provence-Sisteron)
16:35	3 às 16 Notícias do País e do Mundo
17:00	3 às 17 (Notícias do País e do Mundo)
18:00	18/20 (Inclui Economia 3 e Desporto)
19:50	As Horas Extraordinárias (Entre a Arte e a Cultura, o magazine diário da RTP3)
20:00	Women of Freedom (Documentário)
21:00	360 Os vários ângulos da notícia
23:00	3 às 23 Síntese Noticiosa
	Grande Área (Programa de análise da jornada futebolística nas suas diversas vertentes)
23:05	
00:00	24 Horas

9 de março (sexta-feira)

SIC Notícias		TVI24	
12:00	Jornal do Meio-Dia	12:00	Notícias
13:00	Jornal Síntese	13:00	Jornal da Uma
13:30	Imagens de Marca	14:00	Notícias
13:45	The next big idea	14:30	SOS24
14:00	Jornal das 2	15:00	Notícias
14:45	Cartaz	16:00	Notícias
15:00	Edição da Tarde	17:00	Notícias
15:30	Opinião Pública	18:00	Futebol Mais Pré-Match PortoxSporting
16:40	Desporto	20:15	Futebol MAIS ao Minuto PortoxSporting
17:00	Edição da tarde + Economia	22:15	Mais Futebol
18:00	Edição da tarde + Desporto	23:45	Governo Sombre
19:00	Jornal das 7	01:00	25ª Hora
20:00	Jornal da Noite		
21:00	Edição da Noite		
23:00	Expresso da Meia Noite		
00:00	Jornal da Meia Noite		

RTP3	
12:00	Jornal das 12:00
13:00	Grande Área (Programa de análise da jornada futebolística nas suas diversas vertentes)
14:00	3 às 14 Notícias de Portugal e do Mundo
14:15	Ciclismo Paris Nice (6ª Etapa: Sisteron-Vence)
16:00	3 às 16
17:00	3 às 17 (Inclui Desporto)
18:00	18/20 (Inclui Economia 3 e Desporto)
20:00	A Essência
20:45	Tech (em 5 minutos, todas as novidades sobre tecnologia e ciência)
21:00	360 Os vários ângulos da notícia
23:00	3 às 23 Síntese Noticiosa
23:05	O Último apaga a Luz (um olhar sobre a nossa realidade)
00:00	24 Horas

Anexo B

Registos de Visualização

05 de março: RTP 3 – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

DOC 3

1 – 20h00: Documentário sobre os benefícios/malefícios do consumo de leite de vaca e produtos derivados (laticínios) por parte de humanos.

2 – 20h53: Publicidade.

360

1 – 21h00: Nacional: tornado no Algarve.

1 – 21h06: Nacional: mau tempo em Lisboa.

2 – 21h08: Internacional: eleições em Itália.

3 – 21h18: Debate: um embaixador e um professor catedrático debatem os resultados das eleições em Itália.

4 – 21h35: Internacional: situação na Síria.

5 – 21h38: Internacional: encontro Trump com PR israelita.

6 – 21h41: Desporto (futebol): Antevisão de jogo da Liga dos Campeões, Porto/Liverpool; Paris Saint Germain/Real Madrid. Algarve CUP, futebol feminino. Histórias de dois jogadores portugueses que jogam em Inglaterra. Rescaldo do jogo Aves/Portimonense da I Liga. Futebol nacional, diversos.

7 – 21h54: Desporto (sem futebol): Canoagem um atleta assina pelo Benfica durante 4 anos.

8 – 21h56: Publicidade.

9 – 21h58: Internacional: eleições em Itália.

- 10 – 22h02: Debate: Personalidade do PCP e do PSD analisam eleições em Itália.
- 11 – 22h27: Nacional: Desabamento de terras provoca descarrilamento de comboio na linha da Beira Alta.
- 12 – 22h29: Nacional: anunciada ligação ferroviária entre Sines e Espanha: PM, PM espanhol e Comissária Europeia auto congratulam-se.
- 13 – 22h32: Nacional: Poluição no Tejo.
- 14 – 22h36: Nacional: PR preocupado com a seca.
- 15 – 22h39: Nacional: protesto de bolseiros e professores do Superior quanto à precarização do setor.
- 16 – 22h40: Internacional: espião russo envenenado.
- 17 – 22h42: Nacional: PR preside a entrega de Prémio Pessoa.
- 18 – 22h43: Nacional: músicos e bailarinos da OPART em protesto.
- 19 – 22h45: Nacional: Festival RTP da Canção.
- 20 – 22h48: Internacional: Cerimónia dos Óscares.
- 21 – 22h54: Publicidade.

3 ÀS 23

- 1 – 23h00: Nacional: Tornado no Algarve.
- 2 – 23h01: Internacional: Eleições em Itália.
- 2 – 23h03: Internacional: situação na Síria.
- 3 – 23h04: Publicidade.

TUDO É ECONOMIA

- 1 – 23H05: Debate: vários temas da atualidade económica são analisados por vários comentadores em estúdio.
- 2 – 23h53: Publicidade.
- 3 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, ENTRA SINTESE NOTICIOSA.

07 de março: RTP 3 – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

DOC 3

1 – 20h00: Documentário: A situação dos movimentos LGBT, Feministas e OKUPAS e da Política doméstica no Brasil.

2 – 20h58: Publicidade

360

1 – 21h00: Internacional: homem armado com faca ataca pessoas em Viena de Áustria.

2 – 21h01: Nacional: caso *E-toupeira* (justiça)

3 – 21h04: Nacional: Bruxelas considera desempenho económico de Portugal positivo.

4 – 21h06: Presidente Marcelo congratula-se com elogios de Bruxelas.

5 – 21h08: Internacional: Trump e o perigo de uma guerra comercial com a Europa.

6 – 21h11: Debate: dois jornalistas debatem a “guerra comercial” EUA/Europa.

7 – 21h27: Internacional: Brexit.

8 – 21h29: Internacional: ex-espião russo envenenado em Londres.

9 – 21h32: Nacional: Memória das Notícias. Regresso ao passado por ocasião dos 61 anos da RTP; acontecimentos em Lisboa em 1975.

10 – 21h34: Publicidade.

11 – 21h37: Desporto (futebol): Liga dos Campeões, rescaldo de jogos. Comentários em estúdio. Liga Europa, antevisão. Elogio a Iker Casillas (guarda-redes). Benfica: Presidente diz que só ouviu falar do caso *E-toupeira* pelos jornais. Futebol feminino: Algarve Cup.

12 – 21h58: Internacional: Crise na Síria, sucedem-se as críticas ao regime (história de Ghouta Oriental).

- 13 – 22h01: Nacional: Precários no Estado.
- 14 – 22h06: Debate: duas personalidades “analisam” tema da integração de precários no Estado. “Analisam” também a situação na Síria.
- 15 – 22h25: Nacional: caso *E-toupeira*.
- 16 – 22h29: Debate: regresso à “análise” da situação na Síria.
- 17 – 22h30: Nacional: Ponte 25 de Abril vai para obras.
- 18 – 22h32: Nacional: quebra histórica nos lucros dos CTT.
- 19 – 22h34: Nacional: PSD com problemas internos.
- 20 – 22h36: Nacional: caso *E-toupeira*.
- 21 – 22h46: Nacional: a lista dos mais ricos em Portugal (de acordo com a revista Forbes).
- 22 – 22h48: Nacional: condições meteorológicas no país.
- 23 – 22h50: Nacional: Memória das Notícias: por ocasião do 61º aniversário da RTP relembram-se grande incêndio em Lisboa em 1988. Passam imagens de arquivo de diversos aniversários da RTP.
- 24 – 22h57: Publicidade.

3 ÀS 23

- 1 – 23h00: Nacional: caso *E-toupeira*.
- 2 – 23h01: Nacional: precários no Estado.
- 3 – 23h02: Nacional: Bruxelas elogia Portugal.
- 4 – 23h03: Nacional: obras ponte 25 de Abril.
- 5 – 23h04: Publicidade

GRANDE ENTREVISTA

1 – 23h05: Assunção Cristas, líder do CDS, é entrevistada em estúdio.

2 – 23h55: Publicidade.

3 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, ENTRA SÍNTESE NOTICIOSA.

09 de março: RTP 3 – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

JANELA INDISCRETA

1 – 20h00: Documentário: cinema; apresentação de vários filmes, curiosidades e outros aspetos relacionados com a 7ª Arte.

2 – 20h28: Publicidade

A ESSÊNCIA

1 – 20h30: Documentário: programa sobre vinhos.

2 – 20H45: Publicidade.

TECH 3

1 – 20H46: Documentário: programa sobre inovações tecnológicas.

2 – 20h56: Publicidade

360

1 – 21h00: Nacional: condições meteorológicas no país.

2 – 21h08: Nacional: Presidente Marcelo de visita a uma escola, por ocasião do segundo aniversário da sua presidência.

3 – 21h11: Entrevista: personalidade (ex-líder do CDS e ex-ministro) “analisa” dois anos da Presidência de Marcelo e outros factos da atualidade política.

- 4 – 21h38: Nacional: ponte 25 de Abril.
- 5 – 21h39: Internacional: Trump irá encontrar-se com líder da Coreia do Norte.
- 6 – 21h41: Entrevista: estudioso analisa situação internacional (Trump/Coreia do Norte).
- 7 – 21h54: Publicidade.
- 8 – 21h58: Nacional: alterações ao código penal promulgadas por PR Marcelo.
- 9 – 21h59: Internacional: guerra comercial EUA/Europa.
- 10 – 22h01: Debate: duas personalidades analisam a guerra comercial EUA/Europa. Analisam ainda a nomeação de Passos Coelho para professor catedrático.
- 11 – 22h28: Internacional: Angola redefine regras para investimento estrangeiro.
- 12 – 22h30: Internacional: situação na Síria (Ghoutha Oriental).
- 13 – 22h32: Desporto (futebol): resumo de jogos, caso *E-toupeira* sob o ponto de vista futebolístico, contratações, Mundial da Rússia, polémicas na FIFA, etc.
- 14 – 22h43: Desporto (sem futebol): Meia Maratona de Lisboa; rali do México.
- 15 – 22h46: Nacional: Carrilhões de Convento de Mafra em risco.
- 16 – 22h47: Internacional: Cinema, filme de animação premiado nos Óscares.
- 17 – 22h49: Nacional: 50ª edição da Moda Lisboa.
- 18 – 22h53: Internacional: poluição dos oceanos denunciada por jornalista britânico.
- 19 – 22h55: Publicidade.

3 ÀS 23

- 1 – 23h00: Nacional: mudanças ao código penal aprovadas por PR Marcelo.
- 2 – 23h01: Nacional: dois anos de mandato de PR Marcelo.
- 3 – 23h02: Nacional: repescam-se declarações de ex-líder do CDS e ex-ministro sobre a atualidade política nacional.
- 4 – 23h03: Nacional: risco ambiental no Tejo (navio encalhado).
- 5 – 23H04: Nacional: condições meteorológicas no país.

O ÚLTIMO APAGA A LUZ

1 – 23h05: Debate: quatro personalidades “analisam” os acontecimentos nacionais e internacionais da semana.

2 – 23h54: Publicidade.

3 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, ENTRA SÍNTESE NOTICIOSA.

05 de março: SIC/N – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

JORNAL DA NOITE

1 – 20h00: Nacional: condições meteorológicas no país.

2 – 20h01: Nacional: PR Marcelo conversa com autarca algarvio sobre mau tempo e diz que ficou tranquilo.

3 – 20h02: Internacional: tornados no sul de Espanha.

4 – 20h03: Nacional: forte agitação marítima na grande Lisboa.

5 – 20h05: Nacional: mau tempo em Castro Verde provoca um morto e quatro feridos.

6 – 20h08: Nacional: mau tempo provoca deslizamentos na linha de comboio da Beira Alta.

7 – 20h10: Nacional: neve em Montalegre, escolas fechadas.

8 – 20h12: Nacional: PM português, Comissária Europeia e PM espanhol anunciam ligação ferroviária.

9 – 20h14: Internacional: Isabel dos Santos investigada em Angola.

10 – 20h18: Nacional: Operação Marquês.

11 – 20h19: Nacional: Operação Fizz.

12 – 20h20: Publicidade.

13 – 20h33: Internacional: impasse em Itália após eleições.

14 – 20h40: Internacional: resposta europeia a taxas de Trump.

- 15 – 20h42: Internacional: cerco a Ghouta Oriental.
- 16 – 20h44: Nacional: restaurante lisboeta organiza jantar solidário para com vítimas da guerra da síria, reservas esgotam de imediato.
- 17 – 20h47: Internacional: reforço de poderes na China, abolido limite de mandatos presidenciais.
- 18 – 20h49: Desporto (futebol): antevisão Liverpool/FC Porto; declarações do treinador do Sporting.
- 19 – 20h52: Publicidade.

EDICÃO DA NOITE

- 1 – 20h54: Internacional: situação na Síria.
- 2 – 20h58: Internacional: Itália mergulhada em impasse político.
- 3 – 21h03: Debate: duas personalidades da Academia “analisam” situação política em Itália. São coadjuvados pelo pivot e por ligações em direto a uma repórter portuguesa em Roma.
- 4 – 21h22: Publicidade
- 5 – Nacional: ligação ferroviária Évora-Elvas.
- 6 – 21h24: Nacional: deslizamentos na Linha da Beira Alta.
- 7 – 21h27: Nacional: neve em Montalegre.
- 8 – 21h28: Nacional: forte agitação marítima na área da Grande Lisboa.
- 9 – 21h31: Nacional: tornado no Algarve.
- 10 – 21h35: Nacional: Operação Marquês.
- 11 – 21h36: Nacional: Prémio Pessoa para arquiteto.
- 12 – 21h38: Internacional: Óscares 2018.
- 13 – 21h43: Publicidade.

O DIA SEGUINTE

1 – 21h55: Desporto (futebol): análise à jornada, antevisão de jogos da Liga dos Campeões.

2 – 21h58: Publicidade.

3 – 22h08: Desporto (futebol): continuação da análise anterior, agora com “comentadores” em estúdio.

4 – 23h48: Publicidade

5 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, ENTRA PROGRAMA NOTICIOSO.

07 de março: SIC Notícias – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

JORNAL DA NOITE

1 – 20h00: Nacional: Caso *E-toupeira* (há detidos); Presidente do SLB diz que tudo o que sabe “é pelos jornais”; Benfica diz ter provas de violação do segredo de justiça. Há outros pormenores relacionados com o caso.

2 – 20h06: Nacional: Ministério Público abre inquérito a jogo de futebol Estoril/Porto.

3 – 20h08: Nacional: Ponte 25 de Abril precisa de obras, governo autoriza verbas.

4 – 20h10: Nacional: Bruxelas reconhece progressos económicos do país. PR Marcelo e PM Costa concordam na necessidade de apostar na inovação enquanto motor de desenvolvimento.

5 – 20h13: Nacional: PM Costa cauteloso nas previsões de crescimento económico.

6 – 20h15: Nacional: roubo de armas em Tancos regressará ao Parlamento. PR Marcelo espera que se apurem responsabilidades.

7 – 20h17: Nacional: PSD cria Conselho Estratégico Nacional.

8 – 20h18: Nacional: precariedade na Função Pública.

9 – 20h21: Nacional: reestruturação no Novo Banco (cortes).

10 – 20h24: Nacional: queda histórica de lucros nos CTT.

- 11 – 20h27: Publicidade.
- 12 – 20h39: Nacional: julgamento de Pedro Dias (acusado de homicídios).
- 13 – 20h40: Nacional: polémica sobre construção de pavilhão multiuso de Lamego (ao fim de vários anos e de 20 milhões de euros a obra sofre de vários problemas).
- 14 – 20h44: Nacional: rescaldo do tornado no Algarve.
- 15 – 20h46: Nacional: condições meteorológicas agravar-se-ão no fim de semana.
- 16 – 20h48: Nacional: navio encalhado no Tejo.
- 17 – 20h49: Nacional: país sem meios aéreos para época de fogos.
- 18 – 20h51: Nacional: reconhecida oficialmente competências de técnicos de Cadastro Predial.
- 19 – 20h47: Nacional: situação meteorológica no Porto Santo (Madeira).
- 20 – 20h52: Nacional: investigação de incêndios florestais de 2017.
- 21 – 20h54: Nacional: Ministério Público abre inquérito a jogo Estoril/FC Porto.
- 22 – 20h56: Publicidade.

EDIÇÃO DA NOITE

- 1 – 21h58: Nacional: caso *E-toupeira*.
- 2 – 21h02: Publicidade.
- 3 – 21h05: Internacional: três feridos com gravidade em Viena de Áustria.
- 4 – 21h07: Internacional: situação na Síria; Conselho de Segurança da ONU reúne de emergência. Sucedem-se as imagens da tragédia acompanhadas da condenação do regime Sírio e da Rússia.
- 5 – 21h09: Nacional: condições meteorológicas em Portugal.
- 6 – 21h11: Publicidade.
- 7 – 21h14: Nacional: caso *E-toupeira*, os mais recentes desenvolvimentos.
- 8 – 21h23: Nacional: investigação do MP ao jogo Estoril/FC Porto.
- 9 – 21h24: Publicidade.

10 – 21h29: Debate: caso *E-toupeira* é “analisado” por quatro personalidades (da área do futebol, justiça e jornalismo) em estúdio.

11 – 22h00: Nacional: medidas de coação do caso *E-toupeira* serão conhecidas brevemente.

12 – 22h02: Debate: caso *E-toupeira* continua a ser “analisado” em estúdio pelas personalidades acima referidas.

13 – 22h24: Nacional: caso *E-toupeira*; conhecidas medidas de coação.

14 – 22h27: Publicidade.

15 – 22h31 Debate: caso *E-toupeira*: face aos novos dados, nova ronda de debate em estúdio.

16 – 22h35: Nacional: advogados de arguidos do caso *E-toupeira* fazem declarações.

17 – 22h46: Publicidade

18 – 22h49: Debate: caso *E-toupeira*, continuação do debate em estúdio.

19 – 23h11: Publicidade

NEGÓCIOS DA SEMANA

1 – 23h16: Debate: a atualidade político económica debatida em estúdio por duas “personalidades”. Temas: Portugal fora da lista de graves desequilíbrios económicos; Comissão Europeia reconhece baixa de desemprego e subida do PIB; défice controlado, dívida pública ainda muito alta; turismo e imobiliário são motores do crescimento, etc.

2 – 23h53: Publicidade.

3 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, CONTINUA PROGRAMA NOTICIOSO.

09 de março: SIC Notícias – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

JORNAL DA NOITE

1 – 20h00: Nacional: temporal na Madeira, tempestade no Algarve, (chuva forte em Lisboa, derrocadas, desabamentos, escolas fechadas), aproximação da tempestade Félix para o fim de semana, etc.

2 – 20h06: Nacional: navio encalhado no Tejo.

3 – 20h08: Internacional: tempestade de neve nos EUA.

4 – 20h10: Nacional: ponte 25 de Abril necessita de manutenção urgente (mas diversas autoridades afirmam que a ponte está segura e que não há motivo para alarmismo).

5 – 20h12: Nacional: dois anos do mandato de PR Marcelo, o qual apresenta um livro que o elogia e aproveita para fazer ele próprio o balanço; Marcelo o travão do otimista Costa (no bom sentido). PM Costa tacitamente de acordo espera que solidariedade institucional continue. PR Marcelo dá uma aula numa escola secundária de Lisboa.

6 – 20h15: Nacional: os “números” dos dois primeiros anos da Presidência Marcelo, que, de acordo com a jornalista de serviço, “podem ser um excelente retrato da pessoa (SIC)”.

7 – 20h17: Nacional: anúncio de que Congresso do CDS começa no dia seguinte: a voz a personalidades “relevantes” do partido.

8 – 20h20: Nacional: suspensão venda de quatro medicamentos com Paracetamol.

9 – 20h22: Nacional: negligência no Hospital de Cascais, caso remonta há 17 anos.

10 – 20h28: Internacional: Trump e líder da Coreia do Norte irão encontrar-se.

11 – 20h30: Internacional: guerra comercial EUA/Europa.

12 – 20h24: Internacional: Síria, o “inferno” de Ghouta Oriental.

13 – 20h37: Publicidade.

14 – 20h50: Desporto (futebol): nova competição: Liga das Nações da UEFA; Benfica reitera confiança em assessor arguido no caso *E-toupeira*; Benfica recebe Desportivo

das Aves; FC Porto diz que está tudo bem no caso do jogo Estoril/FCP; rescaldo de jogo da 1ª mão da Liga UEFA do Sporting.

15 – 22H58: Publicidade.

EDICÃO DA NOITE

1 – 21h00: Nacional: condições meteorológicas no país; Tempestade Félix, mau tempo, previstas rajadas de vento, alertas especiais, etc.

2 – 21h04: Entrevista: técnico do IPMA entrevistado em estúdio sobre possíveis consequências da tempestade Félix.

3 – 21h14: Nacional: chuva forte em Lisboa, aulas suspensas em três escolas, abatimentos de piso, etc.

4 – 21h17: Nacional: Tempestade Félix de visita no sábado ao Algarve.

5 – 21h24: Publicidade.

6 – 21h27: Nacional: dois anos de mandato PR Marcelo.

7 – 21h30: Debate: dois parlamentares do PCP e do PSD “analisam” dois anos de Presidência Marcelo.

8 – 21h45: Publicidade.

9 – 21h52: Nacional: congresso do CDS.

10 – 21h55: Nacional: navio encalhado no Tejo.

11 – 21h57: Desporto (futebol): antevisão Benfica/Desportivo das Aves; FC Porto reafirma tranquilidade no caso da investigação ao jogo Estoril/FC Porto.

12 – 22h01: Publicidade.

13 – 22h03: Entrevista: A OPINIÃO DE FRANCISCO LOUÇÃ. Temas: congresso CDS; desigualdades homens/mulheres (a propósito de recentes alterações legislativas); caso *E-toupeira*; impasse político em Itália; dificuldades do líder do PSD.

14 – 22h25: Nacional: Ponte 25 de Abril segura, apesar de anomalias já serem conhecidas há muito tempo.

15 – 22h27: Publicidade

16 – 22h31: Nacional: tempestade Félix assola Portugal; previsão de muita chuva, vento forte e mar agitado; temporal na Madeira condiciona voos e estradas foram cortadas; mau tempo no Porto.

17 – 22h39: Entrevista: porta-voz da Marinha entrevistado em estúdio sobre a tempestade que se avizinha; marinha reforça dispositivo para auxiliar navegação; navio encalhado no Tejo, etc.

18 – 22h47: Publicidade.

19 – 22h50: Internacional: encontro entre Trump e líder da Coreia do Norte será histórico (se alguma vez vier a acontecer, de acordo com correspondente em Washington).

20 – 22h53: Publicidade.

EXPRESSO DA MEIA NOITE

1 – 23h00: Debate: “personalidades” duas da Magistratura, uma da advocacia e outra do jornalismo debatem, com a ajuda de dois jornalistas, os mais recentes casos da justiça.

2 – 23h01: Publicidade

3 – 23h09: Debate: início do debate anunciado

4 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, CONTINUA PROGRAMA EXPRESSO DA MEIA NOITE.

05 de março: TVI 24 – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

FUTEBOL FEMININO

1 – 20h00: Desporto (futebol): 2ª Parte e finalização da transmissão em direto de jogo de futebol feminino Portugal/Noruega (Algarve Cup).

2 – 20h56: Publicidade.

21ª HORA

- 1 – 21h00: Nacional: tornado no Algarve.
- 1 – 21h03: Nacional: PR Marcelo preocupado com mau tempo.
- 2 – 21h04: Nacional: estragos provocados por tornado no Algarve.
- 3 – 21h07: Nacional: mau tempo afeta voos em Lisboa.
- 4 – 21h08: Nacional: situação e previsão meteorológica em Portugal.
- 5 – 21h09: Nacional: Presidente alerta para a seca.
- 6 – 21h12: Nacional: justiça, Operação Fizz.
- 7 – 21h14: Internacional: filha do ex-presidente de Angola nega acusações do atual regime angolano.
- 8 – 21h16: Internacional: situação na Síria.
- 9 – 21h18: Internacional: ex-espião russo envenenado em Londres.
- 10 – 21h19: Nacional: MINUTO SEGURO, informações úteis para condutores.
- 11 – 21h20: Publicidade.
- 12 – 21h27: Internacional: China prepara presidências vitalícias; Trump considera a ideia “ótima”.
- 13 – 21h28: Internacional: Rescaldo das eleições em Itália.
- 14 – 21h31: Debate: dois professores universitários “analisam” eleições italianas.
- 15 – 21h47: Internacional: criado governo de coligação na Alemanha.
- 16 – 21h48: Debate: dois professores universitários “analisam” agora a situação na Alemanha.
- 17 – 21h55: Internacional: A festa dos Óscares; Óscares contra assédio sexual.
- 18 – 22h01: Publicidade.

PROLONGAMENTO

1 – 22h10: Desporto (futebol): Comentadores conotados com os três principais clubes portugueses analisam a atualidade desportiva (futebolística).

2 – 23h47: Publicidade.

25ª HORA

1 – 23h57: Nacional: tornados voltam a atingir Portugal.

2 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, CONTINUA PROGRAMA NOTICIOSO.

07 de março: TVI 24 – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

JORNAL DAS 8

1 – 20h00: Nacional: *Caso E-toupeira*.

2 – 20h06: Nacional: Ministério Público abre inquérito a jogo de futebol Estoril/Porto.

3 – 20h07: Nacional: Presidente da Liga de futebol pede celeridade à justiça.

4 – 20h08: Nacional: Carro suspeito leva ao encerramento da Avenida da Liberdade no Porto.

5 – 20h09: Nacional: Bruxelas considera que progressos económicos são positivos.

6 – 20h10: Nacional: Presidente Marcelo e PM Costa de acordo sobre progressos económicos.

7 – 20h12: Nacional: Integração de precários na Administração Pública; BE e PCP criticam atrasos.

8 – 20h14: Nacional: António Costa deu entrevista à revista “Cristina”.

9 – 20h16: Nacional: Líder do PSD anuncia mudanças no Partido.

10 – 20h19: Nacional: Novo Banco avança com rescisões.

11 – 20h20: Nacional: Mudanças no Índice de Preços ao Consumidor.

- 12 – 20h22: Nacional: mulheres ganham menos do que os homens.
- 13 – 20h25: Internacional: situação na Síria (Ghouta Oriental), sucedem-se críticas ao regime sírio e à Rússia.
- 12 – 20h27: Internacional: Guerra Comercial EUA/Europa.
- 13 – 20h30: Nacional: MINUTO SEGURO; conselhos e informações a automobilistas.
- 14 – 20h31: Publicidade.
- 15 – 20h42: Nacional: situação meteorológica no país.
- 16 – 20h43: Nacional: cargueiro encalhado no Tejo.
- 17 – 20h47: Nacional: situação meteorológica no Porto Santo (Madeira).
- 18 – 20h50: Nacional: temporal no Algarve.
- 19 – 20h53: Internacional: Aquecimento global é preocupante.
- 20 – 20h56: Internacional: conhecida lista da Forbes dos mais ricos do mundo.
- 21 – 20h57: Internacional: ex-espião russo envenenado em Londres.
- 22 – 20h58: Internacional: atriz porno processa Trump.
- 23 – 21h00: Publicidade.

21ª HORA

- 1 – 21h02: Nacional: caso *E-toupeira*.
- 2 – 21h04: Nacional: Estoril/Porto investigado por Ministério Público.
- 3 – 21h05: Nacional: Bruxelas elogia Portugal.
- 4 – 21h07: Nacional: António Costa deu entrevista à revista “Cristina”.
- 5 – 21h10: Nacional: condições meteorológicas em Portugal.
- 6 – 21h14: Internacional: condições meteorológicas nos EUA.
- 7 – 21h16: Internacional: guerra comercial EUA/Europa.
- 8 – 21h18: Internacional: conhecida lista dos mais ricos do mundo de acordo com revista Forbes.
- 9 – 21h20: Nacional: quadro de Vieira da Silva vendido em leilão por valor record.

- 10 – 21h21: Nacional: caso *E-toupeira*.
- 11 – 21h22: Internacional: ataque com faca em Viena de Áustria.
- 12 – 21h23: Publicidade.
- 13 – 21h33: Debate: duas personalidades da política (PS/PSD) “analisam” a atualidade da mesma. Curiosidade: o programa aloca tempos específicos (com um cronómetro) para as intervenções de cada um dos comentadores.
- 14 – 21h56: Internacional: ataque com faca em Viena de Áustria.
- 15 – 21h57: Nacional: caso *E-toupeira*.
- 16 – 22h00: Nacional: mulheres ganham menos do que os homens.
- 17 – 22h03: Debate: duas personalidades (mulheres) “analisam” dados que dão conta de que as mulheres ganham menos do que os homens e outros temas anexos: violência doméstica, questões de mentalidade, educativas, etc.
- 18 – 22h22: Publicidade.

MAIS BASTIDORES

- 1 – 22h30: Desporto (futebol): duas “personalidades” da área do futebol, em estúdio, analisam, do ponto de vista futebolístico, o caso *E-toupeira*. Há ligações à repórter no terreno, declarações de advogados, e outras minudências. Em estúdio, as “personalidades” “refletem” sobre o caso.
- 2 – 22h53: Publicidade.
- 3 – 22h54: Desporto (futebol): continuação da abordagem anterior.
- 4 – 23h16: Publicidade.

ECO24

- 1 – 23h17: Entrevista: personalidade ligada à atividade empresarial no país (trabalha na empresa CISCO) é entrevistada em estúdio. Temas: economia digital, ciber-segurança, etc.
- 2 – 23h41: Publicidade.

25ª HORA

1 – 23h58: Nacional: caso *E-toupeira*.

2 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, CONTINUA PROGRAMA NOTICIOSO.

09 de março: TVI 24 – Recolha quantitativa de dados, intervalo temporal: (20h00/24h00).

JORNAL DAS 8

1 – 20h00: Nacional: condições meteorológicas em Portugal; Tempestade Félix, força do mau tempo, buraco na calçada na Baixa de Lisboa, alunos de escolas lisboetas mandados para casa, etc.

2 – 20h08: Nacional: navio encalhado no Tejo.

3 – 20h10: Nacional: Aviso Amarelo na Madeira (condições meteorológicas).

4 – 20h12: Nacional: rescaldo de mau tempo no Algarve, reposição de areias nas praias; prevenção para Tempestade Félix.

5 – 20h14: Nacional: vento e agitação marítima não dão tréguas.

6 – 20h15: Nacional: mau tempo na foz do Douro.

7 – 20h17: Nacional: mau tempo em Lisboa.

8 – 20h18: Nacional: PR Marcelo quer entendimentos sobre calamidades e descentralização.

9 – 20h20: Nacional: PM Costa elogia PR Marcelo.

10 – 20h21: Nacional: Líder do PSD elogia PR Marcelo.

11 – 20h22: Nacional: Salários e emprego a crescer.

12 – 20h24: Nacional: Carnaval não volta a ser feriado.

13 – 20h25: Nacional: Parlamento discute regime de pessoas com incapacidades.

12 – 20h27: Internacional: situação na Síria (Ghouta Oriental). Tragédia humanitária, etc.

- 13 – 20h31: Internacional: guerra comercial EUA/Europa; EUA/resto do Mundo.
- 14 – 20h33: Nacional: MINUTO SEGURO, conselhos e informações a automobilistas.
- 15 – 20h34: Publicidade.
- 16 – 20h45: Nacional: cargueiro encalhado no Tejo.
- 17 – 20h47: Internacional: homicídio de vereadora/ativista brasileira.
- 18 – 20h48: Nacional: acidente fez um morto na CRIL: homem em prisão preventiva.
- 19 – 20h49: Nacional: Presidente do LNEC nega problemas na Ponte 25 de Abril.
- 20 – 20h50: Nacional: Infarmed retira fármacos do mercado.
- 21 – 20h51: Nacional: demite-se diretor dos meios aéreos da Proteção Civil.
- 22 – 20h53: Nacional: custo da limpeza de matas, prevenção de fogos florestais.
- 23 – 20h54: Nacional: dois anos de mandato de PR Marcelo (recusa críticas por “falar demais”, etc, etc).
- 24 – 20h58: Publicidade.

21ª HORA

- 1 – 21h00: Nacional: condições meteorológicas no país; Tempestade Félix, mau tempo, ocorrências, avisos, etc.
- 2 – 21h09: Nacional: PR Marcelo cumpre dois anos de mandato. Distribui beijos e abraços; dá uma aula numa escola e faz ele próprio o balanço da sua presidência. Recusa críticas por falar demais e diz que já era “beijoqueiro” antes de ser PR. Refere ainda o papel dos *media* em democracia.
- 3 – 21h15: Publicidade.
- 4 – 21h25: Nacional: Tempestade Félix já se abate sobre o território nacional: as condições vão agravar-se durante o fim de semana.
- 5 – 21h28: Debate: investigador universitário e personalidade da Proteção Civil debatem medidas de prevenção contra intempéries meteorológicas.
- 6 – 21h46: Nacional: o que motivou esta semana as pesquisas dos portugueses na Internet: futebol, Óscares e Festival da Canção; são apresentados gráficos e tabelas, um

“especialista” e o pivot de serviço discorrem sobre as pesquisas na Internet feitas pelos portugueses.

7 – 21h56: Nacional: contaminação de solos na Ilha Terceira nos Açores. A culpa será dos americanos na Base das Lajes; dados de estudos indicam incidência de cancro acima do normal.

8 – 22h05: Nacional: PM Costa elogia PR Marcelo.

9 – 22h06: Nacional: líder do PSD elogia PR Macelo.

10 – 22h07: Debate: dois jornalistas seniores analisam dois anos de Presidência Marcelo.

11 – 22h22: Publicidade.

MAIS FUTEBOL

1 – 22h30: Desporto (futebol): seis “personalidades” da área do futebol, em estúdio, analisam a jornada da I Liga e outras curiosidades futebolísticas do ponto de vista “técnico-tático”. O caso *E-toupeira* é também “analisado”.

2 – 22h47: Publicidade.

3 – 22h48: Desporto (futebol): continuação do assunto anterior.

4 – 23h38: Publicidade.

GOVERNO SOMBRA

1 – 23h50: Três “personalidades” e um pivot analisam a atualidade política nacional.

2 – 24h00: FIM DA OBSERVAÇÃO, CONTINUA PROGRAMA GOVERNO SOMBRA.