



COLEÇÃO
HESPÉRIDES
FILOSOFIA/CULTURA

08

FUTURO INDEFINIDO

Ensaio de Filosofia Política

João Cardoso Rosas

hhuus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

**FUTURO INDEFINIDO:
ENSAIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA**

FUTURO INDEFINIDO

Ensaio de Filosofia Política

João Cardoso Rosas



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

ÍNDICE

7	Prefácio
11	I - A Filosofia Política e o futuro indefinido
29	II - O pluralismo da justiça
43	III - Justiça social e igualdade de oportunidades
59	IV - Liberdade e justiça social
73	V - A justiça na sociedade aberta
87	VI - Democracia e anti-liberalismo
105	VII - Engenharia social e crítica da justiça distributiva
123	VIII - A má consciência da Filosofia Política

PREFÁCIO

ESTE LIVRO COMEÇA POR COLOCAR A QUESTÃO «O QUE É A FILOSOFIA POLÍTICA?». No primeiro capítulo, o leitor poderá constatar que a resposta a essa pergunta denota uma visão em boa parte tributária de pensadores como Karl Popper – assim como de outros *émigrés* da Europa central em Inglaterra – e, sobretudo, de John Rawls, juntamente com muitos dos seus comentadores e continuadores. Por isso mesmo os capítulos subsequentes tratam de conceitos centrais na obra desses autores, como os de justiça, sociedade aberta, igualdade de oportunidades, liberdade, democracia, engenharia social, etc.

Os ensaios aqui oferecidos ao leitor são pois uma porta de entrada para alguns dos temas mais centrais na reflexão filosófica contemporânea sobre a política. No entanto, eles não constituem uma exposição didáctica que vise dar uma panorâmica das contribuições do pensamento contemporâneo para a reflexão sobre esses temas. Os textos apresentados não aspiram a nenhuma exaustividade nem neutralidade teórica – coisa que, de resto, é de duvidosa existência. Pelo contrário, eles patenteiam uma forma particular de fazer Filosofia Política e algumas filiações teóricas específicas, mas também uma descolagem crítica em relação a qualquer paradigma de autoridade e uma consequente assunção de posições próprias.

No cômputo geral, as ideias aqui propostas apontam para a aceitação da «contestabilidade essencial» (na expressão de Gallie) dos conceitos políticos. O trabalho de conceptualização que os pensadores políticos levam a cabo poderá até encontrar plataformas de entendimento mínimo, mas isso não obsta ao desacordo normativo que necessariamente existe a partir do momento em que se procura desenvolver ou especificar as diferentes concepções de um determinado conceito (igualdade de oportunidades, liberdade, sociedade aberta, engenharia social, etc.). Por outras palavras: pode gerar-se algum acordo sobre conceitos básicos e as suas propriedades descritivas fundamentais, mas não sobre as diferentes concepções desses conceitos.

Uma parte da Filosofia Política contemporânea, incluindo os dois autores mais invocados ao longo destas páginas, tende a pensar que o desacordo normativo afecta sobretudo as mundividências ou doutrinas abrangentes dos indivíduos, mas não – ou pelo menos não tanto – as concepções ou princípios básicos de uma sociedade bem ordenada. Na perspectiva sustentada nestes ensaios, porém, o pluralismo é muito mais profundo – *it goes all the way down*, como diria Berlin – e afecta também o trabalho de conceptualização política. No entanto, na nossa interpretação – e este aspecto é da maior importância – o pluralismo não impede a discussão razoável e mesmo a afirmação da superioridade de uma dada interpretação de um conceito em relação a outra, ainda que essa superioridade se inscreva no domínio da «opinião acompanhada de razões» e não no registo do conhecimento certo e inquestionável.^[1]

A maior parte dos ensaios desta colectânea são originais; outros são traduções ou revisões de publicações anteriores. O capítulo I surge aqui pela primeira vez e desenvolve uma comunicação, muito mais breve, apresentada na Universidade Nova de Lisboa, em 2007, num colóquio para o qual fui gentilmente convidado pelo Prof. Diogo Pires Aurélio, assim como uma pequena parte de um relatório de concurso para professor associado na Universidade do Minho. O capítulo II é também original e resultou de uma comunicação, apresentada em inglês, no

¹ Numa obra recentemente publicada e mais panorâmica explicámos isto mesmo a propósito da conceptualização da justiça: v. João Cardoso Rosas, *Concepções da Justiça*, Lisboa, Edições 70, 2011, especialmente o Capítulo I.

colóquio de homenagem a John Rawls, na reitoria da Universidade de Lisboa, em 2003. Agradeço ao Hugo Chelo a tradução deste texto para português. O capítulo III apareceu inicialmente na revista *Diacrítica*, em 2003, e é publicado aqui em versão revista. O capítulo IV é inédito e resultou de uma apresentação oral ao 3.º Encontro Nacional de Professores de Filosofia, na Escola Maria Amália Vaz de Carvalho, em 2005, a convite da então presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Prof.^a Sofia Miguéns. O capítulo V foi apresentado oralmente, em inglês, na Academia das Ciências da República Checa, em Praga, em 2007, no quadro de uma conferência sobre o legado de Popper, sendo aqui publicado pela primeira vez. Agradeço à Marta Nunes da Costa a tradução preliminar desse texto para português. O capítulo VI é também inédito e foi apresentado no Seminário d'Óbidos de 2008, no qual fui convidado do Instituto Português de Relações Internacionais. Uma versão em inglês do capítulo VII foi publicada na *Diacrítica*, em 2004, surgindo aqui pela primeira vez em língua portuguesa. O capítulo VIII, aparecido na mesma revista no longínquo ano de 1992, marca o início de um percurso intelectual que este livro encerra – daí a sua inclusão apenas com pequenas alterações. Agradeço à Catarina Ermida o apoio que me prestou no processamento e revisão dos dois últimos textos.

Não posso terminar sem agradecer também aos membros do Grupo de Teoria Política, do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho. Em poucos anos, eles conseguiram transformar uma periferia geográfica num centro intelectual que atrai cada vez mais investigadores, nacionais e estrangeiros, para cursos, seminários e conferências nos domínios da Ética e da Filosofia Política. O Grupo discutiu em seminário fechado o primeiro capítulo desta obra e estou especialmente grato à Mihaela Mihai que desempenhou nesse dia, com o brilho habitual, o ofício da crítica.

I

A FILOSOFIA POLÍTICA E O FUTURO INDEFINIDO

A PERGUNTA «O QUE É A FILOSOFIA POLÍTICA?», celebrizada por Leo Strauss,^[1] é porventura interessante, mas não necessariamente. Com efeito, há pelo menos uma forma de tornar esta pergunta particularmente desinteressante. Se, ao perguntarmos «O que é a Filosofia Política?», visamos definir aquilo em que a Filosofia Política realmente consiste, distinguindo-a por natureza de outras disciplinas filosóficas, como a Filosofia Moral e a Epistemologia, ou do conjunto das disciplinas que lidam com os fenômenos políticos, como a Sociologia, a Ciência Política empírica, a Economia Política, o Direito, etc., então, nesse caso, a pergunta perde o seu interesse (o que acabou por acontecer com o próprio Strauss e, sobretudo, com os seus continuadores).

Julgo que podemos chamar «essencialista» à interpretação desinteressante da pergunta. De acordo com esta interpretação, a pergunta requer uma definição do *eidōs*, ou da substância, ou da essência, da Filosofia Política. Desta forma, ela é também um exercício de delimitação. Ou seja, uma *démarche* que visa mostrar aquilo em que a verdadeira Filosofia Política consiste e apontar para o facto de outros exercícios intelectuais que têm uma aparência de Filosofia Política,

¹ V. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 [1.ª ed. 1959], Cap. I.

não o serem verdadeiramente, já que não são abrangidos pela essência previamente definida.

A interpretação essencialista da nossa pergunta incorre numa dupla falta. Em primeiro lugar, ela fecha a possibilidade de diálogo entre os diferentes interessados na reflexão sobre as coisas políticas. O objectivo da interpretação essencialista parece ser o de evitar esse diálogo ao imunizar aquilo a que chama «Filosofia Política» face a abordagens alternativas. As abordagens alternativas são então remetidas, na melhor das hipóteses, para o campo da investigação empírica ou não filosófica e, nos casos menos lisonjeiros, para o campo da ideologia, da pura subjectividade, ou do simples erro.

Este aspecto de rebaixamento da alteridade, característico da interpretação essencialista, faz-nos pensar que ela não é intelectualmente séria. Trata-se sobretudo de um exercício de poder simbólico e, em muitos casos, também de poder académico. Isto é, a delimitação de uma propriedade privada intelectual, protegida face a possíveis invasores, e muitas vezes direccionada para a construção de uma carreira académica. Não podemos deixar de notar os efeitos perversos desta atitude. Os problemas da Filosofia Política começam, como diria Rousseau, quando alguém constrói um muro em torno de um qualquer terreno teórico e diz: «Isto é meu» (e encontra pessoas simples que nele acreditam).

Em segundo lugar, a interpretação essencialista parece ser tributária de uma fixação metafísica ou, pelo menos, metodológica, daquilo em que a Filosofia Política consiste. Tratar-se-ia de captar, para além da mudança ou da variedade das Filosofias Políticas ao longo da história, um elemento comum e profundamente definidor daquilo que a Filosofia Política é. Apontar-se-ia assim para a existência de uma *Philosophia Politica Perennis*.

Este aspecto da interpretação essencialista parece-nos profundamente enganador. Como todas as outras disciplinas filosóficas – e não filosóficas – a Filosofia Política não recorta um pedaço da realidade, da sua existência ou essência, para depois o estudar. Como todas as disciplinas, a Filosofia Política é um domínio de convenção, uma etiqueta que colamos, hoje e aqui, a uma série de problemas, métodos e práticas a que se poderia chamar, noutros contextos, Filosofia *tout court*, ou Teologia Política, ou Filosofia Civil, ou Filosofia Moral, ou

Teoria Social, ou Filosofia do Direito, ou Teoria Política, ou História do Pensamento Político, e por aí adiante. Mas tudo isso são questões de palavras e, enquanto tais, pouco ou nada importantes para o esclarecimento daquilo que fazemos quando fazemos Filosofia Política.

Deixemos pois de lado a interpretação essencialista da nossa pergunta inicial e passemos à visão alternativa, ou seja, a uma interpretação descritiva. Neste caso, a Filosofia Política, ou aquilo que tendemos a chamar Filosofia Política pela nossa prática e também devido a necessidades institucionais de etiquetagem disciplinar é, muito simplesmente, aquilo que é designado enquanto tal por uma série de praticantes geralmente, mas não sempre, ligados às tradições intelectuais da Filosofia, das Ciências Sociais e Políticas, da Economia, do Direito, etc. Estes múltiplos praticantes podem filiar-se em correntes diversificadas: o jusnaturalismo, o marxismo, o straussianismo, a análise semântica, a fenomenologia política, o estruturalismo, o pensamento rawlsiano, a história das ideias, a história dos conceitos, e por aí fora.

O problema básico da interpretação descritiva tem a ver com a seguinte questão: como sabemos que todos esses praticantes estão a fazer, de algum modo, a mesma coisa, a que chamamos «Filosofia Política», e não coisas radicalmente diferentes, ou até mesmo incomensuráveis entre si? Para responder a esta pergunta evitando cair em armadilhas essencialistas sugiro que convoquemos duas categorias fundamentais: a de «semelhanças de família» e a de «relevância mútua».

A categoria wittgensteiniana de «semelhanças de família» indica a existência de múltiplas similaridades sobrepostas. Podemos falar dos membros de uma família em termos de parença na cor ou no feitio dos olhos, no temperamento, no tipo de cabelo, na compleição física, nos talentos e em muitas outras coisas. Talvez não atribuamos todas essas características a nenhum deles. Um pode parecer-se com outro de acordo com um aspecto e parecer-se com um terceiro de acordo com um aspecto completamente diferente. Ou seja, as relações entre os diferentes casos são, de um ponto de vista logístico, não-transitivas. Mas todos percebemos, de uma forma mais ou menos remota ou evidente, que os diferentes casos pertencem à mesma família.

Da mesma forma, ainda que abandonemos a ideia de que uma determinada etiqueta, como «Filosofia Política», corresponde a qualquer

coisa objectiva e definível, ainda assim, podemos continuar a falar dela em função das «semelhanças de família». A diversidade de tradições e correntes que associamos à «Filosofia Política» pode ainda ser reconhecida como tendo algumas semelhanças de família. Mesmo quando as diversas correntes são muito diferentes nos seus métodos e conclusões, somos capazes de encontrar algumas preocupações aproximadas, temas repetidos, referências cruzadas, algumas parecências de família, portanto.

Mas há uma segunda categoria que eu gostaria de propor e que talvez possa ser ainda mais abarcante do que a de «semelhanças de família»: trata-se da categoria de «relevância mútua». Neste aspecto, a aproximação entre tradições e correntes não requer nem mesmo o reconhecimento de semelhanças, mas tão só a admissão de que aquilo que os praticantes de um determinado grupo fazem é relevante, nem que seja em termos críticos ou negativos, para aquilo que outros fazem. A relação de relevância mútua entre os praticantes é, mais uma vez, de tipo não-transitivo. O modo como os praticantes de tipo A são relevantes para os praticantes de tipo B pode ser diferente da razão pela qual os praticantes de tipo B são relevantes para os de tipo C.

Em suma, para reconhecermos quando estamos na presença de Filosofia Política, para justificar que possamos dizer «Filosofia Política» na presença de certas práticas, não é desejável nem necessário definir a essência da Filosofia Política. Basta-nos reconhecer semelhanças de família, ou aspectos mutuamente relevantes, entre aquilo que fazem muitos praticantes diferentes, oriundos de tradições intelectuais e de correntes diversificadas.

Adoptada a interpretação descritiva da nossa pergunta inicial, ficamos agora com a impossibilidade prática de fazer aqui uma descrição minimamente aceitável de diferentes formas de fazer Filosofia Política, ou pelo menos daquelas formas que são mais reconhecíveis no mundo contemporâneo. Para uma tal tarefa não bastaria um capítulo e nem mesmo um livro. Seria necessário, pelo menos, uma extensa enciclopédia de Filosofia Política.

Em substituição de uma descrição minimamente exaustiva da Filosofia Política, resta-nos tentar responder na primeira pessoa à pergunta inicial. Ou seja, explicando aquilo que eu próprio faço, ou penso que faço, quando faço Filosofia Política. Nesta medida, não serei

obrigado a descrever muitas das formas existentes de fazer Filosofia Política, mas tão só as que mais me influenciaram e em relação às quais tenho maior dívida intelectual.

A minha formação inicial em Filosofia Política foi feita através da História do Pensamento Político, de Platão a Marx. Esta abordagem era apenas vagamente contextualizadora. Favorecia a leitura directa dos clássicos e uma exegese interna, por vezes complementada com a referência ao conflito de interpretações acerca dos diferentes autores. Apesar das suas naturais limitações, esta abordagem não deixou de ser importante, tanto mais que propiciava um conhecimento técnico que seria sempre importante para qualquer voo mais alto.

O autor que surgia como chave para uma leitura da contemporaneidade era Marx. No âmbito de um certo cato-marxismo predominante na Universidade do Porto nos anos oitenta do século passado, o Marx que me fornecia as chaves de leitura do mundo contemporâneo era especialmente hegeliano e, em última instância, humanista. Tratava-se do Marx da juventude, mas também de toda a imensa literatura marxista em torno das problemáticas contemporâneas da alienação. O problema óbvio desta abordagem era a sua excessiva dependência de uma estrutura conceptual hegeliano-marxista que não era devidamente examinada nos seus fundamentos, mas antes aplicada de um modo totalizante a uma analítica da sociedade hodierna.

Esta era uma forma de fazer Filosofia Política que não me satisfazia pelo seu carácter de «pegar ou largar» teórico. Ou se aceitava as premissas básicas acerca de uma antropologia filosófica muito especulativa – o homem como «ser genérico» – e as categorias analíticas mais relevantes – alienação, reificação, exploração, feiticismo da mercadoria, etc. – ou o edifício ruía de imediato. A minha libertação deste «sono dogmático» dá-se através de outra forma completamente diferente de fazer Filosofia Política – aquela que pode ser encontrada nos pensadores da Europa Central e de Leste que encontraram em Inglaterra a sua pátria de acolhimento: Isaiah Berlin, Friedrich Hayek e, sobretudo, Karl Popper.

Note-se que não há um vínculo doutrinal a unir estes autores e que, mais do que isso, eles não são sequer Filósofos Políticos a tempo inteiro. Berlin é um historiador das ideias, Hayek um economista e Popper um epistemólogo. No entanto, é inegável o contributo de cada

um deles para a Filosofia Política. E, pelo menos na minha perspectiva, eles patenteiam uma forma outra de fazer Filosofia Política, face ao marxismo, ou face à exploração meramente arquivística da História do Pensamento Político.

Estes pensadores não partiam de categorias metafísicas mais ou menos assumidas para fazer uma leitura sistemática e totalizante da sociedade e da política. Eles inquiriam antes sobre noções fundamentais presentes no tecido moral e institucional de algumas sociedades contemporâneas: a liberdade e os seus sentidos, o pluralismo e a sua relação com a liberdade negativa, a relação da liberdade com o mercado, o Estado e a lei, o modo como ela pode ser posta em perigo, as características do pensamento totalitário, a sociedade aberta, a relação entre a reforma política e os dados das Ciências Sociais, e por aí adiante. O que me parecia estar presente nesta forma de fazer Filosofia Política era, para usar palavras de Popper, uma visão parcelar e crítica, em clara oposição ao totalismo e dogmatismo preponderantes no campo marxista.

É claro que uma das grandes vantagens desta forma de fazer Filosofia Política era o facto de ela pôr em cheque, de diversas ângulos, aquilo a que se podia chamar o *acquis* marxista, mostrando a sua congenial oposição face à liberdade e à sociedade aberta e os erros nos quais assentava essa oposição. Isso levar-me-ia a olhar de modo diferente para a tradição liberal do pensamento político, na sua acepção mais lata e variada possível. Ou seja, para autores como John Locke, Benjamin Constant, Adam Smith, Kant, Stuart Mill, etc.

Um aspecto adicional presente no modo de pensar e escrever dos emigrados era um certo estilo que, diante do pretensiosismo conceptual e terminológico do marxismo, constituía uma verdadeira lufada de ar fresco. Estes autores não se refugiavam num estilo torrencial e oracular, como era o caso de muitos marxistas e não só. Pelo contrário, cultivavam uma prosa mais límpida e esclarecedora, embora nem sempre isenta de ambiguidades e de falhas intelectuais graves.

Desde esse momento, formei a convicção que cabe aos filósofos uma espécie de luta sem tréguas contra aquilo que podemos chamar a «má consciência da Filosofia Política». Este conceito requer uma breve explicação.

A crítica do pensamento totalitário, nos seus diversos avatares, operada pelos emigrados chamava a atenção para a necessidade de uma

«hermenêutica da suspeita» em relação a algumas práticas da Filosofia Política. Esta encerra, desde Platão, uma espécie de «pulsão totalitária», traduzida numa repulsa quase instintiva pela sociedade aberta e pela liberdade individual. Ora, muitas das visões contrárias à liberdade e à sociedade aberta podem ser lidas como uma racionalização – no sentido psicológico – das tensões psíquicas inerentes a um sentimento de derrelicção presente nessas sociedades e potenciador da nostalgia pelo «alegado paraíso da sociedade fechada». A Filosofia Política incorre em má consciência na medida em que se coloca ao serviço dessa nostalgia por um pretenso paraíso perdido, em vez de procurar reflectir sobre a realidade social, com a maior lucidez possível^[2].

O modo de fazer Filosofia Política de autores como Berlin, Hayek e Popper tinha, no entanto, grandes limitações. O seu trabalho parecia ter uma vertente mais crítica do que construtiva. Ou seja, eles pareciam muito preocupados – e compreensivelmente, atendendo ao contexto de meados do século XX – com a destruição do suporte intelectual, ou dos diversos suportes intelectuais, dos totalitarismos nazi-fascista e comunista do que com a construção de programas de investigação inovadores e alternativos.

Assim, eu procurei um terceiro – ou quarto, se contarmos com o mero estudo da História das Ideias – modo de fazer Filosofia Política. Não me satisfaziam os programas de cariz sobretudo diacrónico, como os ligados às diversas formas de fazer História do Pensamento Político, mais ou menos contextualistas, na América ou na Europa. No entanto, tinha alguma atracção pelo programa habermasiano, talvez devido à sua sofisticação conceptual e à auto-satisfação intelectual que a acompanha. No entanto, o Habermas que eu lia e conhecia melhor estava ainda demasiado preso às concepções da Teoria Crítica, ou seja, ao marxismo reconstruído da Escola de Frankfurt. O pensamento de Habermas veio a tornar-se mais interessante mais tarde, sobretudo com *Faktizität und Geltung*. Mas, nessa altura, já eu tinha optado por um programa de investigação algo diferente.

O programa de investigação mais consentâneo com o espírito dos emigrados parecia ser o desenvolvido por John Rawls, especialmente a partir da sua obra *Uma Teoria da Justiça*, de 1971. Mas, se pensar os

² Este ponto é revisitado no Capítulo VIII, infra.

emigrados no Portugal nos anos oitenta era uma tarefa pouco reconhecida, pensar com e a partir de Rawls era uma tarefa totalmente solitária. Para se ter uma ideia da miséria da Filosofia Política em Portugal nos anos oitenta, quando eu próprio fiz uma licenciatura em Filosofia e um mestrado em Filosofia Social e Política, basta dizer que o pensamento de John Rawls era então completamente ignorado nas universidades.

Para mim, a obra de Rawls constituiu uma leitura nem sempre agradável ou fácil, mas com a grande vantagem de juntar a sua inserção na História do Pensamento Político com uma visão contemporânea e inovadora. Rawls continuava a reflexão multiseular sobre a sociedade justa, mas fazia-o recorrendo não apenas aos instrumentos conceptuais recolhidos na História da Filosofia Política, mas também aos provenientes da Teoria da Escolha Social, da Teoria Económica, da Teoria da Constituição, etc. Através de uma reflexão extremamente coerente, mas não totalizante, Rawls percorria os temas da liberdade, da sua relação com a igualdade, da justiça económica, da legitimidade do Estado e da desobediência civil, da estabilidade social, etc. Ele também se posicionava criticamente diante de outras abordagens relevantes, mas de carácter teleológico, como o utilitarismo ou o perfeccionismo, de tipo aristotélico ou outro.

Note-se que a obra de Rawls era apenas um elemento de um programa muito mais vasto de renovação da Filosofia Política no mundo de língua inglesa. No mesmo ano da publicação de *Uma Teoria da Justiça* nasce uma revista filosófica cujo projecto se aproxima do modo de fazer Filosofia Política de Rawls. Trata-se de *Philosophy and Public Affairs*. Tanto Rawls como o grupo de filósofos que publica nesta revista têm uma visão que acentua o carácter público da Filosofia Política. Em vez de se refugiar numa qualquer relação dúbia entre um ensino exotérico e outro esotérico, a Filosofia Política deve continuar fiel ao ideal ilustrado do exercício público da razão. Julgo que esta é também a melhor forma de obviar ao que acima designei como a «má consciência da Filosofia Política».

Há uma miríade de outros pensadores que, na esteira de Rawls, podemos inserir no mesmo paradigma da Filosofia Política. Posso mencionar alguns a título de exemplo: Ronald Dworkin, Robert Nozick, Michael Sandel, Michael Walzer, e tantos outros. Como se

pode facilmente constatar através desta breve lista de nomes, as teses substantivas defendidas por estes autores são extremamente variadas e o mesmo se pode dizer das suas filiações na tradição da História do Pensamento Político. No entanto, eles parecem partilhar uma forma de fazer Filosofia Política que, para mim pelo menos, era e é a mais relevante que podemos encontrar no panorama contemporâneo.

Devo referir, muito brevemente, que esta renovada Filosofia Política surgia como alternativa face à redução deste domínio à pura exploração da semântica dos conceitos políticos, tal como era preconizado pela Filosofia Analítica então dominante no mundo anglo-saxónico. Julgo que podemos traçar um paralelo entre o efeito libertador da filosofia rawlsiana – chamemos-lhe assim, para distinguir da filosofia de Rawls – face à análise linguística no mundo anglo-saxónico e o efeito semelhante que ela teve em países como o nosso em relação ao marxismo, incluindo ao próprio marxismo humanista em que eu fui iniciado. Tal como a análise linguística, o marxismo era um *non-starter* para uma Filosofia Política que não queria renunciar à dimensão normativa.

Assim se compreendem as reacções iniciais dessas duas correntes – marxismo e filosofia analítica – ao desafio lançado pela obra de Rawls. Para alguns analíticos, tratava-se de um mero exercício de subjectivismo. Para os marxistas, de mais uma legitimação ideológica da sociedade capitalista. No entanto, também é verdade que a leitura de Rawls foi terapêutica para pelo menos parte destas duas tradições. Muitos dos pensadores analíticos e marxistas transitaram para uma forma rawlsiana de fazer Filosofia Política, ainda que não deixando de recorrer a instrumentos conceptuais das correntes a que estavam anteriormente vinculados.

A partir de agora e até ao final deste capítulo, abandonamos o discurso na primeira pessoa e passamos a caracterizar esquematicamente o modo rawlsiano de fazer Filosofia Política, recorrendo ao próprio Rawls, mas também a outros dos seus intérpretes. Pode-se desde já acentuar que este modo de fazer Filosofia Política se distingue quer da mera arquivística histórica, quer da fuga à normatividade característica de correntes ligadas à análise semântica ou ao marxismo. Além disso, este modo de fazer Filosofia Política está em linha, tanto na intenção como no estilo, com a abordagem crítica dos emigrados, muito especialmente Popper.

Quais são, então, as principais características da Filosofia Política rawlsiana, ou pós-rawlsiana? Podemos considerar sete aspectos distintos, embora relacionados entre si (mas não se veja neste número sete nenhuma referência esotérica).

Um primeiro aspecto é a assunção da continuidade entre a Filosofia Política e a discussão política corrente. Aquela consiste numa versão mais sofisticada, abstracta e informada do tipo de debate político acessível a não filósofos. Mas não existe nenhuma ruptura ou corte epistemológico entre uma e a outra. A Filosofia Política pós-rawlsiana não faz, como fez Althusser em relação ao pensamento marxiano da maturidade, uma reivindicação de cientificidade ou de um qualquer outro estatuto epistémico radicalmente diverso, face à discussão política corrente. Se os debates da Filosofia Política pós-rawlsiana não são acessíveis aos não especialistas, isso deriva da sua complexidade e não de uma qualquer pretensa cientificidade.

O segundo aspecto a enfatizar é a causa imediata do primeiro: a Filosofia Política não reivindica nenhum *insight* especial, nenhum poder de relacionamento directo com o real, ou com o sentido da história, ou com a divindade, ou com qualquer outra instância reveladora. O próprio Rawls considera que a Filosofia Política não goza de nenhuma autoridade especial, derivada do conhecimento que possa atingir.^[3] Este aspecto parece-nos da maior importância já que se trata de romper com uma tradição milenar e da qual alguns ainda hoje se reivindicam. O filósofo político não é equiparável a um guardaião-filósofo capaz de orientar os destinos da *polis* devido a um saber especial e inquestionável. A comparação, de origem platónica, entre o médico que cura os males do corpo humano e o filósofo que cura os males do corpo social deixou de colher, precisamente porque o filósofo não pode reivindicar um conhecimento especial que o habilitaria a gerir a coisa pública como um Filósofo-Rei.

O terceiro aspecto a ter em conta decorre do anterior. Se a Filosofia Política e o filósofo político não têm nenhuma autoridade especial, então a justificação política deve ser endereçada a todos os membros da sociedade. Rawls não deixa também de o referir, em conexão com o

³ Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 2-3.

aspecto anterior. Mas é num dos mais importantes filósofos políticos da actualidade, Jeremy Waldron, que encontramos a melhor formulação desta ideia quando, ao investigar as bases fundacionais do pensamento liberal, ele recorda que a ordem social defendida pelo filósofo deve ser justificada a todos os indivíduos, sem excepção. Todos são destinatários da justificação política, pelo menos em termos ideais. Aqueles que não fossem tidos em conta poderiam, por assim dizer, vetar a ordem política e social existente.^[4]

Ora, uma das formas de articular esta necessidade de justificação endereçada a todos é a ideia de contrato social, tal como a encontramos no próprio Rawls. Um outro neocontratualista, Thomas Scanlon, refere que a motivação fundamental do contratualismo é o «desejo de justificar a nossa acção aos outros de um modo que eles não poderiam razoavelmente rejeitar»^[5], caso tivessem uma motivação semelhante. Por definição, portanto, a perspectiva contratualista considera que a ordem social deve ser justificada no tribunal da razão de cada membro da sociedade.

Mas esta não é, segundo nos parece, a única forma aceitável de justificação política destinada a todos. A maximização da utilidade pode ser vista da mesma forma, na medida em que endereça a satisfação das preferências de todos. Uma teoria baseada em direitos como restrições absolutas (Nozick, por ex.) também pode ser vista como visando proteger os interesses básicos de cada um dos indivíduos, tal como ele próprio os interpreta. Até mesmo a ideia segundo a qual a justificação política assenta nos «entendimentos partilhados» de uma comunidade (como em Walzer) pode ser compreendida como assente na confluência das várias perspectivas individuais. No nosso entender, portanto, o contratualismo não tem o monopólio dos requisitos justificatórios da Filosofia Política pós-rawlsiana.

Em qualquer dos casos, uma justificação política que toma como destinatários todos e cada um dos membros da sociedade não permite a mentira como instrumento do poder. A teoria da «mentira nobre», recorde-se, foi defendida por Platão na *República* (414c) com vista a

⁴ Cf. Jeremy Waldron, *Liberal Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, Cap. 2.

⁵ Thomas Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», in A. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 116.

justificar o domínio dos guardiões sobre a população. Essa é uma forma extrema de excluir alguns – neste caso, a maioria – da justificação política e é, portanto, inaceitável. Ela está nos antípodas do modo de operar da Filosofia Política pós-rawlsiana.

É importante referir este ponto na medida em que algumas escolas da Filosofia Política actual, muito em especial aquela que é protagonizada por alguns epígonos de Strauss, consideram que as verdades da Filosofia Política devem ser escondidas do povo em geral e que, por isso, é necessário vincar a distinção entre o «ensino esotérico», só acessível aos pensadores straussianos, e o «ensino exotérico», acessível a todos. Assim, por exemplo, um pensador straussiano pode ser niilista (no sentido nietzscheniano) em privado, mas um defensor do objectivismo moral em público; pode ser um defensor da democracia em público, mas um simpatizante de governos autocrático ou aristocráticos em privado. Não será necessário explicar que esta visão da Filosofia Política se encontra no limiar da desonestidade intelectual. Ela é, portanto, inaceitável.^[6]

Um quarto aspecto que convém relevar tem a ver com o papel prático que a Filosofia Política desempenha. Rawls enfatiza este ponto, mas ele foi desenvolvido por Charles Larmore.^[7] Segundo Larmore, a Filosofia Política é uma actividade de *problem-solving*, de resolução de problemas (o que é também muito popperiano). Ou seja, o trabalho do filósofo político é despoletado quando surge alguma suspeita sobre a justificação das nossas crenças ético-políticas. Se essas crenças forem vistas como inabaláveis, o espaço para a Filosofia Política é reduzido. A partir do momento em que surge desacordo sobre elas, então está aberto o caminho para o trabalho filosófico. Esse trabalho consiste em alicerçar as crenças ético-políticas em novas bases, ou em bases que poderiam ser, pelo menos idealmente, aceites por todos.

Rawls também descreve este tipo de situação ao criticar Michael Walzer, talvez injustamente, por causa da ideia walzeriana segundo a

.....
⁶ Consideramo-la inaceitável no plano estritamente filosófico. Não necessitamos de entrar aqui em consideração com as sequelas ideológicas do straussianismo no chamado «neoconservadorismo» americano dos anos mais recentes.

⁷ Cf. Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, esp. pp. 55-64.

qual a Filosofia Política consistiria apenas em «desempacotar» (*unpack*) os entendimentos partilhados numa determinada sociedade acerca dos princípios ético-políticos mais relevantes.^[8] Para Rawls, tal como para Larmore, esse é apenas o momento inicial da Filosofia Política. A Filosofia Política é especialmente importante precisamente quando esses entendimentos soçobram e se torna urgente reconstruir o tecido moral da sociedade. O exemplo preferido de Rawls é o da escravatura nos Estados Unidos e o modo como os debates do tempo – muito tipificados na oratória de Lincoln – permitiram questionar com profundidade a permissibilidade moral de sujeitar outro ser humano à escravatura, em função da cor da pele ou de qualquer outro factor.

O quinto aspecto a realçar está intimamente relacionado com o anterior. Assim como é impulsionada por desacordos práticos, a Filosofia Política deve também orientar na prática. Nesse sentido, Rawls invoca a máxima kantiana «Sich im Denken orientieren»^[9]. Ela recorda-nos que a Filosofia permite identificar os fins razoáveis no quadro dos quais é possível uma orientação social colectiva. Tal como os indivíduos, as sociedades necessitam de concepções que articulem a sua história com os seus fins e aspirações. As sociedades também necessitam de compreender-se a si mesmas e saber que modelo querem para si mesmas, e que modelos rejeitam (se, por exemplo, querem ser democracias liberais, ou sociedades hierárquicas não democráticas; se desejam um Estado social, ou se preferem o «sistema de liberdade natural» ou de «laissez-faire», e por aí adiante). A função de orientação prática que a Filosofia Política produz desempenha este papel fundamental.

O sexto aspecto tem também a ver com a relação entre a Filosofia Política e o conjunto da sociedade. A Filosofia Política tem, como

⁸ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 44-46. A eventual injustiça do reparo de Rawls a Walzer advém, no nosso entendimento, do facto de este não deixar de enfatizar a importância da crítica em qualquer sociedade, ainda que considere que essa crítica é sempre interna e nunca externa à própria sociedade. Ver, a este propósito, Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.

⁹ Cf. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, pp. 2 segg.; e John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007, p. 10.

nota Rawls, uma função de reconciliação. Aqui podemos invocar a categoria hegeliana de *Versöhnung*.¹⁰ O trabalho de reconciliação consiste em olhar para as instituições como se elas fossem constituídas racionalmente. Ao fazê-lo, estamos a apreender a racionalidade ínsita às instituições. O exemplo mais referido por Rawls, sobretudo no quadro do seu pensamento da maturidade, depois de meados dos anos oitenta, consiste na necessidade de compreender as instituições do constitucionalismo liberal e o modo como elas produziram o pluralismo de mundividências e de concepções do bem que encontramos nas sociedades livres. Quando há um conjunto de instituições que protegem as liberdades fundamentais, o pluralismo só pode crescer e afirmar-se, desde a esfera da religião à dos estilos de vida. Ora, cabe à Filosofia Política reconciliar-nos com esse facto, por vezes tão difícil de gerir institucionalmente. A Filosofia Política pode perfeitamente compreender a racionalidade e razoabilidade do facto do pluralismo e formular os princípios de justiça adequados para uma sociedade cujas instituições estão associadas ao pluralismo acima referido.

Note-se, a este propósito, que a Filosofia Política, ao procurar reconciliar, deve também evitar ideologizar, ou fornecer reconciliações baseadas numa «falsa consciência» da realidade (no sentido marxiano). No nosso entender, a Filosofia Política tem de fazer, permanentemente, o seu exame de consciência de modo a evitar a produção de discursos encobridores – e não reveladores – da situação social. Mas, se este ponto é importante para quem advoga o papel reconciliador da Filosofia Política, não o é menos para qualquer outra visão sobre este domínio do saber. Qualquer Filosofia Política pode cair em processos de ideologização. São muitas vezes aqueles que, advogando um tipo de filosofia situado acima, ou fora, da política mais facilmente caem nesses processos. Basta pensar no marxismo e no papel que ele desempenhou, especialmente através da sua «concepção materialista da história», para encobrir a repressão e a violência política em larga escala. Ou então no chamado neoliberalismo de autores como Hayek ou Friedman e no papel que ele desempenhou para justificar a mercantilização da sociedade e dos próprios seres humanos, reduzidos a capital social que é possível manipular ou descartar. Mas não nos devemos ater

¹⁰ Ibid.

apenas a estes exemplos. Em Filosofia Política, *ninguém* está ao abrigo de eventuais processos de ideologização.

O sétimo e último aspecto a realçar é o modo como a Filosofia Política perscruta os limites da possibilidade social. Ou seja, o Filósofo Político olha atentamente para o mundo, mas não tem de se contentar com aquilo que vê. O conceito utilizado por Rawls para ir ao encontro deste aspecto é o de «utopia realista»^[11]. A Filosofia deve formular possibilidades, mas é também desejável que essas possibilidades se inscrevam em condições objectivas de modo a serem praticáveis e não meros exercícios de ficção política. Pode-se recordar aqui a distinção, na linha de Thomas Nagel, entre utopia (realista) e utopismo.^[12] Enquanto que o utopismo tende a defender o ideal igualitário sem ter devidamente em conta as motivações individuais, a utopia realista consiste antes na formulação de ideais razoáveis – pelos quais indivíduos razoáveis podem ser motivados – e com alguma inscrição histórica, mas também abertos ao futuro.

Os sete aspectos aqui explanados permitem, assim esperamos, compreender a especificidade de um modo de fazer Filosofia Política que constitui, provavelmente, uma das mais importantes regiões da prática filosófica na actualidade. O número de praticantes deste tipo de Filosofia Política não tem cessado de aumentar, como podem constatar todos aqueles que acompanham quer o panorama editorial, quer a realização de conferências. Se quisermos pensar em autores de relevo nesta área filosófica, teremos de pensar não apenas em Rawls, Nozick, Walzer ou Sandel, mas também em muitos outros: Bruce Ackerman, Brian Barry, Will Kymlicka, Philip Pettit, Charles Beitz, Joshua Cohen, Thomas Pogge, Peter Singer, Jeremy Waldron, Amartya Sen, Martha Nussbaum, Iris Marion Young, Nancy Fraser, Steven Lukes, Jonathan Wolff, Adam Swift, David Miller, Samuel Scheffler, Philippe Van Parijs, John Roemer, Catherine Audard, Monique Canto-Sperber, Salvatore Veca, Maria Xosé Agra, etc. A lista poderia continuar quase indefinidamente. Mas ela serve para sugerir que a caracterização que aqui

¹¹ Especialmente em John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, p. 4.

¹² Cf. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 21-33.

foi feita da «Filosofia Política pós-rawlsiana» não se aplica apenas à obra de Rawls e de mais meia dúzia de autores. Ela constitui antes, na nossa modesta e falível opinião, a vertente mais extensa e proffuca da Filosofia Política actual, embora não a única.

Há outras perspectivas que se reivindicam da Filosofia Política mas poderão recusar todos ou alguns dos aspectos caracterizadores da Filosofia Política pós-rawlsiana. Basta pensar naqueles que podem ainda inscrever-se no paradigma tomista (MacIntyre), ou no paradigma do materialismo histórico (Hardt e Negri?), ou num paradigma lacanianiano (como Žižek), ou num paradigma pós-moderno (pensando em Rorty, por exemplo), ou ainda naqueles paradigmas formados a partir de leituras peculiares da História da Filosofia Política, como são o straussianismo ou a perspectiva dos seguidores de Voegelin.

A Filosofia Política pós-rawlsiana não deve deixar de ter em conta estes contributos e de os incorporar também, tanto mais que há uma série de categorias provenientes de outras vertentes do pensamento político que, depois de devidamente adaptadas, são ou podem ser desenvolvidas num quadro pós-rawlsiano, como é o caso da ideia de bem comum de proveniência aristotélico-tomista, das análises marxistas de exploração do trabalho revisitadas por Roemer, etc. Noutras ocasiões, o pensamento pós-rawlsiano terá de se definir claramente contra estas abordagens alternativas. Mas, do nosso ponto de vista, é essencial manter o espírito de abertura filosófica.

Se quisermos resumir em poucas palavras o essencial da caracterização acima efectuada, podemos dizer que a Filosofia Política é, verdadeiramente, política e social, e não pode deixar de o ser. A Filosofia Política não se coloca acima da política, embora tenha desta uma perspectiva reflectida e desinteressada. A Filosofia Política não reclama para si nenhuma via directa de conexão com a verdade e não pretende exercer uma autoridade derivada desse pretenso conhecimento especial. A Filosofia Política endereça os problemas práticos e as dúvidas morais da sociedade. Ao fazê-lo, procura orientar e reconciliar. Mas procura também definir as bases racionais da esperança numa sociedade melhor. Neste sentido, a Filosofia Política é uma forma de re-flexão sobre as sociedades em que vivemos e sobre o exercício do poder no seio dos Estados que as enquadram – mas voltada para o muito longo prazo. Este último ponto é exposto por Rawls de um modo

especialmente feliz: «o político, dizemos nós, olha para a próxima eleição, o homem de estado para a próxima geração, e a filosofia para o futuro indefinido.»^{13]}

¹³ John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», in John Rawls, *Collected Papers*, Ed. Samuel Freeman, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999. p. 447. Rawls retoma aqui – e acrescenta – uma frase famosa do filósofo e pregador James Freeman Clarke: «The politician thinks of the next election. A statesman, of the next generation.»

II

O PLURALISMO DA JUSTIÇA

O IDEAL DE UM ACORDO MORAL EFECTIVO ESTÁ NO CENTRO DA TEORIA DO LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS. Rawls acredita que, no contexto de um pluralismo de ideias de bem e de mundividências, um acordo moral sobre questões de justiça é absolutamente exigível, tendo em vista a obtenção da estabilidade social. Um outro liberal político, Charles Larmore, manifesta a mesma convicção de forma dramática. Larmore afirma que, se não surgir um acordo sobre um núcleo de moralidade, «o nosso futuro político será de facto aquele «onde exércitos ignorantes se defrontam na noite».”^[1] Por outras palavras: nas nossas sociedades pluralistas, a inexistência de um acordo sobre o essencial da moralidade política é um caminho aberto para a anomia ou mesmo para a violência política.

Pois bem, o problema é o seguinte: que género de acordo moral é plausível numa sociedade pluralista? Iniciamos este ensaio partindo da solução de Rawls para esta questão – em e depois de *Liberalismo Político* – e esboçamos uma concepção alternativa. Começamos por aceitar os argumentos de Rawls para a rejeição de um ideal de consenso estrito. Em

¹ Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 151. Apesar de utilizar uma terminologia distinta, Larmore concorda com Rawls acerca da necessidade de um consenso moral. A expressão aqui usada por Larmore – no original: «where ignorant armies clash by night» – é de Matthew Arnold.

seguida, examinamos a sua proposta de um consenso de sobreposição, de modo a sugerir que ela é irrealista. Subsequentemente, propomos a ideia de um dissenso de sobreposição como forma de captar a realidade do desacordo moral nas sociedades pluralistas. Por fim, sugerimos que, ao contrário de Rawls, a ideia de um *modus vivendi* moral deverá ser o nosso ideal de acordo num contexto de pluralismo.

1. Recusa do consenso estrito

A filosofia política de Rawls é uma forma de teoria-ideal ou, como o autor prefere designá-la, uma «teoria da conformação estrita»^[2]. Em consequência, o objectivo do seu empreendimento filosófico é a definição de uma sociedade bem ordenada. A noção de uma sociedade bem ordenada, tal como é utilizada a partir de *Uma Teoria da Justiça* e até *Liberalismo Político*, implica que «todos aceitem, e saibam que todos aceitam, os mesmos princípios de justiça».^[3] Em *Uma Teoria da Justiça* o acordo sobre os mesmos princípios de justiça é de carácter estrito, isto é, um acordo sobre os mesmos princípios e pelo mesmo conjunto de razões. Todavia, em *Liberalismo Político*, Rawls reconhece que uma sociedade bem ordenada gerará ao longo do tempo uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis (morais, filosóficas e religiosas). Isto acontece porque uma sociedade bem ordenada é uma democracia constitucional que protege o livre uso da razão. Nestas condições, os cidadãos acabarão por defender uma diversidade de doutrinas conflitantes, ainda que razoáveis. Por isso, nem todos os cidadãos numa democracia constitucional serão capazes de invocar o mesmo conjunto de razões em apoio dos princípios de justiça que estruturam a dimensão pública da sociedade.

Muito poderia ser dito acerca do «facto do pluralismo razoável» de doutrinas abrangentes.^[4] Mas restringir-nos-emos a três tópicos de elucidação. Primeiro, uma doutrina abrangente é aquela que articula valores e virtudes num sistema. As doutrinas abrangentes filosóficas,

.....
² John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1.ª publ. 1971], pp. 8-9.

³ John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 35.

⁴ Ver *Ibid.*, pp. 58-61. Para o conceito de «doutrina abrangente» ver *Ibid.*, pp. 13; 175.

religiosas e morais constituem as mundividências das pessoas e tornam inteligíveis os fins e compromissos implicados nas suas concepções de bem ou ideias de vida boa. Segundo, as doutrinas abrangentes são razoáveis na medida em que permitem aos seus seguidores estar dispostos a propor termos equitativos de cooperação aos outros e de os cumprirem. Além disso, a razoabilidade implica a aceitação do desacordo como uma consequência dos «fardos do juízo», tais como a complexidade das provas, a incerteza dos conceitos, etc. (desenvolveremos este ponto mais à frente). Muitas doutrinas abrangentes não são razoáveis, e algumas delas são mesmo ininteligíveis em termos de racionalidade instrumental. Apesar disto, Rawls está apenas interessado no «facto do pluralismo razoável» e não no «facto do pluralismo enquanto tal»^[5]. Terceiro, o reconhecimento de que existe uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis significa que estas doutrinas podem conflitar e ser mesmo incompatíveis. Esta é a razão pela qual o pluralismo dificulta a descoberta e aceitação dos «mesmos princípios de justiça» por parte dos cidadãos de uma sociedade livre.

Um consenso estrito, no enquadramento de um regime constitucional, só poderia ser atingido através do uso do poder estatal. Neste caso, como afirma Rawls, seríamos confrontados com «o facto da opressão»^[6], em oposição ao «facto do pluralismo razoável». Isto quer dizer que, no contexto de uma sociedade livre, um consenso estrito é irrealista ou, como Rawls escreve, «é inconsistente com a realização dos seus próprios princípios [os princípios de uma democracia constitucional] sob as melhores condições previsíveis.»^[7]

2. A ideia de um consenso de sobreposição

A alternativa ao consenso estrito é a ideia de um consenso de sobreposição.^[8] Neste caso, os cidadãos continuarão a aceitar os mesmos princípios de justiça, mas não pelo mesmo conjunto de razões. O

⁵ Ibid., p. 63-4.

⁶ Ibid., p. 37.

⁷ Ibid., p. xvii.

⁸ Para a ideia de um consenso de sobreposição, ver Ibid., Lições I, IV e VI.

centro de um consenso de sobreposição é uma concepção de justiça; os participantes que se sobrepõem são doutrinas abrangentes razoáveis que são distintas e conflituantes. Para cada doutrina há pontos de consenso – respeitantes aos princípios de justiça que ordenam bem a sociedade e às suas razões restritas – e pontos de discórdia – respeitantes a outros valores e procedimentos de justificação específicos de cada doutrina abrangente razoável. Num consenso de sobreposição cada cidadão pode apoiar os valores políticos fundamentais da sociedade pelos seus próprios méritos, mas também a partir do interior da sua própria doutrina abrangente.

Rawls utiliza dois casos exemplares para ilustrar a ideia de um consenso de sobreposição.^[9] Três concepções abrangentes razoáveis distintas fazem parte do primeiro exemplo: uma doutrina religiosa da fé livre (como a de Locke); uma doutrina moral abrangente do liberalismo (como as de Kant ou Mill); uma doutrina parcialmente abrangente que inclui um número extenso e diverso de valores políticos e não-políticos. Noutro local, Rawls prefere um exemplo que inclui uma concepção de Kant, o utilitarismo de Bentham e Sidgwick, e a concepção pluralista e parcialmente abrangente atrás referida. Rawls considera que estas doutrinas que participam no consenso de sobreposição não precisam de se alterar para chegar a um compromisso entre si. Todas elas afirmam uma concepção política de justiça, quer pelos seus próprios méritos, quer a partir das razões que são especificadas ao nível mais profundo de cada uma delas.

Este género de sobreposição entre doutrinas abrangentes apresenta a necessidade de conceber a ideia de justiça como puramente política, e não como abrangente. Uma concepção política de justiça está limitada ao domínio do político.^[10] O domínio político não é uma família, nem uma associação com determinados objectivos, nem uma comunidade. É antes um sistema fechado e completo no sentido em que não é voluntário – Rawls afirma que as pessoas entram nele pelo nascimento e saem dele pela morte – e que «dá espaço a todos os objectivos principais da vida humana»^[11], incluindo o compromisso com os outros, com as

⁹ Ver *Ibid.*, pp.145 ss. e pp. 169 ss.

¹⁰ Para esta questão, ver *Ibid.*, Lição I.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

famílias, associações e comunidades. O político é também o domínio do poder coercivo tendo em vista o cumprimento da lei, do poder estatal e também, numa democracia, o poder dos cidadãos enquanto corpo colectivo. Rawls assinala três características de qualquer concepção de justiça aplicável a este domínio.^[12]

Em primeiro lugar, uma concepção política de justiça é aquela que é desenvolvida para uma democracia constitucional moderna. Tem de especificar as regras fundamentais e o enquadramento institucional – a constituição política e as principais estruturas sociais e económicas – de tal democracia. Isto significa que o objecto de uma concepção política de justiça é, nos termos de Rawls, a «estrutura básica» das nossas sociedades.

Uma segunda característica importante desta concepção é a de que deve ser apresentada como uma «perspectiva independente», isto é, independentemente de qualquer doutrina abrangente filosófica, religiosa e moral que um cidadão pode defender. O valor político da justiça é apresentado como sendo autónomo face a outros valores, embora possa vir a ser conectado com eles através de um consenso de sobreposição de distintas doutrinas abrangentes.

Um terceiro aspecto é o facto de que a concepção política de justiça parte de ideias implícitas na cultura pública das democracias a que se dirige: principalmente, algumas noções de cooperação social e de pessoa, e uma ideia associada de sociedade bem ordenada. Por isso, a justiça política não é concebível sem um horizonte histórico a partir do qual são retirados os materiais para a erigir.

Estas três características limitam a concepção de justiça ao domínio político, iniciando com as ideias fundamentais – que pertencem à cultura pública – e terminando com uma concepção independente cujo objecto é a estrutura básica.

Para Rawls, a concepção política da justiça tem de ser, genericamente falando, liberal. Isto significa que irá assegurar os direitos individuais fundamentais, atribuindo-lhes uma prioridade especial, e incluirá medidas para conferir aos cidadãos os meios materiais que tornem eficaz o uso desses direitos. Contudo, Rawls sustenta que existem várias formulações possíveis desses direitos, das suas prioridades

¹² Ver *Ibid.*, Lição I, § 2.

relativas e de um mínimo social. Portanto, podem formar-se distintas concepções liberais de justiça confinadas ao domínio do político, isto é, diferentes liberalismos políticos. Rawls salienta este aspecto em escritos publicados posteriormente a *Liberalismo Político*.^[13] Ele considera que o enfoque do consenso de sobreposição inclui “uma família de concepções políticas de justiça liberais”^[14]. Por conseguinte, estas concepções podem ser igualitárias (tal como a sua própria concepção de “justiça como equidade”), mas também não o ser.

3. A ideia de um dissenso de sobreposição

A ideia rawlsiana de um consenso de sobreposição, acima exposta, padece de uma fundamental falta de realismo. Aqui só podemos enumerar os aspectos que mais contribuem para este irrealismo. Primeiro, um acordo sobre os aspectos fundamentais da justiça numa dada sociedade não é um acordo entre doutrinas, mas antes entre os cidadãos que sustentam essas doutrinas. Contudo, Rawls insiste sempre em ilustrar o consenso de sobreposição apenas a partir da posição privilegiada de diferentes perspectivas doutrinárias, e não do ponto de vista dos cidadãos reunidos em defesa de uma concepção pública de justiça.

Segundo, Rawls apresenta o consenso de sobreposição como um acordo entre doutrinas filosóficas, tais como o kantismo, o utilitarismo, etc. Pois bem, este não é o tipo de doutrinas a que adere a maioria dos cidadãos nas democracias constitucionais existentes. As doutrinas que eu esperaria ver abordadas são, por exemplo, o «islamismo progressista», o «catolicismo conservador», a «doutrina oficial da Igreja X», o «humanismo ateu» o «sincretismo New Age», e por aí adiante. Estas são as concepções que os cidadãos comuns professam – ainda que de um modo vago – ao contrário das doutrinas dos filósofos.

.....
¹³ Ver John Rawls, «Introduction to the Paperback Edition», in *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996 e John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited» (1997), agora in *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, Capítulo 26.

¹⁴ Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», in *Collected Papers*, cit., Capítulo 26, p. 580.

Terceiro, não existe apenas um espaço de consenso comum para as distintas doutrinas abrangentes, como aquelas que mencionei atrás. Do facto de que algumas doutrinas abrangentes razoáveis realizem uma sobreposição em relação a certos pontos, não se segue que estas doutrinas formem uma sobreposição em relação a todos os assuntos que dizem respeito à justiça na sociedade. Uma doutrina pode realizar a sobreposição com outra acerca dos direitos civis, mas não acerca do princípio de igualdade equitativa de oportunidades. A primeira doutrina pode sobrepor-se com uma terceira no que diz respeito à igualdade de oportunidades, mas não acerca do imposto sobre o rendimento. E a mesma doutrina pode formar uma sobreposição com uma quarta no que diz respeito à igualdade de oportunidades, mas conflitar com esta mesma acerca de alguns direitos fundamentais (como por exemplo, acerca do direito à vida do embrião, ou sobre a pena de morte). Existem muitas sobreposições e não-sobreposições possíveis entre doutrinas.

Quarto (e o mais importante), num regime constitucional não existe apenas uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, conflitantes e incompatíveis, que se sobrepõem nuns aspectos e divergem noutros; há também uma pluralidade de concepções políticas de justiça razoáveis que conflituam e que são incompatíveis. Rawls acaba por reconhecer este facto nos seus últimos escritos, quando refere a ideia de «uma família de concepções políticas de justiça liberais» enquanto enfoque de um consenso de sobreposição. Contudo, não chega a explorar a razão de ser de tal pluralidade de concepções e não retira as consequências deste «facto do pluralismo da justiça» para a teoria do liberalismo político.^[15]

Jeremy Waldron sugere que a aceitação do «pluralismo da justiça» no último Rawls assenta na ideia de que distintas doutrinas abrangentes tendem a projectar diferentes concepções de justiça (cristãs, islâmicas, etc.). Rawls sabe isto, mas ele acredita que, com o tempo, o elo entre as doutrinas abrangentes e as suas concepções específicas de

¹⁵ Rawls ignorou as objecções importantes levantadas por Jeremy Waldron no que diz respeito ao “pluralismo de justiça”. Ver Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, in *Collected Papers*, cit., p. 583. Sobre o argumento de Waldron, ver Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999, Chapter 7.

justiça será quebrado. Desta forma, as pessoas que sustentam distintas mundividências poderão juntar-se em defesa da mesma concepção política de justiça. Apesar disso, Waldron pensa que existe uma outra explicação, e mais apurada, para o pluralismo de concepções de justiça razoáveis, sempre que a razão humana é livremente utilizada. Esta outra explicação é a influência dos fardos do juízo.^[16]

Relembramos que, de acordo com Rawls, estes fardos explicam o porquê de existirem, numa democracia constitucional, doutrinas abrangentes distintas, conflitantes e, ainda assim, razoáveis. Os fardos do juízo incluem: a complexidade das provas, a dificuldade em determinar o peso de diferentes considerações relevantes, a indefinição de conceitos e a sua sujeição a casos difíceis, a influência da experiência pessoal dos distintos indivíduos na ponderação das provas, a dificuldade em estabelecer prioridades de valores, etc.^[17] Ora, não existe qualquer razão para que estes fardos se apliquem às doutrinas abrangentes e não às próprias concepções de justiça.

A família das concepções de justiça é, de facto, uma grande família. Esta é a razão pela qual, na nossa opinião, o método de evitamento das doutrinas abrangentes não resolve o problema da falta de realismo detectada por Rawls na sua primeira versão de consenso moral (estrito). Devido ao «pluralismo da justiça», a ideia de um consenso de sobreposição é tão irrealista como a ideia de um consenso estrito. Se o último é abandonado, também o primeiro deve sê-lo.

Se aquilo que acabámos de afirmar está correcto, dever-se-ia aceitar a ideia de um dissenso de sobreposição – em vez da ideia de consenso de sobreposição – como a melhor exposição descritiva do desacordo no que diz respeito, quer às doutrinas abrangentes razoáveis, quer às próprias concepções de justiça. Este dissenso de sobreposição possui duas características principais. A *primeira* é a inexistência de um ponto único de consenso. Cada doutrina defendida por um amplo grupo de cidadãos sobrepõe-se com outra(s), mas não com todas as doutrinas relevantes na sociedade. A *segunda* característica de um dissenso de sobreposição é sugerida pelo «facto do pluralismo razoável das

.....
¹⁶ Para estes dois modelos de explicação, ver Waldron, *Law and Disagreement*, cit, pp. 149 ss.

¹⁷ Sobre isto, ver Rawls, *Political Liberalism*, cit., 54-58.

concepções de justiça». Existem muitas concepções de justiça conflitantes e decididamente incompatíveis: de esquerda e de direita; individualistas e comunitaristas; liberais e socialistas; conservadoras e progressistas. Este pluralismo da justiça não pode ser reduzido ao pluralismo de doutrinas abrangentes. Apesar de algumas doutrinas poderem realizar a sobreposição nalguns aspectos de uma dada concepção de justiça, o pluralismo destas concepções é independente das doutrinas abrangentes em geral.

4. Um *modus vivendi* moral

Logo que a ideia de consenso de sobreposição é substituída pela ideia de um dissenso de sobreposição, como a melhor descrição do pluralismo nas democracias constitucionais, o ideal de acordo moral tem de ser abandonado. O acordo – profundo ou superficial, ténue ou denso – já não é plausível. Por outras palavras: a falta de realismo do consenso de sobreposição acaba por descredibilizá-lo enquanto ideia moral.

Quando nos afastamos do acordo, de qualquer tipo de acordo, o resultado parece ser o conflito social latente. Esta é a imagem de um *modus vivendi*, que pode conduzir a uma situação na qual «exércitos ignorantes se defrontam na noite». Tal como sugerimos no início deste artigo, Rawls é menos dramático do que Larmore, mas também explicita os aspectos negativos de um *modus vivendi*, por contraste com um consenso de sobreposição: este é moral e estável, enquanto que o primeiro não é nem uma coisa nem a outra.^[18]

Rawls salienta o facto de que a ideia de um consenso de sobreposição é uma ideia moral porque o objecto e os fundamentos do consenso são morais. A peculiaridade do consenso de sobreposição – enquanto oposto ao consenso estrito – reside no facto destes fundamentos poderem ser de diversos géneros e, ainda assim, convergirem no apoio à mesma concepção de justiça e aos mesmos juízos políticos. Em consequência, a estabilidade pode ser atingida pelas razões certas, isto é, razões de índole moral. Um consenso de sobreposição é estável porque conduz a um apoio dos mesmos valores políticos, pelos seus méritos

¹⁸ Ibid., pp. 147-149.

intrínsecos. Este apoio não está sujeito às mudanças na distribuição de poder. Mesmo que haja mudanças profundas na sociedade, a ponto de uma doutrina abrangente se tornar dominante, ainda assim o apoio à concepção de justiça mantém-se.

Um *modus vivendi* é diferente. Rawls invoca a situação de um tratado entre dois Estados soberanos como exemplo de um *modus vivendi*. Neste caso, o objecto do acordo não é moral, mas antes um «ponto de equilíbrio» que torna prejudicial a quebra do acordo por uma das partes. Além disso, os fundamentos de um *modus vivendi* não são morais. Como num tratado internacional, cada parte tenta promover os seus próprios interesses, que podem incluir a boa fama no respeito pelos tratados. A adesão ao acordo depende apenas da convergência de interesses e não tem fundamentos independentes.

Em consonância com a descrição anterior, um *modus vivendi* pode apenas conduzir a uma falsa estabilidade. Já que o acordo não é gerado por razões morais, ele está permanentemente sujeito às mudanças de poder. Quando a situação muda, pode ser mais vantajoso para algumas partes seguir um caminho diferente. O apoio aos termos do acordo nunca está assegurado, pois as mudanças na distribuição de poder são comuns.

A intenção geral que subjaz a esta distinção entre consenso de sobreposição e *modus vivendi* é o destaque conferido por Rawls a um acordo sobre a mesma moralidade política nas democracias liberais. Se tal acordo não existe, o melhor que pode ser obtido é um *modus vivendi* e, como resultado, estas sociedades serão intrinsecamente instáveis.

Rawls está certo ao defender que os termos do acordo na sociedade necessitam de uma base moral. Por isso ele se opõe à ideia de um *modus vivendi* puramente prudencial, bem conhecido na Filosofia Política, de Thomas Hobbes a David Gauthier. Este ramo da Filosofia Política defende que os termos do acordo são exequíveis porque podem ser derivados da racionalidade (não da razoabilidade) instrumental e inspirada pelo interesse próprio. O problema desta estratégia, tal como os liberais políticos apontam, está em que é difícil entender como é que os agentes movidos pelo interesse na procura da maximização do seu próprio bem irão convergir em termos comuns de acordo – que podem ser temporariamente vantajosos – quando estes termos de acordo deixarem de maximizar o seu bem individual. Nesta ocasião,

é manifestamente mais racional tirar proveito dos outros do que cooperar com eles. Assim, os agentes movidos pelo interesse próprio não se podem tornar de facto «maximizadores restringidos», para usar a expressão de Gauthier.^[19]

Rawls também está certo quando considera que uma simples lógica de facção culmina em algo parecido com um estado de guerra de todos contra todos. Quando as sociedades precisam de decidir sobre os seus assuntos públicos e sobre a necessidade de instituições que façam escolhas num contexto de desacordo, o conflito pode, de facto, despontar. Assim, a pura lógica de facção tem de ser restringida e são necessárias razões morais para a restringir.

Contudo, Rawls está errado ao considerar que a inexistência de um consenso moral sobre os princípios de justiça conduz necessariamente a um puro *modus vivendi*, ou ainda a um confronto violento. Um consenso moral real, seja ele estrito ou de sobreposição, é impraticável devido ao pluralismo de doutrinas abrangentes e de concepções de justiça. Todavia, pensamos que um *modus vivendi* não precisa de ser amoral. Existe algo mais entre o acordo moral e o *modus vivendi*. Designamo-lo como «*modus vivendi* moral» e consideramo-lo exequível e desejável. Apesar de incluir, juntamente com diferentes doutrinas e concepções, um ideal de responsabilidade, um *modus vivendi* moral não exige um acordo moral. Podemos aceitar a ideia de um dissenso de sobreposição e acrescentar que este dissenso é uma boa base para a estabilidade social na medida em que ela é entendida como um *modus vivendi* moral.

Passaremos agora a esboçar o quadro de um *modus vivendi* moral. Numa sociedade pluralista, os cidadãos sustentam as suas doutrinas abrangentes e concepções de justiça conflitantes e incompatíveis com plena convicção. Contudo, as perspectivas desses cidadãos devem ainda ser acompanhadas por considerações consequentialistas sobre a relação entre perspectivas distintas. Este é um exercício de responsabilidade, no sentido utilizado por Weber^[20]: nenhuma concepção de justiça e de bem sustentada pelos cidadãos pode ser cega em relação

¹⁹ Ver David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986, passim.

²⁰ Ver Max Weber, “The Profession and Vocation of Politics”, in *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 309-369.

às suas consequências. Todavia, as considerações consequencialistas não necessitam de ser traduzidas num conteúdo moral específico. O exercício da responsabilidade que acompanha a perspectiva de cada cidadão pode implicar apenas a aceitação de limitações institucionais a essas perspectivas.

Essa responsabilidade tem de estar incrustada nos arranjos institucionais que arbitram de diferentes formas entre convicções conflitantes de justiça. Este género de arranjo institucional assemelha-se a um árbitro ao qual *todo* o princípio ou política tem de ser submetido. Ao contrário das instituições da sociedade justa, as instituições de arbitragem são puramente processuais. Elas definem procedimentos, mas o seu bom funcionamento não está dependente dos resultados a que eles conduzem. Não existe um critério independente para a avaliação desses resultados. Se os resultados são o produto de procedimentos definidos, eles são sempre aceitáveis do ponto de vista do cidadão responsável. É óbvio que alguns podem querer ainda rejeitá-los a partir de um ponto de vista de convicção. Até onde podem eles levar essa rejeição não é um assunto teórico, mas prático.

Por vezes, alguns serão levados a rejeitar os próprios procedimentos institucionais porque os valores políticos que defendem estão a ser colocados em risco por uma facção vencedora extremista ou fundamentalista. Nessas alturas, a responsabilidade tem de ser adiada e tem de se dizer «nada mais posso fazer, é aqui que paro.»^[21] e nenhum árbitro me levará a aceitar o inaceitável. Mas é desejável que estas situações não ocorram frequentemente e, acima de tudo, que elas não conduzam a um simples abandono das instituições puramente processuais onde a responsabilidade está incorporada.

As instituições nas quais a responsabilidade está incorporada são as de uma democracia processual.^[22] Elas incluem as instituições de consulta pública que permitem uma discussão aberta sobre todos os assuntos relevantes. Além disso, incluem os mecanismos de sufrágio

²¹ Ibid., p. 367. Esta frase é atribuída por Weber a Lutero.

²² Para uma exposição de arranjos institucionais de arbitragem no seio do pluralismo, v. Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989 e Stuart Hampshire, *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

que permitem a tomada de decisão democrática num contexto de desacordo moral e político: referendos, eleição universal de representantes, votação de leis por assembleias constituintes e legislativas. Através destes mecanismos de sufrágio, os cidadãos têm a sua voz.

A melhor forma dos cidadãos se exprimirem pode ser através de partidos políticos que apoiem as principais perspectivas políticas em confronto. Contudo, os cidadãos podem de igual modo expressar as suas concepções quando votam para eleger representantes e, de modo mais directo, quando participam num referendo. Os mecanismos de sufrágio podem seguir métodos proporcionais ou maioritários, as maiorias podem ser simples ou qualificadas, e por aí adiante. Existem várias possibilidades. Porém, a questão fundamental é a da aceitação de algumas destas instituições de modo a permitir que cada um lute pelas suas convicções, ao mesmo tempo que reconhece, responsabilmente, a existência de um pluralismo razoável amplo e profundo de doutrinas abrangentes, mas também de concepções de justiça.

III

JUSTIÇA SOCIAL E IGUALDADE DE OPORTUNIDADES

1.

O TEMA CENTRAL DESTES ENSAIO É A IGUALDADE DE OPORTUNIDADES. No entanto, gostaríamos de começar por realçar que o tema da igualdade de oportunidades faz parte do que usualmente designamos por *justiça social*. Esta clarificação é importante na medida em que a justiça com o adjectivo *social* pode e deve ser distinguida da justiça diferentemente adjectivada.

Em primeiro lugar, a justiça social não é igual àquela modalidade da justiça particular que se designa, em linguagem aristotélica, por justiça *rectificativa* (ou correctiva). Quando, num contrato privado, um dos contratantes viola alguma das cláusulas, a justiça rectificativa consiste em restabelecer a igualdade. Esta justiça rectificativa é aritmética e de soma nula; daí a sua severidade.

Em segundo lugar, a justiça social não é equivalente à noção de justiça *retributiva*. Em vez de restaurar a igualdade anteriormente existente entre as partes, a concepção moderna de retribuição visa prevenir novas infracções a essa igualdade. Por isso, não necessita de repor exactamente a situação anterior e pode ser menos severa para com o prevaricador do que a justiça rectificativa. Nestas duas modalidades de rectificação e de retribuição, a justiça é uma virtude particular que se aplica aos indivíduos e às condutas individuais.

Em terceiro lugar, a justiça *distributiva*, de novo na tradição aristotélica, não é idêntica à justiça social e é também particular e individual. Este tipo de justiça aplica-se às acções particulares e consiste em dar a cada um segundo uma proporção diferente, usualmente dependente do mérito. Esta justiça é de carácter geométrico, na medida em que usa proporções diferenciadas: igualdade para os iguais, desigualdade para os desiguais.

Se a noção de justiça *social* pode ter um carácter distributivo, ele não advém de acções particulares que atribuem prémios de acordo com o mérito individual ou qualquer outro critério pré-definido. É certo que a justiça social é também distributiva, no sentido em que diz respeito ao que cabe a cada um. Mas o que cabe a cada um depende da própria estrutura social e não directamente da acção de algum agente particular sobre pessoas singulares. A ideia de justiça social avalia a estrutura social no seu conjunto e não o que resulta de acções individualizadas. Não se trata de uma forma de justiça particular e individual.

Mas não basta afirmar o carácter geral e colectivo da justiça social; é também necessário vincar o seu aspecto institucional, mais característico do uso contemporâneo – desde o século XIX – deste termo. A justiça social aplica-se a instituições económicas e sociais. Estas instituições são formadas por conjuntos de regras – geralmente leis positivas – e pelas acções enquadradas por essas regras. Exemplos deste enquadramento institucional que a ideia de justiça social avalia são os direitos reais e as leis fiscais, ou os sistemas de educação e de saúde assegurados pelo Estado.

Assim, ao falarmos de justiça social estamos a pensar numa justiça que diz respeito à sociedade no seu conjunto – a cada sociedade humana – e tem como objecto as instituições socioeconómicas de enquadramento dessa sociedade como as acima mencionadas. Essas instituições têm, em geral, uma tradução de carácter legal. John Rawls considera que estas instituições fazem parte da «estrutura básica da sociedade»^[1]. É esta estrutura que determina, em

¹ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1.ª ed. 1971], pp. 7-11 e John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, pp. 10-12.

larga medida, o que cabe a cada um na vida em sociedade. Ela é determinante no conjunto de benefícios e encargos resultantes da cooperação entre todos.

Em suma: a justiça social como aqui a entendemos tem um carácter distributivo, mas indirecto. A determinação do que é justo em termos gerais e colectivos reflecte-se ao nível dos direitos e deveres dos indivíduos. Mas o que nos interessa em primeira instância é determinar um conjunto de instituições justas. Nomeadamente, aquelas instituições que realizam um dos princípios de que a justiça social se tem ocupado: o da igualdade de oportunidades.

2.

A ideia de igualdade de oportunidades é uma das mais glosadas de entre o conjunto de ideias que o conceito de justiça social aglutina. A popularidade da ideia estende-se da filosofia política ao discurso político corrente. A este último nível, não será fácil encontrar hoje em dia quem negue a relevância da igualdade de oportunidades e quem não apregoe a urgência da sua concretização prática. A ideia de igualdade de oportunidades surge como um *ersatz* da própria justiça social porque se afigura menos exigente ou menos utópica do que esta. Porém, sabemos que o discurso corrente encobre sempre mais do que mostra. A filosofia cabe esclarecer o que, de outro modo, permanece no âmbito daquela ambiguidade conveniente que permite, simultaneamente, a libertação do poder encantatório das palavras e a sua absoluta inocuidade praxica.

A nossa sugestão é que dividamos o conceito de igualdade de oportunidades em quatro concepções diferentes:

- (a) Igualdade de oportunidades em sentido formal (ou concepção F);
- (b) Igualdade equitativa de oportunidades (ou concepção E);
- (c) Real igualdade de oportunidades (ou concepção R);
- (d) Igualdade de oportunidades perfeita (ou concepção P).

Distinções aproximadas são frequentes na Filosofia Política, ainda que possam surgir sob diferentes designações e nem sempre

devidamente sistematizadas. Passamos agora a caracterizar cada uma destas concepções, para assentar ideias.^[2]

A concepção de igualdade de oportunidades em sentido formal corresponde à ideia de «carreiras abertas às competências». Este é um princípio de não discriminação que interdita o estabelecimento de barreiras legais ao acesso às diferentes funções e posições por parte da generalidade dos cidadãos, numa determinada sociedade política. Uma das infracções a este princípio de não discriminação é a que está associada à origem social dos indivíduos. Nas sociedades do *Ancien Régime*, a regra era a existência dessas barreiras legais discriminatórias. Neste sentido, a ideia de «carreiras abertas às competências» pode ser historicamente situada na revolução francesa e, de um modo mais geral, nas revoluções liberais que inauguram a idade contemporânea. No entanto, a igualdade de oportunidades em sentido formal continua por realizar sempre que outras barreiras legais discriminatórias são mantidas ou erguidas nas sociedades actuais, mais comumente em função do fenótipo racial, da religião, do sexo ou do género.

Note-se que a concepção F deve ser considerada de carácter formal na medida em que visa apenas eliminar barreiras de ordem legal e é, portanto, incompatível com uma sociedade de ordens ou castas, ou com um regime de *apartheid* racial, ou com a discriminação oficial das mulheres, ou com um sistema legal homofóbico. No entanto, esta concepção F é perfeitamente compatível com a existência de grandes assimetrias sociais dependentes da diversidade do meio familiar e circundante, mais ou menos motivador do desenvolvimento dos talentos e competências de base dos diferentes indivíduos, masculinos ou femininos, com características fenotípicas mais ou menos reconhecidas, de origens sociais mais ou menos favorecidas.

Passemos agora à segunda concepção: a da igualdade equitativa de oportunidades. Esta concepção critica a insuficiência da ideia de «carreiras abertas às competências» porque ela não garante as mesmas oportunidades para indivíduos com as mesmas capacidades mas pertencendo a grupos sociais mais desfavorecidos e, nessa medida,

.....
² A caracterização que se segue é parcialmente tributária do pensamento de Rawls, ainda que este trabalhe explicitamente apenas as duas primeiras concepções, F e E. Voltaremos a este ponto mais à frente, ainda na secção 2.

sem as condições materiais necessárias para o desenvolvimento das suas capacidades. De acordo com a concepção E, o aspecto meramente formal da concepção F deve ser complementado pela garantia de certas condições materiais para indivíduos desfavorecidos pela lotaria social, isto é, em virtude da família e do estrato social no seio do qual nasceram e cresceram.

Assim, a concepção E obriga à imposição de condições estruturais – isto é, instituições de carácter social – que não podem ser realizadas pela simples existência de um mercado livre sem barreiras legais discriminatórias. A mais importante dessas condições estruturais ou instituições parece ser a existência de um sistema educativo traçado para mitigar a influência das contingências sociais – ou da contingência dos pontos de partida sociais – nas oportunidades de acesso às diferentes posições e funções. A nossa tradição, herdada da experiência francesa, tem sido a da existência de um sistema público de educação em todos os graus de ensino. Mas não é este o único meio para atingir o mesmo desiderato. A igualdade equitativa de oportunidades poderia também ser favorecida por um sistema privado subsidiado por fundos públicos. Uma outra possibilidade ainda seria um sistema de *vouchers* – ou cheques-educação – que permitisse a cada indivíduo candidatar-se às instituições educativas, públicas ou privadas, da sua preferência.

Sendo de fundamental importância, o sistema educativo não é a única condição estrutural para a garantia de oportunidades equitativas. Outros aspectos são com certeza de grande relevância, como é o caso de um sistema de saúde capaz de dispensar cuidados básicos a todos. No entanto, é também possível considerar que a existência deste tipo de sistemas assegurados pelo Estado não é condição suficiente ou mesmo a mais adequada para garantir uma igualdade de oportunidades equitativa e não meramente formal. É por isso necessário considerar outra concepção de igualdade de oportunidades.

O que caracteriza a concepção de real igualdade de oportunidades e a afasta das duas concepções anteriores é o seu maior pendor igualitário. Nesta óptica, as duas concepções anteriores são insuficientes e devem ser complementadas por um esquema distributivo da riqueza e dos rendimentos, inscrito na estrutura social. Este esquema é posto em operação pelo que se chama, na teoria das finanças públicas, a função de distribuição que realiza a tributação e os necessários ajustamentos dos

direitos reais. Uma modalidade possível deste esquema é a atribuição de um suplemento de rendimento – e não apenas isenção – aos escalões mais desfavorecidos. Chama-se a isto um imposto negativo sobre os rendimentos. Mas há toda uma série de mecanismos de subsídio aos menos favorecidos que nos são razoavelmente familiares no quadro do Estado social.

Menos conhecido, é um conjunto de propostas recentes que podem ser agrupadas na categoria, dificilmente traduzível, de *stakeholding*.^[3] Segundo estas propostas, devemos colocar directamente nas mãos dos indivíduos os recursos necessários à criação de mais oportunidades, de acordo com as capacidades e motivações de cada um. Estas propostas são, portanto, mais responsabilizadoras dos indivíduos e menos assistenciais. Assim, por exemplo Philippe Van Parijs propõe um rendimento básico e incondicional para todos, auferido em prestações regulares ao longo da vida^[4] e, mais recentemente, Bruce Ackerman propõe uma herança social de cidadania depositada pelo Estado no momento do nascimento e resgatável pelos cidadãos aos 21 anos, precisamente na idade em que mais se necessita de um impulso inicial na vida.^[5] Estes e outros mecanismos de *stakeholding* podem ajudar a superar a concepção de igualdade equitativa de oportunidades no sentido de uma igualdade

³ V. Bruce Ackerman, «Em Defesa de uma Herança Social de Cidadania», in João Cardoso Rosas (org.), *Ideias e Políticas para o Nosso Tempo*, Braga, Universidade do Minho, 2004, pp. 25-39 e Bruce Ackerman e Ann Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1999.

⁴ Para Van Parijs, «*A basic income*, in other words, is an income paid by the government to each full member of society (1) even if she is not willing to work, (2) irrespective of her being rich or poor, (3) whoever she lives with, and (4) no matter which part of the country she lives in.» Cf. Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 35.

⁵ Segundo Ackerman, «Quando um jovem americano atinge a maturidade, devia reclamar uma herança de 80.000 dólares como parte dos direitos de cidadania que adquiriu à nascença. Esta herança deveria ser financiada anualmente com um imposto sobre a riqueza equivalente a 2% sobre cada indivíduo cuja riqueza ultrapasse 230.000 dólares. A ligação entre a detenção da riqueza e o direito a esta herança social de cidadania expressa uma responsabilidade social fundamental. Cada americano tem como obrigação contribuir para um início justo de todos.» Cf. Bruce Ackerman, «Em Defesa de uma Herança Social de Cidadania», in João Cardoso Rosas (org.), *Ideias e Políticas para o Nosso Tempo*, Braga, Universidade do Minho, 2004, p. 26.

real, ao mesmo tempo que libertam os indivíduos da intromissão do Estado nas suas liberdades e escolhas de vida.

A razão básica para a preferência pela concepção R deriva da vontade de corrigir as desvantagens individuais derivadas da lotaria natural. Como vimos acima, a igualdade equitativa de oportunidades procura corrigir as desvantagens derivadas da lotaria social, mas nada faz para corrigir as desvantagens naturais. Porque os indivíduos são desigualmente dotados e as suas diferentes capacidades e motivações são desigualmente recompensadas pelo mercado, a igualdade equitativa de oportunidades é compatível com grandes desigualdades de rendimento e de riqueza. Ora, essas desigualdades materiais geram desigualdades quanto às escolhas de vida disponíveis para cada indivíduo. No jogo social, os indivíduos menos dotados terão menos oportunidades de vida, a menos que a igualdade de oportunidades seja real e não simplesmente equitativa.⁶

Por fim, cumpre-nos distinguir a igualdade de oportunidades perfeita das três concepções anteriores. A razão pela qual uma igualdade de oportunidades real não é perfeita é a existência da família. Tanto os dados sociológicos disponíveis como a observação empírica demonstram que o ambiente familiar é determinante no desenvolvimento de motivações e talentos potenciais. Aliás, a importância da família como reduto quase intransponível de desigualdade ao nível das motivações e desenvolvimento de talentos fora já notada por Platão quando acrescenta, à comunidade de bens entre os guardiões da Cidade Perfeita, também a comunidade de mulheres e crianças. Assim, só a abolição da família pode fazer a diferença entre a concepção R e a concepção P.

*

Até aqui, não fizemos mais do que distinguir analiticamente quatro concepções de igualdade de oportunidades. No entanto, nada foi dito

⁶ Uma questão suplementar é a dos indivíduos com deficiências físicas e mentais graves. Para estes, uma concepção R poderá prever formas de discriminação positiva para minorar – sem nunca anular – as desvantagens de partida. Mas estes são casos especiais e que levantam questões complexas, muito tratadas no âmbito das teorias do «igualitarismo da sorte» (*luck egalitarianism*). Não as abordaremos aqui.

sobre as razões morais para preferirmos qualquer uma delas. Para tal, recorreremos agora mais directamente ao trabalho de Rawls.^[7] Um dos objectivos principais de Rawls sempre foi o de ultrapassar o intuicionismo e ser capaz de ordenar as pretensões individuais quanto aos benefícios e encargos resultantes da cooperação social mediante princípios devidamente justificados e aplicáveis à estrutura básica da sociedade. Assim, a teoria rawlsiana tem a virtude de estabelecer claramente uma hierarquia de preferências entre as concepções apresentadas. Para Rawls, a concepção P é impraticável e também indesejável, a concepção R é superior à concepção E e esta é superior à concepção F. Vejamos porquê.

A grande dificuldade de F consiste, segundo Rawls, na incapacidade para corrigir contingências sociais e naturais que são moralmente arbitrárias. *Esta arbitrariedade é a grande intuição moral que subjaz ao argumento rawlsiano.* Se as desvantagens sociais e as desvantagens naturais são moralmente arbitrárias, os indivíduos não podem ser moralmente responsabilizados por elas e, se assim é, uma estrutura básica justa deve minimizar a influência dessas contingências naquilo que cabe a cada um como resultado da cooperação entre todos.^[8]

Ora, a concepção F recusa a criação de mecanismos de correcção das lotarias social e natural. Ainda que seja superior a um qualquer regime legal discriminatório, é certamente inferior, de um ponto de vista moral, às concepções que procuram mitigar os factores arbitrários. Para Rawls, não há qualquer argumento moral para que as contingências que colocam alguns numa posição particularmente desfavorável sejam aceites como um destino. Uma ordem social justa

⁷ Ver, em particular, John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1.ª publ. 1971], Caps. II e V e John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Ed. by Erin Kelly, Cambridge, Mas., The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, Partes II e IV.

⁸ Talvez seja útil distinguir dois argumentos centrais na teoria da justiça de Rawls. O primeiro é o argumento de construção dos próprios princípios da justiça. Ele tem como base a intuição moral a que nos referimos neste parágrafo. O segundo argumento é o da posição original. Este é um argumento de escolha que permite confrontar os princípios da justiça já formulados e em ordem lexical com outras concepções, como é o caso do princípio de utilidade. Frequentemente, os comentários a Rawls incidem excessivamente no segundo argumento e negligenciam o primeiro. Aqui, incidiremos apenas no primeiro e só muito de raspão nos referiremos ao segundo, na secção 3.

deve compensar os infortúnios pelos quais os indivíduos não são moralmente responsáveis.

Assim, a concepção E parece ser superior a F. A igualdade equitativa de oportunidades mitiga a influência de contingências sociais. Ao permitir, por exemplo, o acesso efectivo à educação, torna possível que os menos desfavorecidos socialmente possam aceder às funções e posições a que acedem com maior facilidade os mais favorecidos, desde que igualmente dotados e motivados.

Sendo superior a F, porém, a concepção E fica a meio caminho de um argumento moralmente consequente. Se as contingências naturais – a saúde física e psíquica, a inteligência e a perseverança, a energia e a motivação, as habilidades e os talentos naturais, etc. – são tão moralmente arbitrárias como as contingências sociais, por que não corrigir as enormes diferenças de rendimento que essas contingências geram? Parece não ter sentido corrigir as contingências sociais e não corrigir as contingências naturais (ou vice-versa). A concepção mais favorecida por Rawls é a que percorre o caminho até ao fim, ou seja, a concepção R.

Mas Rawls não recorre à designação de «real igualdade de oportunidades». Na teoria rawlsiana, a preferência por R é patenteadada pela adopção do chamado «princípio da diferença». Segundo este princípio, «As desigualdades económicas e sociais devem ser para o maior benefício dos mais desfavorecidos.»⁹ Isto significa que se admite desigualdades nas posições e funções ocupadas, mas também que o sistema de incentivos que essas desigualdades estabelecem só é moralmente aceitável na medida em que beneficia especialmente os menos favorecidos. Por outras palavras: as expectativas materiais dos membros mais favorecidos da sociedade só são moralmente aceitáveis quando fazem parte de um sistema institucional que maximiza as expectativas dos menos favorecidos. Ainda por outras palavras: a estrutura básica da sociedade só deve garantir as perspectivas de vida dos que estão materialmente melhor quando essa garantia permite beneficiar os que estão materialmente pior.

⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1st ed. 1971], p. 83, por exemplo.

Na teoria de Rawls, a preferência pela concepção que designámos por R é pois estabelecida pela adopção da concepção E, devidamente complementada pelo «princípio da diferença». Ao permitir um mínimo social muito elevado – embora não fixo¹⁰ – o «princípio da diferença» complementa a correcção da lotaria social contemplada em E com a correcção da lotaria natural. Numa sociedade rawlsiana, o «princípio da diferença» faz todo o trabalho que é necessário para transformar a igualdade equitativa de oportunidades numa igualdade real.

Por fim, Rawls considera que uma igualdade de oportunidades perfeita não é facilmente realizável. A sua realização prática só seria viável mediante um regime ditatorial ou totalitário que intentasse a supressão das escolhas individuais na formação e manutenção da família. Assim, a concepção P é afastada, na medida em que colidiria com as liberdades fundamentais dos indivíduos. Em suma, a concepção P é, em condições normais, inatingível e, em condições anormais, indesejável.

3.

Ao avaliar – na segunda parte da secção 2. – as quatro concepções anteriormente dilucidadas, limitámo-nos a exprimir a opinião de Rawls. De seguida, passaremos a esquematizar o nosso próprio ponto de vista.

A concepção E é a mais defendida no discurso político corrente, pelo menos nas poucas vezes em que esse discurso aspira ao sentido. A concepção E pode ser vista como correspondendo àquilo a que se chamou, na Europa do pós-guerra, o consenso social-democrata no qual convergiram até recentemente, em Portugal como noutros países, as forças políticas menos radicais e de vocação governativa.

Ora, do nosso ponto de vista, a concepção E é a menos defensável de todas. Ou seja, de um ponto de vista moral, tanto F como R são superiores. O próprio Rawls admite a inerente «instabilidade» da

¹⁰ Um mínimo social fixo e mais fácil de quantificar teria de adoptar outro princípio, como por exemplo o das necessidades básicas. Porém, este princípio conduziria a um mínimo social muito menos elevado do que aquele a que conduz o princípio da diferença.

concepção da igualdade equitativa de oportunidades.^[11] Mas isso não basta. Mais do que instável, ela é simplesmente incoerente.

A concepção E distingue, sem justificar, duas coisas que são moralmente idênticas: os acasos sociais e os acasos naturais. Ora, não há qualquer razão para corrigir a lotaria social sem corrigir a lotaria natural, tal como não haveria razão para corrigir a última sem corrigir a primeira.^[12] Se tomarmos a sério a intuição moral fundamental do próprio Rawls, as concepções F e R são as mais estáveis e as únicas coerentes.

A partir de agora, procuraremos convencer o leitor – obviamente sem qualquer sucesso previsível – de que estas duas concepções, claramente contrastantes, têm algum peso moral (embora não o mesmo peso moral). A ideia básica é a seguinte: sendo moralmente arbitrarias tanto a lotaria social como a lotaria natural, tanto podemos mitigar as duas como não mitigar nenhuma. O que é moralmente arbitrário pode ser corrigido, ou pode não o ser, precisamente porque é moralmente arbitrário. Em ambos os casos, estamos a tratar os indivíduos com igual consideração e respeito.

Este argumento pode ser apresentado sob a forma de uma pequena experiência mental. Esta experiência é contrafactual mas não apriorística. Diferentemente do constructo neocontratualista da «posição original» – que serve para seleccionar princípios de justiça de entre uma lista de alternativas previamente dada – a experiência aqui proposta serve para explicitar porque razão uma tal selecção não é possível.

O ponto de partida é aquilo a que se pode chamar «*plateau* igualitário»^[13]. Imaginemos que todos concordamos que uma qualquer

¹¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1st ed. 1971], p. 74.

¹² Ao interpretar o segundo princípio da justiça, Rawls considera esta possibilidade, i.e., a existência de uma concepção de justiça que aceita uma igualdade de oportunidades em sentido formal, complementada pelo princípio da diferença. Esta concepção, que ele designa por «aristocracia natural» convida assim a uma correcção da lotaria natural – operada pelo princípio da diferença – sem qualquer correcção da lotaria social, uma vez que, num sistema aristocrático, a igualdade de oportunidades nunca seria equitativa. Esta concepção de justiça obedece à divisa «noblesse oblige». Podemos considerar que tal concepção é algo bizarra. Porém, ela não é mais – nem menos – incoerente do que a concepção E.

¹³ A ideia é desenvolvida por Dworkin, nomeadamente em Ronald Dworkin, «Liberalism», in Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 113-143. Para este autor, o *plateau* igualitário é a ideia de que todos devem

ideia de igualdade deve estar presente na definição das oportunidades propiciadas aos indivíduos pela estrutura social. Pode-se tratar da igualdade social, mas também e apenas da igualdade das liberdades básicas, ou ainda de um respeito igual por todos, nas suas diferenças. Estando todos reunidos no mesmo *plateau*, não estamos sob nenhum «véu de ignorância» e somos dotados de boa vontade. Isto é, somos não apenas partes racionais mas também seres humanos razoáveis. Ser razoável significa ter a vontade de chegar a um entendimento sobre os termos de cooperação com os outros. Acresce que, neste caso, presumimos em todos os outros a mesma disposição. O acordo a que almejamos diz respeito à interpretação correcta do conceito de igualdade de oportunidades.

O problema decisional que afecta os indivíduos razoáveis acima descritos – aquilo que nós podemos ser, no nosso melhor – é explicável por aquilo a que o próprio Rawls chama os «fardos do juízo», ou «fardos da razão». Eles incluem a complexidade das provas, a dificuldade em determinar o peso relativo de tipos diferentes de considerações, o carácter vago dos conceitos e a sua sujeição a casos difíceis, a dificuldade em seleccionar valores e estabelecer prioridades e, *last but not least*, a influência da experiência pessoal de cada um na avaliação das provas e no pesar dos diferentes valores.^[14]

Os «fardos do juízo» não são apenas circunstâncias fortuitas e passageiras que possam ser ultrapassadas numa qualquer situação mais favorável. Eles são algo de estrutural e permanente. Uma vez admitidos, devemos retirar daí as necessárias consequências para os diferentes exercícios da razão humana e, em particular, para aqueles exercícios que implicam juízos de valor.

.....
ser tratados com igual consideração e respeito. Este conceito não implica qualquer igualitarismo estrito e abarca um grande número de teorias contemporâneas. Mas este conceito genérico poderá mesmo captar o cerne do conjunto da filosofia política do nosso tempo. Segundo Kymlicka, «The idea of an egalitarian plateau for political argument is potentially (...) able to accommodate both the diversity and unity of contemporary political philosophy.» Cf. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 5.

¹⁴ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 54-58 e John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, pp. 35-37.

Se, para Rawls, os «fardos do juízo» conduzem a um desacordo razoável sobre as concepções do mundo e da vida ou, como ele prefere dizer, as «doutrinas abrangentes» adoptadas por indivíduos e grupos, parece-nos evidente que esses ónus se aplicam também à conceptualização dos princípios da justiça social, como é o caso do conceito de igualdade de oportunidades. Fica assim indicada a razão central pela qual, partindo do mesmo *plateau* igualitário, seres humanos racionais e razoáveis dificilmente chegarão a um acordo sobre a melhor concepção de igualdade de oportunidades de entre uma lista – no nosso caso, formada por duas alíneas, F e R – de concepções coerentes e consistentes.

Mas avancemos um pouco na justificação moral de F e de R. Para F, o valor da igualdade assenta na não discriminação. Tratar todos e cada um com igual consideração e respeito significa não discriminar ninguém no acesso a carreiras e funções. Para a concepção R, pelo contrário, o valor da igualdade assenta na garantia estrutural do maior número possível de oportunidades – tanto no acesso a carreiras e funções como na possibilidade de escolhas de vida – para todos os indivíduos. Tratar todos e cada um com igual consideração e respeito significa compensar os que têm um ponto de partida mais desfavorecido.

A concepção F é talvez mais apelativa para uma visão individualista da sociedade do que para uma visão comunitarista ou, por outras palavras, só é apelativa para a comunidade na medida em que o é para o indivíduo. Este pode reconhecer a diversidade dos pontos de partida individuais – aliás, não o fazer seria cegueira – mas não a considera problemática. Prefere aceitar o risco e gosta desse risco.

Já a concepção R parece mais apelativa para uma visão da sociedade mais comunitarista e menos individualista ou, por outras palavras, é mais apelativa para aquilo que os indivíduos querem fazer enquanto membros cooperantes da comunidade. Neste caso, os indivíduos têm maior aversão ao risco – tal como as partes na «posição original» de Rawls – e estão particularmente preocupadas com os mais desfavorecidos pela sorte.

Os adeptos da concepção R prefeririam viver numa sociedade de tipo rawlsiano, ou numa ordem social equivalente, na qual a igualdade de oportunidades estruturalmente assegurado não ferisse o seu sentido moral e contribuísse para o respeito próprio de todos e de

cada um numa relação de reciprocidade. Por outro lado, os adeptos da concepção F sentir-se-iam constrangidos numa sociedade assim ordenada. Pensariam talvez que não lhes competiria contribuir com os seus impostos para alterar a situação económica de outros e, sobretudo, que não gostariam que a sua própria situação fosse melhorada à custa de outrem. Essa possibilidade ofenderia o seu sentido moral e diminuiria o seu respeito próprio.^[15]

Em conclusão: o que a nossa experiência mental procura mostrar é que existe um significativo apelo moral em ambas as concepções F e R e não, como Rawls pretende, apenas numa delas. Mas o nosso argumento não é um exercício de pura negatividade. Se, por um lado, ele exclui à partida a concepção E, por outro lado afirma o peso moral das concepções F e R.

Por fim, o nosso argumento aponta para uma concepção falibílica da conceptualização da justiça social em geral e da igualdade de oportunidades em particular. Mas falibilismo não implica relativismo. Mais: o facto de que ambas as concepções F e R têm peso moral não implica que tenham *igual* peso moral. Porém, o nosso argumento basta para estabelecer que não é possível a vitória de uma concepção sobre a outra sem o recurso a um balanço de razões não necessariamente partilhável. Ainda que as duas concepções em apreço tenham um desigual peso moral, não existe forma de o estabelecer objectivamente e com toda a certeza.^[16]

¹⁵ Um adepto de F preferiria a utopia libertária de Nozick, tal como apresentada em Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, apesar da possibilidade de, nessa sociedade de grandes desigualdades económicas, se poder vir a encontrar numa situação particularmente desfavorecida. Caricaturando um pouco, podemos dizer que um adepto de F, enquanto individualista e amante do risco, consideraria uma sociedade R terrivelmente aborrecida, para além de moralmente incorrecta. Por isso, estaria pronto para trocar uma vida confortável na Dinamarca por uma vida insegura na Califórnia, ou até mesmo no Nevada.

¹⁶ Consideramos que a concepção R é superior à concepção F porque aceitamos a intuição fundamental de Rawls segundo a qual os indivíduos não devem ser socialmente penalizados por factores moralmente arbitrários. Mas o argumento neste ensaio centra-se mais na pluralidade das interpretações da igualdade de oportunidades do que nas razões que nos devem levar a preferir R em relação a outras concepções.

Mas que não se fique agarrado à nostalgia do tempo recente em que a Filosofia Moral aspirava ainda a certezas *sub specie aeternitatis*.^[17] É agora tempo de a Filosofia abandonar a insistência no consenso racional e dar maior atenção à pluralidade das nossas concepções morais, mesmo quando devidamente ponderadas. O dissenso sobre a igualdade de oportunidades – ou sobre qualquer outro aspecto de uma concepção de justiça social – não pode ser sempre resolvido por meios filosóficos. É necessário recorrer também aos mecanismos de decisão política como aqueles que caracterizam as nossas democracias constitucionais (eleições, referendos, parlamentos). Esses mecanismos permitem decidir por meios pacíficos aquilo que às vezes a Filosofia Moral, por si só, não pode e não deve decidir.

¹⁷ Apesar do título modesto da obra fundamental de Rawls – *Uma Teoria da Justiça* e não «A Teoria da Justiça» – o autor podia aí escrever: «to see our place in society from the perspective of this [original] position is to see it *sub specie aeternitatis*: it is to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view. The perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of a transcendent being; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world.» Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1st ed. 1971], p. 587.

IV

LIBERDADE E JUSTIÇA SOCIAL

OS CONCEITOS DE «LIBERDADE» E «JUSTIÇA SOCIAL» SURGEM, frequentemente, amalgamados. Assim, ouvimos muitos dizer que não há liberdade sem justiça social, como se a ausência da última implicasse necessariamente a nulidade da primeira. Isto poderá ser, em alguns contextos, empiricamente verdadeiro e disso devemos tirar as devidas ilações empíricas. Mas não é sempre nem necessariamente assim. De um ponto de vista conceptual, temos todas as vantagens em traçar uma distinção clara entre liberdade e justiça social. Diz Isaiah Berlin que «Tudo é aquilo que é: liberdade é liberdade, liberdade não é igualdade nem justiça nem cultura, nem é felicidade humana ou uma consciência tranquila.»^[1] Parafrazeando Berlin, pode também dizer-se que justiça social é justiça social, justiça social não é liberdade, nem igualdade, nem cultura, nem é felicidade ou boa consciência.

Porém, se não devemos amalgamar os conceitos, também convém que não os dissociemos em absoluto. Para alguns, a justiça social é não apenas diferente, mas o verdadeiro antónimo da liberdade. É neste sentido que podemos compreender os conhecidos ataques de F. Hayek contra a própria ideia de justiça social ou distributiva, ao ponto de a

¹ Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» (1958), in Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. by Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 172.

considerar não apenas uma «miragem» mas também «o caminho para a servidão». Concordando com as palavras de Berlin acima transcritas, discordamos da visão apontada por Hayek. Por isso, não deixaremos de estabelecer conexões conceptuais e valorativas entre liberdade e justiça social. Quanto a estes dois conceitos, o nosso mote é o seguinte: devemos distingui-los para evitar um erro e devemos relacioná-los para evitar outro.

1. Liberdade e liberdades

O conceito ético-político de liberdade é tradicionalmente tratado de um modo dualista. Neste sentido, a referência mais importante é o pensamento de Benjamin Constant e o texto da sua conferência sobre *A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*. A primeira, a liberdade dos antigos, implica a participação activa e constante no exercício do poder político. Trata-se, neste sentido, de uma liberdade republicana, associada a uma democracia directa. Segundo Constant, esta liberdade dos antigos

consistia num exercício colectivo, mas directo, de diversas facetas da soberania no seu todo, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz ou sobre a conclusão de tratados de aliança com países estrangeiros, em votar as leis, em proceder a julgamentos, em examinar as contas, os actos, a gestão dos magistrados, em fazê-los comparecer perante todo o povo, em acusá-los, em condená-los ou absolvê-los.^[2]

A liberdade assim entendida, ou seja, como o privilégio da participação directa e contínua nas diversas facetas da *res publica*, não implica – antes pelo contrário – qualquer emancipação do indivíduo em relação à comunidade. Para Constant, os antigos afirmavam a liberdade como participação, ao mesmo tempo que aceitavam a completa submissão do indivíduo ao colectivo. O indivíduo não podia escolher a sua religião,

² Benjamin Constant, *A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*, Coimbra, Edições Tenacitas, 2001 [trad. port. de António Araújo do texto da conferência de 1819], p. 6.

nem exprimir livremente a sua opinião nem, muitas vezes, escolher a sua actividade. Soberano na coisa pública, o indivíduo era pois escravo na esfera privada.

Por outro lado, a liberdade dos modernos é de carácter liberal e pode ser associada à democracia representativa. A liberdade moderna implica a definição de uma esfera privada de inviolabilidade individual em relação ao Estado e à própria comunidade. Segundo Constant, a liberdade dos modernos

É o direito de cada qual ser sujeito apenas às leis, de não poder ser detido, encarcerado, ou condenado à morte, nem ser maltratado de qualquer forma por efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É o direito de cada qual exprimir a sua opinião, escolher e exercer a sua actividade, dispor da sua propriedade, mesmo de abusar dela; de ir e vir sem necessidade de uma autorização ou sem necessidade de indicar os motivos das suas deslocações. É o direito de cada qual se reunir com outros indivíduos para tratar de interesses comuns, para professar o culto que deseja ou simplesmente para passar os dias e as horas da maneira mais adequada às suas inclinações ou fantasias.^[3]

A liberdade assim entendida, ou seja, enquanto gozo da independência privada, está associada à relevância dos direitos do cidadão enquanto liberdades civis. Os direitos ou liberdades de carácter político – como votar e ser eleito – são também importantes no quadro da concepção moderna. Mas o seu exercício é opcional e não definidor, pelo menos *prima facie*, do próprio conceito de liberdade.

A liberdade dos modernos é o grande tema dos pensadores liberais do século XIX, como John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville. Mas é-nos impossível explorar aqui o seu pensamento. Aliás, o nosso objectivo é insistir no carácter dualista do entendimento mais difundido do conceito de liberdade e esse intento remete sobretudo para o já citado Isaiah Berlin e para a sua famosa distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa.^[4] Esta última corresponde precisamente à liberdade dos modernos. No sentido de Berlin, a liberdade negativa

³ Ibid., pp. 5-6.

⁴ Para uma edição que reúne os textos mais relevantes, v. Isaiah Berlin, *Liberty*, cit.

implica «não interferência». Ela implica, para o indivíduo que a frui, uma não obstrução por parte dos outros indivíduos ou por parte do colectivo. Se queremos inquirir sobre a nossa liberdade negativa, devemos pois perguntar: até que ponto podem os outros interferir comigo?

Mas Berlin distingue ainda outro tipo de liberdade, a liberdade positiva, que engloba a ideia de liberdade dos antigos de Constant mas que a alarga de modo a abarcar outras visões características da modernidade. O conceito de liberdade positiva, portanto, é tão moderno como o de liberdade negativa. Para Berlin, liberdade positiva é a que consiste na possibilidade de ser autónomo ou de se governar a si mesmo. Neste sentido, a liberdade não é simples «não interferência», mas antes autodeterminação. Se queremos inquirir sobre a liberdade no sentido positivo, devemos pois perguntar: quem nos governa?

Podemos dividir uma parte importante do pensamento político contemporâneo, partindo de Berlin, entre aqueles que privilegiam a liberdade negativa, geralmente chamados liberais, e os que procuram relevar a liberdade positiva, numa perspectiva mais comumente chamada republicana (por vezes também associada ao comunitarismo). Mas é claro que os liberais existem em muitas versões e o liberalismo igualitário de um Rawls, como veremos mais abaixo, não pode ser confundido com o libertarismo de um Hayek, por exemplo, que tem uma visão estritamente negativa da liberdade, explicitamente entendida como ausência de interferências externas *e intencionais* (e este autor, por sua vez, terá de ser claramente distinguido dos «libertaristas de esquerda», como Hillel Steiner). Ainda que consideremos que a liberdade consiste, basicamente, na «não interferência», como é comum entre os liberais, o problema consiste em saber o que conta como interferência (Apenas obstáculos criados por outros? Todos os obstáculos externos? Também aqueles que são internos, ou foram interiorizados, pelo agente da acção?...).

Da mesma forma, as visões mais republicanas da liberdade positiva são múltiplas (Quentin Skinner; Philip Pettit)^[5]. Mas todas

⁵ Sobre a diversidade dos republicanismos contemporâneos ver, por exemplo, Roberto Merrill e Vincent Bourdeau, «Republicanism», in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*, Coimbra, Almedina, 2008, Cap. V.

elas enfatizam a importância da participação política, da auto-determinação dos cidadãos e da responsabilização diante destes por parte daqueles que ocupam o poder. Isto não significa que os republicanos não atribuam importância à liberdade negativa, mas tão só que estão também preocupados com a sua dimensão mais positiva – e menos receosos dos seus efeitos perversos por parte do poder das maiorias do que os liberais. A tendência republicana será pois para conjugar a liberdade negativa e a liberdade positiva, não para prescindir de uma delas.

No entanto, no discurso comum e mais ideológico sobre a liberdade, existe uma tendência acrescida para radicalizar o dualismo conceptual. Assim, distingue-se usualmente entre «liberdade de» e «liberdade para». A primeira corresponderia à noção berliniana de liberdade negativa. Em termos históricos, coincidiria com a liberdade dos modernos de Constant. Em termos ideológicos, seria característica do liberalismo económico e do neoliberalismo.

A concepção de «liberdade para» pode então ser oposta à de «liberdade de». Aquela corresponderia à noção berliniana de liberdade positiva e, pelo menos parcialmente, à liberdade dos antigos de Constant. Em termos ideológicos, a «liberdade para» corresponderia a uma visão republicana e socialista da liberdade. Para esta, o Estado não deveria limitar-se a garantir a protecção da inviolabilidade pessoal e deveria esforçar-se por proporcionar também as condições materiais para o efectivo exercício das liberdades civis.

Na nossa opinião, esta visão dualista da liberdade, sobretudo nas versões mais essencialistas e menos qualificadas, que opõem liberdade negativa ou «liberdade de» à liberdade positiva ou «liberdade para», presta-se mais à confusão do que ao esclarecimento. Aquilo que parece estar em jogo no dualismo da liberdade não é propriamente o conceito de liberdade, mas o diferente valor que atribuímos às diversas liberdades. Podemos atribuir mais valor às liberdades civis do que às políticas, ou a estas mais do que àquelas, por exemplo. Mas não há verdadeiramente dois conceitos de liberdade, um com sinal + e outro com sinal -, consoante as preferências de quem define o conceito.

Coube ao filósofo do direito Gerald MacCallum, num artigo já antigo e hoje em dia um pouco esquecido, intitulado «Liberdade negativa e positiva», o mérito de chamar a atenção para o carácter artificial das

distinções dualistas no conceito de liberdade.^[6] Segundo MacCallum, só existe um conceito de liberdade. Em todas as suas acepções, esta é uma e a mesma relação triádica. A liberdade contém sempre três elementos, sejam quais forem as liberdades específicas em causa. Explicitemos esta ideia, de elevada relevância analítica.

Enquanto relação triádica, diz MacCallum, a liberdade diz sempre respeito aos seguintes elementos: o agente ou agentes; os constrangimentos ou obstáculos àquilo que ele pode fazer; e aquilo que ele pode fazer. Assim, a liberdade corresponde sempre a «alguma coisa (um agente ou agentes), de alguma coisa, para fazer, ou não fazer, tornar-se ou não tornar-se, alguma coisa»^[7]. Formalizando um pouco, obtemos a seguinte proposição: «x é (ou não é) livre de y para fazer (ou não fazer, tornar-se ou não tornar-se) z»^[8], em que x é o agente, y os obstáculos ou interferências que limitam o agente e z as suas acções ou circunstâncias. Estes três aspectos estão sempre presentes quando falamos – com rigor – de liberdade, ainda que algum deles possa por vezes estar escondido e só possa ser encontrado no contexto do debate.

Assim, por exemplo, as liberdades de participação política, aparentemente positivas, implicam determinadas acções do agente (z), mas também a ausência de obstáculos em relação a essas acções (y). As liberdades de pensamento e expressão, aparentemente negativas, implicam a inexistência de certos obstáculos (y), mas também determinadas acções ou circunstâncias a atingir (z). A liberdade positiva para prosseguir determinado projecto de vida, para alguma forma de auto-realização, também não pode ser dissociada de factores y e z. O mesmo ocorre com, por exemplo, a liberdade negativa de ter e praticar uma religião.

Liberdade é sempre negativa e positiva, é sempre de alguma coisa (o y da definição triádica) e para alguma coisa (o z da mesma definição). O que não impede, como é óbvio, que existam várias

⁶ Cf. Gerald C. MacCallum, Jr., «Negative and Positive Freedom», in Idem, *Legislative Intent and Other Essays on Law, Politics, and Morality*, Ed. by Marcus G. Singer and Rex Martin, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993, Cap. 5.

⁷ Ibid., p. 87.

⁸ Ibid.

concepções de liberdade e que estas enfatizem ou dêem maior valor a este ou aquele tipo de liberdades, a esta ou aquela liberdade em particular. Mas elas serão sempre concepções do mesmo conceito de liberdade. Essas concepções serão mais ou menos liberais, mais ou menos republicanas. Devidamente interpretadas, as dicotomias do discurso comum sobre a liberdade ou as de autores como Berlin ou Constant devem ser lidas como tentativas não para isolar diferentes conceitos de liberdade mas como tomadas de posição em relação à importância relativa das várias liberdades. É esse diferente peso valorativo atribuído às liberdades que conduz à diferenciação das concepções de liberdade.

Aquilo que o conceito triádico aconselha é que, mais do que «a liberdade», procuremos pensar as liberdades particulares e o seu peso relativo. Assim, pelo menos em termos ético-políticos, é talvez mais importante falar de liberdades, no plural, do que de liberdade, no singular. É isso que faz, por exemplo, John Rawls na sua teoria da justiça como equidade (que cobre tanto a liberdade como a justiça social). O primeiro princípio da justiça como equidade enuncia que «Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas, compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos.»^[9] A liberdade é pois traduzida pelo esquema de liberdades que pertence à tradição do constitucionalismo moderno, incluindo as liberdades de pensamento e expressão, a liberdade de reunião, o direito à integridade pessoal, o direito a um julgamento justo e ao *habeas corpus*, o direito à propriedade privada, ou ainda as liberdades políticas, como as de votar e ser eleito, etc. Para Rawls, este mesmo elenco de liberdades pode ser atingido em termos empíricos, generalizando a partir da tradição do constitucionalismo moderno, mas também em termos dedutivos, quando pensamos nas liberdades que são necessárias a cada indivíduo ou cidadão para que possa realizar o seu plano de vida, em função da sua própria concepção do bem.

⁹ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Ed. by Erin Kelly, Cambridge, Mas., The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 42 (trad. nossa). Preferimos citar aqui esta versão mais recente, em vez de *A Theory of Justice*, de 1971.

2. Elementos do conceito de justiça social

Não sendo Rawls particularmente inovador no tratamento da questão da liberdade, ele interessa-nos agora para assentar ideias quanto ao conceito de justiça social. O conceito de justiça social pode também ser diferenciado das diferentes concepções de justiça social: igualitária, libertária, etc. O conceito de justiça em geral é definido pela necessidade em encontrar uma divisão adequada dos benefícios e encargos que resultam da vida em sociedade. Segundo este conceito, não devem existir distinções arbitrárias na divisão desses benefícios e encargos. Casos semelhantes devem pois ser tratados de modo igual; casos diferentes devem ser tratados de modo diferente. Mas se pensamos especificamente o conceito de justiça com o adjectivo *social*, então é melhor ter em conta os dois aspectos que intuitivamente associamos ao conceito e que encontramos também no segundo princípio da justiça de Rawls: a ideia de igualdade de oportunidades e a ideia de distribuição dos rendimentos e da riqueza. Assim apresentadas, porém, estas ideias não têm um conteúdo determinado. Ao dar-lhes um conteúdo substantivo explícito, estaremos a encaminhar-nos para alguma concepção particular de justiça. Mas vamos por partes.

O que pode significar a ideia de igualdade de oportunidades? Rawls admite duas possibilidades (tratámos do assunto com mais pormenor no capítulo anterior). A primeira é o princípio de «carreiras abertas às competências». Este é o princípio que prosperou com a revolução francesa e as restantes revoluções liberais. No Antigo Regime, o acesso às diferentes carreiras estava condicionado pelo nascimento. Assim, um juiz deveria ser filho de juiz. Abrir as carreiras às competências significa abolir este tipo de barreiras legais discriminatórias. Iniciado com o liberalismo, este é um processo longo. Apenas para o usar o mesmo exemplo, recorde-se que, no Estado Novo, as mulheres estavam impossibilitadas de aceder à magistratura judicial. A igualdade de oportunidades entendida como «carreiras abertas às competências» equivale pois a um princípio de não discriminação perante a lei. Note-se que essa «não discriminação» é particularmente importante para os indivíduos historicamente discriminados: os mais pobres, em primeiro lugar, mas também as mulheres, as minorias raciais, os homossexuais, etc.

A segunda interpretação da ideia de igualdade de oportunidades pode ser designada por «igualdade equitativa de oportunidades». Este princípio engloba o primeiro, mas considera-o insuficiente. Com efeito, a não discriminação no acesso às diferentes carreiras não basta para garantir que aqueles que nascem numa posição inicialmente desfavorável possam *efectivamente* aceder às diferentes funções e posições disponíveis. Apesar de não serem legalmente discriminados, os nascidos em condições sociais desfavoráveis têm maior dificuldade em aceder *de facto* a essas posições e funções. Se, por exemplo, partirmos do princípio de que os empregos melhor remunerados ou com maior peso simbólico são os mais apetecíveis e se formos comparar duas populações distintas – digamos, os nascidos no Casal Ventoso e os nascidos na Quinta da Marinha –, chegaremos facilmente à conclusão de que o ponto de partida social influencia decisivamente o acesso efectivo às funções e posições mais desejadas. Com efeito, todos os estudos sociológicos apontam para a influência negativa que o perfil socioeconómico baixo da família e do meio social exerce sobre a possibilidade de acesso às melhores oportunidades.

A igualdade de oportunidades no sentido equitativo exige que seja o Estado a garantir o acesso à educação e ao desenvolvimento cultural dos indivíduos, tornando assim possível que aqueles que não têm os meios para o fazer possam tentar aceder às posições a que almejam. Retomemos o exemplo do juiz. A formação de um magistrado judicial em Portugal é um processo extremamente longo. Exige uma licenciatura em Direito, o curso do Centro de Estudos Judiciários, etc. Se o Estado não financiasse integralmente – ou em grande parte, como realmente faz – este percurso, nunca seria possível aos mais desfavorecidos acederem à função de juiz.

O método desenvolvido em Portugal, de acordo com o modelo francês, para assegurar uma maior igualdade equitativa de oportunidades consistiu na criação de um sistema público de ensino. Mas seria também possível atingir o mesmo desiderato com métodos alternativos: a subsidiação de escolas privadas sujeitas a estritos critérios de qualidade; ou mesmo os cheques-educação que alguns querem introduzir em Portugal. Em qualquer dos casos, cabe sempre ao Estado garantir o acesso à educação como via para uma maior igualdade no acesso às diferentes posições e funções.

Para alguns, a justiça social resume-se à ideia de igualdade de oportunidades, eventualmente no seu sentido mais exigente, ou seja, no sentido de igualdade equitativa e não meramente formal. No entanto – e como dissemos já acima – a ideia de justiça social comporta ainda algum ou alguns princípios de redistribuição do rendimento e da riqueza. Podemos facilmente imaginar uma sociedade na qual uma igualdade de oportunidades equitativa é atingida, mas na qual permanecem grandes disparidades entre ricos e pobres. Como os talentos individuais são diferentemente remunerados pelo mercado e, por outro lado, a boa sorte de uns é por vezes acompanhada pelo azar de outros, uma sociedade equitativa do ponto de vista das oportunidades seria ainda uma sociedade desigual. Será isso um problema?

Para alguns, claramente não é. Assim, a distribuição dos rendimentos e da riqueza deverá ser feita apenas de acordo com as próprias regras do mercado livre, incluindo os direitos de propriedade estabelecidos. Esta é uma visão particular do processo distributivo, que não o isola do processo produtivo. Os haveres, recorda Robert Nozick em *Anarquia, Estado e Utopia*, surgem no mundo já ligadas a pessoas e não como um maná a distribuir posteriormente. Aliás, para Nozick basta uma igualdade de oportunidades entendida como «não discriminação», juntamente com a distribuição de acordo com os processos do mercado.

Uma segunda interpretação da ideia de distribuição justa é mais estrutural e menos histórica do que a de Nozick – e também mais igualitária. Ela procura determinar critérios para uma redistribuição mais justa do que aquela que resulta das transacções livres entre os indivíduos. Os cultores desta segunda interpretação tendem a ver a sociedade como um sistema de cooperação entre iguais e não como uma mera soma de indivíduos. Mas os critérios que podemos encontrar para especificar o processo ou a estrutura das distribuições são vários.

Um deles é o princípio de utilidade, na versão da utilidade marginal decrescente. Segundo este princípio, a distribuição deve ser feita na medida em que a mesma quantidade de algo – por exemplo dinheiro – cria maior utilidade em quem tem menos à partida e essa utilidade decresce naqueles que têm mais. Mas é bom de ver que a razão última

para a distribuição de um ponto de vista utilitarista é o aumento da utilidade geral – isto, do bem-estar agregado – e não uma preocupação com a justiça distributiva em si mesma.

Outro critério para especificar uma estrutura distributiva tendencialmente igualitária é o próprio princípio da diferença de Rawls. Para este, não basta, como para o utilitarismo, maximizar o bem-estar social na sua totalidade. É antes necessário maximizar a situação daqueles que estão em pior situação à partida. Ou seja, a redistribuição deve concentrar-se na classe mais desfavorecida da sociedade, aqueles cujo rendimento médio é igual ou inferior a 60% do rendimento nacional (para usar a definição dos economistas).

Estas diferentes especificações das ideias básicas de igualdade de oportunidades e de distribuição conduzem, portanto, a diferentes concepções de justiça social num sentido substantivo. Mas todas elas podem ser vistas como aplicações de um mesmo conceito de justiça social, tal como podemos partir de um mesmo conceito de liberdade – a definição triádica – para articular as suas diversas concepções.

3. O valor das liberdades

Retomemos o que até agora foi dito. Evitando as perspectivas puramente dicotómicas, a liberdade deve entender-se como a relação estabelecida entre o agente livre, as restrições de que está livre, e aquilo que ele é livre – ou não – de fazer. Este entendimento da liberdade torna-se particularmente útil quando inquirimos sobre liberdades específicas. Na tradição do constitucionalismo moderno, as liberdades incluem os direitos civis e políticos como os acima referidos.

Se a liberdade é liberdade e não é justiça social, convém saber quais são os conteúdos específicos em jogo no conceito de justiça social. Ora, como vimos, este engloba pelo menos dois aspectos: uma especificação da igualdade de oportunidades; e uma perspectiva distributiva de algum tipo. Se queremos aquilatar da justiça – ou injustiça – das sociedades que conhecemos, devemos não apenas saber se as barreiras à igualdade de oportunidades foram removidas, mas também se o modo de distribuição do rendimento e da riqueza está conforme ao ideal de uma sociedade bem ordenada.

No entanto – e uma vez feita a distinção, como anunciámos de início – impõe-se agora reconstruir a relação entre liberdade e justiça social. A categoria que permite estabelecer essa relação é a de «valor da liberdade». Trata-se de uma ideia comum, mas que podemos também encontrar nos debates filosóficos da justiça social (nomeadamente em Rawls^[10]). O valor da liberdade não é a mesma coisa que a liberdade propriamente dita. Enquanto que a liberdade pode ser compreendida como um esquema ou sistema de liberdades civis e políticas, articuladas entre si e igualmente distribuídas por todos, o valor da liberdade surge como algo de independente das liberdades em si mesmas. O valor da liberdade consiste na *capacidade* de um cidadão para prosseguir os seus fins no quadro da estrutura de regras definida pelo sistema de liberdades iguais para todos.

Assim, a liberdade pode ser a mesma para todos, num Estado de direito democrático. Mas isso não significa que o valor da liberdade seja o mesmo para todos. O valor da liberdade tende a ser maior para os que possuem maior poder e riqueza. Por exemplo, todos temos o direito de nos deslocarmos dentro do país ou para fora dele (a menos que restrições específicas tenham sido estabelecidas por um juiz, com base na lei). Porém, isso não significa que todos possamos ir passar um mês de férias num *resort* de luxo nas Caraíbas. A maior parte da população não o poderá fazer porque não tem recursos económicos para tal.

Para aqueles que, erroneamente, dizem que não há liberdade sem justiça social, uma liberdade sem um alto valor assegurado à partida não significaria nada. Uma liberdade sem um alto valor seria uma criatura ético-política fantasmática e enganadora. Mas o conceito de liberdade aqui usado, assim como a própria distinção entre liberdade e valor da liberdade, sugerem o contrário. A liberdade existe, ainda que possa ter mais ou menos valor, ou ainda que uma liberdade ou algumas liberdades possam ter mais ou menos valor do que outras. (Assim, fico contente por existir liberdade de deslocação. Ainda que eu não tenha recursos para ir passar um mês às Caraíbas, já fico suficientemente contente por poder deslocar-me ao Alentejo. Não escondo que também

¹⁰ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1.ª publ. 1971], p. 204.

gostaria de ir às Caraíbas. Mas a minha liberdade de deslocação não é nulificada pela impossibilidade prática de o fazer.)

No entanto, há um aspecto em que aqueles que dizem que não há liberdade quando ela não tem valor – ou tem um baixo valor – poderão ter razão. Referimo-nos ao caso específico das liberdades políticas. Tomemos como exemplo a liberdade política por excelência no quadro do Estado de direito democrático: a liberdade de participação política através do sufrágio. Se um cidadão – ou um conjunto de cidadãos – de uma democracia constitucional for tão destituído de poder e riqueza que não puder deslocar-se para ir votar no dia das eleições, então a sua liberdade de votar está, para todos os efeitos, nulificada. *Mutatis mutandis*, se um cidadão – ou um conjunto de cidadãos – tiver tanto poder e riqueza que possa decidir sobre o resultado das eleições através do favorecimento e financiamento de uma candidatura em detrimento das outras, então a liberdade de voto dos restantes cidadãos terá sido, para todos os efeitos, nulificada.

As liberdades políticas são pois direitos de tipo especial. Sem nenhum valor, ou com muito baixo valor, elas perdem o seu efeito. Por esta razão são tão importantes as questões da acessibilidade de todos às assembleias eleitorais para permitir o exercício democrático aos mais destituídos. Por outro lado, na nossa sociedade, são particularmente importantes as questões que têm a ver com a sobreposição da democracia pela plutocracia. Existem todas as vantagens em tornar o financiamento dos partidos e das candidaturas políticas mais transparente, assim como colocar limites ao volume das contribuições por parte dos privados. Este tipo de medidas é impopular porque faz depender o financiamento dos partidos do orçamento geral do Estado. No entanto, é muito mais seguro do que fazê-lo depender de contribuições privadas não vigiadas. Elas podem nulificar as liberdades políticas, ao desequilibrar o valor que elas têm para uns e não têm para outros.

Mas deixemos agora o caso especial das liberdades políticas para pensar a relação das liberdades em geral – políticas e civis – com a justiça social e o valor da liberdade. É bom de ver que a capacidade do cidadão para prosseguir fins próprios balizados pelas regras que definem o sistema de liberdades é acrescida com qualquer acréscimo de justiça social. Portanto, se ninguém tem mais liberdade apenas porque há mais justiça social, também é verdade que todos têm um

maior valor das suas liberdades quando a justiça social é efectiva. Vejamos alguns exemplos.

Se a oportunidade de acesso a funções e posições sociais não é barrada por legislação discriminatória, a liberdade fundamental de escolha da ocupação tem mais ou menos valor consoante a igualdade de oportunidades for mais ou menos equitativa. Se não existe, por exemplo, uma intervenção do Estado no sentido de permitir o acesso de todos à educação e à formação profissional, então a liberdade de escolha de ocupação tem menos valor para os que nascem em circunstâncias especialmente desfavorecidas.

Outro exemplo: de que forma as liberdades fundamentais de expressão e reunião ganham maior ou menos valor? Pelo menos parte da capacidade de exercício destas liberdades – sobretudo da primeira – parece estar ligada ao nível educacional e à capacidade que ele dá de alguém se exprimir em público e de uma forma que seja aceite e respeitada. Assim, uma igualdade de oportunidades num sentido equitativo contribui para um acréscimo do valor da liberdade de expressão. Da mesma forma, a disponibilidade para a participação em reuniões e associações, de carácter político ou não, também pode depender do *status* socioeconómico dos indivíduos. Aqueles que vivem para prover – e a isso consagram todo o seu tempo e energia – terão certamente menor capacidade para exercer a liberdade de reunião e associação do que os mais abastados, ou aqueles que dispõem de mais tempo livre.

*

Os exemplos poderiam multiplicar-se. Mas agora chegou o momento de concluir. Se a liberdade não deve ser confundida ou amalgamada com o ideal de justiça social, também é verdade que a liberdade só vê aumentado o seu valor mediante uma efectiva justiça social. Não devemos ser cegos em relação ao valor específico da liberdade em face da justiça social. Porém, uma cegueira equivalente existe quando não queremos ver que só a justiça social, com uma igualdade de oportunidades e políticas distributivas consequentes, pode aumentar o valor da liberdade em geral, para além de medidas que visem assegurar o valor mínimo aceitável das liberdades políticas.

V

A JUSTIÇA NA SOCIEDADE ABERTA

NESTE ENSAIO PRETENDEMOS ABORDAR A QUESTÃO DA COMPATIBILIDADE ENTRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE KARL POPPER E A FILOSOFIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS, a partir das suas categorias mais abrangentes, a saber, a ideia popperiana de «sociedade aberta» e a concepção rawlsiana de «justiça como equidade». Para isso, apresentamos três argumentos básicos.

Começaremos por mostrar que a sociedade aberta popperiana não é necessariamente justa, no sentido de Rawls. Este é um argumento relativamente fácil de defender, visto que repousa em evidência abundantemente presente nos escritos de Popper.

Em segundo lugar, sustentamos que uma sociedade aberta pode ser justa, mantendo-se aberta. Esta tese é mais controversa do que a anterior. Para aqueles que fazem uma leitura libertária ou conservadora de Popper, uma sociedade aberta justa pode parecer um oxímoro.

Finalmente, sugerimos que uma sociedade justa rawlsiana pressupõe, de alguma forma, a sociedade aberta como seu ponto de partida. Este aspecto tem passado despercebido. No entanto, os rawlsianos teriam algo a ganhar se revisitassem a obra de Popper, de forma a reflectir sobre os pressupostos básicos de uma sociedade justa.

1. A sociedade aberta: não necessariamente justa

A sociedade aberta de Popper caracteriza-se pelo uso da razão crítica, procedendo por tentativa e erro na discussão pública, na constituição de instituições sociais e na reforma dessas instituições.^[1] Ao contrário do racionalismo dogmático, a razão crítica permite a correcção de erros através do escrutínio da vida política, da mudança de governo sem derramamento de sangue e também através de uma abordagem gradualista do activismo social. As categorias principais do pensamento político de Popper devem ser compreendidas através da perspectiva da razão crítica e da sociedade aberta. Essas categorias incluem a engenharia social gradual (por oposição à engenharia social utópica) e a democracia enquanto mecanismo pacífico capaz de remover governos maus ou incompetentes do poder (por oposição à teoria da soberania popular, mais interessada no *sujeito* do poder do que nos procedimentos de alternância). Quer a engenharia gradual, quer a democracia como mecanismo de remoção de governos, são formas institucionalizadas de eliminação do erro, tal como é exigido pelo uso da razão crítica.

Popper parece acreditar que tanto a democracia americana como as democracias europeias são sociedades abertas no seu próprio tempo, na medida em que preenchem em maior ou menor grau as exigências acima mencionadas. Mas isto não significa que sejam perfeitamente abertas. É exactamente por isso que a sociedade aberta popperiana aparece, simultaneamente, como uma ideia e como um ideal. Segundo nos parece, o conceito de sociedade aberta tem instanciações empíricas mas é, sobretudo, um ideal social.

Compreende-se melhor o conceito de sociedade aberta quando ele é confrontado com o de sociedade fechada. A última corresponde a uma sociedade primitiva e tribal, na qual os indivíduos são submetidos à colectividade e, conseqüentemente, não têm espaço para o exercício da razão crítica. Popper acredita que a sociedade aberta enquanto tal apareceu pela primeira vez na história na Grécia Clássica. A sociedade

¹ Usamos aqui sobretudo, como não podia deixar de ser: Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5ª ed. reimpressa, Routledge & Kegan Paul, 1974 [1ª ed. 1945]. No entanto, a exposição das ideias políticas de Popper neste capítulo é muito resumida, na medida em que uma exposição mais circunstanciada pode ser encontrada no Capítulo VIII *infra*.

aberta também teve bons momentos na transição do século XVIII para o século XIX, quer na Europa, quer nos Estados Unidos, e nessas mesmas paragens durante o século XX.

A sociedade aberta opõe-se à sociedade totalitária e ao pensamento totalitário. Mas o totalitarismo é típico da sociedade aberta, correspondendo à tentativa de fazer com que uma sociedade que ficou aberta volte ao estado de sociedade fechada. Embora o regresso à sociedade fechada esteja condenado ao fracasso, pode sempre tentar-se. A sociedade totalitária é uma possibilidade real e o pensamento totalitário pode sempre desabrochar dentro de uma sociedade aberta – não esqueçamos que esta abordagem do totalitarismo, que é muito mais lata do que o uso da palavra pela Ciência Política no pós-guerra (restringida ao fascismo e, eventualmente, ao comunismo soviético), conduz Popper à análise aparentemente anacrónica de Platão, Hegel e Marx como pensadores totalitários.

O totalitarismo é alimentado pelas «tensões da civilização» na sociedade aberta. Neste contexto, os indivíduos sentem-se livres dos paradigmas tradicionais de acção e dos seus mitos justificativos. No entanto, na sociedade aberta os indivíduos também se sentem perdidos, abandonados e desprotegidos.

Outro ponto ligado a este é aquilo que Popper designa como «a sociedade abstracta»: a sociedade aberta é sentida por muitos como um contexto no qual as formas de solidariedade tradicional desapareceram e onde os indivíduos não encontram qualquer tipo de mediação entre o seu estatuto enquanto cidadãos e as suas incursões privadas. Esta «sociedade abstracta» e as «tensões da civilização» são mais ou menos o que um pensador contemporâneo como Michael Sandel traduz por, respectivamente, «a república processual» e o «eu desenraizado»². Popper – ao contrário de Sandel – admitiria que isto é simplesmente um preço a pagar pelo uso crítico da razão e pela abertura da sociedade.

Até agora, sublinhámos que a sociedade aberta se baseia no uso da razão crítica. No entanto, se esta parece constituir o fundamento da sociedade aberta, não existe fundamento para a razão crítica em si mesma. Este uso crítico da razão é suportado por uma fé não racional.

² Cf. Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12/1, 1984, pp. 81-96.

No entanto, esta fé não é arbitrária de um ponto de vista moral. A razão crítica e a sociedade aberta estão ligadas por valores humanitários. Quando a razão crítica não é exercida e a sociedade aberta não está segura, os valores humanitários perecem.

Estes valores humanitários incluem, por exemplo, a ideia de uma «unidade racional da humanidade», o individualismo e a responsabilidade individual, a tolerância, a busca da verdade, a exposição de divergências através de argumentação e a não-violência. Outro valor associado à razão crítica é o que Popper designa por «justiça humanitária». Esta ideia de justiça implica simultaneamente igualdade e liberdade, exigindo uma igual distribuição da liberdade entre os cidadãos. Para corresponder aos requisitos da justiça humanitária, o Estado tem de proteger as liberdades individuais, assim como o igual tratamento perante a lei. No entanto, a justiça humanitária não requer qualquer tipo de justiça económica ou social.

Encontramos um contraste claro entre este retrato da sociedade aberta, associada à razão crítica e ao humanitarismo, e a concepção da «justiça como equidade» de Rawls.^[3] A concepção de «justiça como equidade» abarca o «princípio de liberdade», o que implica liberdades iguais para todos, mas também mais dois princípios: o da «igualdade de oportunidade em sentido equitativo» e o «princípio da diferença». Os princípios da justiça enunciam padrões gerais de distribuição de bens sociais primários, nomeadamente liberdades, mas também oportunidades, rendimentos e riqueza, etc. Nas suas obras, Rawls fornece várias formulações destes três princípios. Transcrevemos aqui uma formulação recente:

- (a) Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas, compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e

³ A referência fundamental para a conceptualização da justiça em Rawls é: John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 [1.ª publ. 1971]. Uma exposição mais recente pode ser encontrada em: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Ed. by Erin Kelly, Cambridge, Mas., The Belknap Press of Harvard University Press, 2001. Tal como em relação a Popper, neste capítulo expomos as ideias de Rawls de uma forma porventura excessivamente resumida. No Capítulo III *supra* a concepção de justiça de Rawls é um pouco melhor explicitada.

- (b) As desigualdades económicas e sociais devem satisfazer duas condições: primeiro, serem associadas a cargos e posições abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, serem para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).^[4]

Rawls insiste em que há uma prioridade lexicográfica nestes princípios. Em circunstâncias normais, i.e., quando uma sociedade não está sob condições de escassez absoluta, a liberdade tem prioridade sobre os outros dois princípios, e a justa igualdade de oportunidades é prioritária face à distribuição de rendimento e riqueza de acordo com o princípio da diferença. Isto significa que as liberdades não devem ser diminuídas em detrimento de oportunidades mais justas ou de uma melhor redistribuição. Pela mesma linha de pensamento, uma distribuição mais igualitária não pode justificar a redução de oportunidades justas para todos.

Rawls acredita que estes princípios, tomados como um todo, correspondem a uma concepção de «justiça como equidade» porque são escolhidos numa situação ideal – a chamada posição original – que é equitativa (na qual não existe nenhuma assimetria entre as partes, nossas representantes, que a compõem). Esta posição é um puro contrafactual, no qual as partes nossas representantes são racionais no sentido instrumental, ou de meios-fins, e mutuamente desinteressadas. Mas as partes não podem pensar como agentes maximizadores do seu interesse racional porque desconhecem qual possa ser esse interesse. A cláusula do desconhecimento é introduzida pela ideia de «véu de ignorância». Porque estão colocadas sob um espesso véu de ignorância, as partes não conhecem as pessoas que representam, nem tampouco a sociedade a que elas pertencem. Por isso as partes acabam por ter um raciocínio imparcial, razoável, apesar de racionalmente motivado.

Na posição original, as partes escolhem a concepção de justiça acima transcrita não em abstracto, mas em função de uma lista de alternativas que lhes é colocada. Essa lista é potencialmente longa. Mas Rawls está particularmente interessado em comparar os princípios da justiça em ordem lexical com alternativas de carácter teleológico – sobretudo, com o

⁴ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, cit., pp. 42-3.

utilitarismo. Segundo Rawls, o princípio da «maximização do bem-estar agregado» pode facilmente levar a uma situação em que alguns ficam com um quinhão diminuto de bens sociais primários, se isso for favorável à maximização do bem-estar (por ex., alguns poderiam ter menos liberdades, ou menos oportunidades, se tal fosse visto como benéfico em termos de utilidade agregada). Ora, isso não é permitido pelos dois princípios de justiça em ordem lexical, uma vez que estes estabelecem níveis iguais ou pelo menos elevados de bens sociais primários para todos e cada um dos membros da sociedade. Como, para as partes, o mais racional é maximizar o mínimo que podem obter – por causa do desconhecimento gerado pelo véu de ignorância –, Rawls conclui que os dois princípios de justiça são preferíveis face ao utilitarismo.

Rawls também acredita que, de acordo com a concepção de justiça como equidade, uma sociedade bem ordenada deve ter um conjunto de instituições (a Constituição e outros arranjos fundamentais a nível económico e social) nas quais os princípios da justiça estão incarnados. A estas instituições e à forma como elas funcionam em conjunto de forma a conferir direitos e deveres aos indivíduos, Rawls chama «a estrutura básica da sociedade». Consequentemente, a estrutura básica de uma sociedade justa rawlsiana requer bem mais do que as instituições de uma sociedade aberta. As instituições da sociedade justa rawlsiana protegem não só as liberdades, mas também a igualdade de oportunidades equitativa e a maximização da posição dos menos favorecidos. Isto implica não apenas um Estado proteccionista no sentido de Popper, mas igualmente um Estado que crie as condições para que todos acedam à educação e à formação, para que não existam grandes disparidades de rendimento e riqueza, para que a posição relativa dos mais desfavorecidos seja elevada o mais possível com a ajuda de um tratamento fiscal preferencial, suplementos ao rendimento, etc.

Concluindo este ponto: uma sociedade pode ser razoável ou até idealmente aberta, ela pode ter uma cultura política racional (no sentido crítico), um bom grau de racionalização das suas instituições principais e o humanitarismo como sua fé central. No entanto, esta sociedade não será justa no sentido de Rawls. Na verdade, uma sociedade aberta justa no sentido da justiça humanitária popperiana não seria justa no sentido de Rawls. Portanto, uma sociedade aberta popperiana não é necessariamente justa.

2. Uma sociedade aberta pode ser justa

Embora uma sociedade aberta não tenha de ser justa, ela pode ser justa e permanecer aberta. Este ponto é importante porque permite a distinção entre o pensamento político de Popper e a filosofia dos libertaristas que, tal como Hayek, acreditam que a construção da justiça social conduz inevitavelmente ao «caminho da servidão».

O método proposto por Popper para a construção e reconstrução das instituições sociais é a engenharia social gradual, por oposição à engenharia social utópica. Ora, os libertaristas suspeitam da própria ideia de engenharia social, mesmo quando gradual ou fragmentária. Neste contexto, Hayek pensa que a engenharia social gradual soa demasiadamente a construtivismo social, ou reforma social baseada num conhecimento completo e centralizado, i.e., exactamente o tipo de política que conduz à servidão, e não à liberdade nem à justiça correctamente entendida.

Por contraste, Popper acredita que a engenharia gradual pode incorporar a ideia de que não é possível centralizar nem ter um conhecimento total. Este tipo de conhecimento é exigido pela engenharia utópica, mas não pela abordagem fragmentária. Estando plenamente conscientes das limitações do seu conhecimento, os engenheiros sociais graduais podem sempre engajar-se na construção ou reconstrução de instituições, incluindo instituições de justiça social ou distributiva – algo a que Hayek e outros libertários obviamente se oporiam.

Apesar de tudo, a distinção entre a abordagem popperiana e a abordagem libertária é suavizada se considerarmos aquilo que os engenheiros graduais devem fazer, e não apenas aquilo que eles podem fazer. Popper estabelece várias restrições relativamente àquilo que esses construtores sociais fragmentários devem fazer, nomeadamente o «proteccionismo do Estado» e o «utilitarismo negativo».

De acordo com a ideia proteccionista, as funções principais do Estado são a protecção da liberdade individual e a igualdade perante a lei, a prevenção do crime e manutenção da paz. Popper acredita que, para além da protecção do Estado, devemos ser cuidadosos relativamente à multiplicação dos poderes do Estado. Além disso, a intervenção estatal deve ser feita indirectamente, através do estabelecimento de regras legais, e não directamente, através de decisões discricionárias de políticos ou de funcionários públicos.

Popper também propõe um ideal de utilitarismo negativo. Em vez de maximizar a utilidade, o estado deve minimizar a infelicidade ou sofrimento. Isto significa que o estado pode intervir para evitar a guerra, ou pode combater a fome ou pobreza extremas (mas não necessariamente a pobreza relativa). No entanto, este tipo de objectivos negativos é bastante restritivo. Não inclui, por exemplo, o de subsidiar um sistema educativo favorável à igualdade de oportunidades.

Resumindo esta parte do argumento: Popper acaba por defender um uso extremamente prudente da engenharia social. No entanto, esta categoria, em si mesma, possui um elevado grau de indeterminação e Popper também defende formas de construção social que podem ser mais expansivas do que aquilo que é geralmente permitido pelo utilitarismo negativo e pela visão proteccionista do estado. A engenharia social pode incorporar a intervenção a favor da justiça social, mas também pode evitar este tipo de intervenção devido ao receio de comprometer as liberdades formais dos indivíduos (retomaremos a questão, com mais pormenor, no Capítulo VII, mediante uma comparação mais desenvolvida entre Popper e Hayek).

Talvez esta indeterminação da ideia de engenharia social deva ser entendida em função da mudança do pensamento de Popper ao longo dos tempo. Depois de ter tido um breve encantamento com o comunismo, na sua juventude, Popper transformou-se num social-democrata. Por alturas da II Guerra Mundial, Popper parece ter evoluído da social-democracia tradicional para um tipo de liberalismo social. No entanto, alguns anos mais tarde, os seus depoimentos políticos podem ser interpretados como sendo libertários. Noutros momentos, Popper soaria também como conservador.⁵

Popper teve uma vida longa e experienciou diferentes contextos políticos e sociais. Isso talvez explique porque é que ele mudou as suas posições políticas ao longo dos anos, ou porque por vezes hesitava e os seus textos ficavam abertos a diferentes interpretações. No entanto, estas mudanças de posição sempre foram acompanhadas por

⁵ Para as mudanças políticas de Popper, sobretudo nos anos até ao final da Guerra - mas não só -, ver o notável estudo de Malachi Haim Hacohen, *Karl Popper - The Formative Years, 1902-1945. Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

convicções muito fortes, quer acerca da sociedade aberta, quer acerca do racionalismo crítico, do humanitarismo, da engenharia social, da democracia sem soberania, *et cetera*. Estas categorias, centrais ao seu pensamento político, permaneceram constantes e inalteradas.

A explicação que atribuímos a este fenómeno prende-se com o facto de que a Filosofia Política de Popper se desenvolveu a partir de um esforço para demolir o totalitarismo e o pensamento totalitário. *A Sociedade Aberta e Os seus Inimigos* constituiu o «esforço de guerra» de Popper. O mesmo pode ser dito da última versão de *A Pobreza do Historicismo*. Mais tarde, embora Popper não tenha sido o típico «guerreiro da guerra fria», na prática foi no que se tornou ao opor-se ao comunismo, depois de já se ter oposto quer ao fascismo quer ao nazismo.

Assim, se a nossa interpretação está correcta, o pensamento político de Popper é melhor compreendido no contexto dos seus opositores. Os verdadeiros opositores de Popper não eram os conservadores, nem os libertaristas ou os social-democratas. Os seus verdadeiros opositores eram os pensadores totalitários, ou aqueles que negavam de forma mais clara os valores da sociedade aberta e da democracia constitucional. A defesa popperiana da sociedade aberta face a várias formas de totalitarismo é perfeitamente compatível com o facto de ele ser um social-democrata, um libertário ou um conservador. Assim, Popper pode ter sido assumido essas diferentes posições ao longo dos anos, sem por isso comprometer o essencial da sua Filosofia Política.

Alguns intérpretes tentaram estabelecer que a política de Popper seria melhor compreendida enquanto transportando uma marca ideológica específica. De acordo com esta abordagem, Brian Magee pensou que as teorias políticas de Popper forneciam as fundações para o socialismo democrático^[6]; Jeremy Shearmur tentou estabelecer que Popper devia ser considerado como um liberal clássico (aproximando-o, assim, de Hayek)^[7]; e Anthony O'Hear tentou apresentar Popper como um conservador^[8]. Pessoalmente, pensamos que todas estas

⁶ Em Bryan Magee, *Popper*, London, Fontana, 1973, p. 84.

⁷ V. Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, London, Routledge, 1996.

⁸ Foi essa a posição assumida por Anthony O'Hear na sua comunicação à conferência intitulada «Re-thinking Popper», na qual o presente ensaio foi apresentado pela primeira vez, em Setembro de 2007, na Academia das Ciências da República Checa (Praga).

interpretações são especulativas, na medida em que nos dizem mais acerca dos próprios intérpretes do que do sujeito da interpretação propriamente dito.

O fio condutor da obra de Popper, repita-se, é a crítica ao totalitarismo e a defesa da sociedade aberta. Popper tem muito a dizer sobre isto, mas não tem muito a dizer sobre a preferência por uma ideologia política específica dentro da sociedade aberta e democrática. Os engenheiros sociais graduais podem ter diferentes ideologias políticas e, apesar disso, permanecer amigos da sociedade aberta. Os participantes no processo democrático popperiano podem aparecer em todas as cores políticas e, não obstante, permanecer defensores da sociedade aberta.

Concluindo: em algumas circunstâncias, Popper pensa que a sociedade aberta pode tornar-se menos aberta, quando a promoção do igualitarismo ameaça outros valores humanitários, tal como a liberdade individual. Se isto acontecer, Popper prefere salvaguardar a abertura da sociedade, mais do que a justiça distributiva. O libertarismo de Popper, ou até o seu conservadorismo, podem ser entendidos como avisos acerca dos perigos de um igualitarismo irrestrito. Apesar disso, a sociedade aberta pode também ser uma sociedade justa no sentido rawlsiano, incluindo instituições que garantam a igualdade equitativa de oportunidades e a distribuição do rendimento e da riqueza de acordo com o que é defendido pelo princípio da diferença, ou outro princípio distributivo. Este último ideal coincide com a própria imagem política de Popper, enquanto este se manteve um social-democrata ou um liberal-social.

Na nossa opinião, o conceito popperiano de sociedade aberta é mais adequado e coerente quando incorpora a construção da justiça social, no sentido que hoje podemos atribuir a Rawls, por exemplo, do que quando se aproxima das interpretações mais libertaristas e conservadoras. Numa sociedade justa rawlsiana, as liberdades e a democracia são reforçadas e não colocadas em perigo. Os cidadãos têm os meios adequados para exercer a razão crítica e participar na vida política. Por isso as liberdades e os procedimentos democráticos adquirem, nesse contexto, maior valor.

3. A sociedade justa pressupõe a sociedade aberta

O que dissemos até agora demonstra que a concepção rawlsiana de justiça como equidade favorece uma concepção específica de sociedade aberta – um tipo de sociedade aberta próximo da visão política de Popper, enquanto este permaneceu social-democrata ou liberal social. Agora queremos avançar um outro argumento, a saber: a concepção rawlsiana de justiça como equidade requer uma sociedade aberta como seu ponto de partida. De forma a demonstrar este ponto, temos de considerar a reflexão feita por Rawls sobre os pressupostos da sua própria teoria da justiça, desde meados da década de oitenta até ao livro intitulado *Liberalismo Político*⁹.

Em *Liberalismo Político*, Rawls defende que a sua concepção de justiça é apenas política e não abrangente. Por outras palavras, a justificação da justiça enquanto equidade não tem de ser apoiada por nenhuma fundamentação filosófica específica – tal como a Ética e Antropologia kantianas, por exemplo. A justificação da justiça pode ser feita com referência apenas ao domínio político. Este é o domínio do Estado com o seu poder coercivo. Este domínio não é uma entidade teleológica, mas antes o espaço em que diferentes fins pessoais, famílias, associações e comunidades podem coexistir.

De acordo com Rawls, uma justificação política, mas não abrangente, da concepção de justiça como equidade, transporta consigo três condições. Primeiro, o objecto da concepção é a estrutura básica das democracias contemporâneas, i.e., o enquadramento institucional que distribui os bens sociais primários – liberdades, oportunidades, rendimento e riqueza e, como corolário da distribuição justa, as bases sociais do respeito próprio – nessas sociedades. Segundo, a concepção de justiça deve ser apresentada como uma perspectiva autónoma, independentemente de qualquer doutrina filosófica, moral ou religiosa de carácter abrangente. Terceiro, a concepção de justiça tem de ser formulada a partir de ideias implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática. Estas ideias implícitas são: a noção de cooperação social justa; a concepção política de pessoa

⁹ Ver John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, esp. Lição I.

enquanto ser racional e razoável; e, por último, a ideia de uma sociedade bem ordenada enquanto regulada por uma concepção pública de justiça.

Muito podia ser dito acerca de cada uma destas três condições. No entanto, não será necessário fazê-lo neste ensaio. Vamos apenas concentrar-nos na última condição. Rawls admite que os pontos de partida para a concepção de justiça como equidade são ideias intuitivas, ideias estas que pertencem à cultura política de algumas sociedades. Ora, estas ideias intuitivas só podem pertencer à cultura política de uma sociedade aberta. Vejamos cada uma delas:

1) *A ideia de que a sociedade é um sistema de cooperação justa entre cidadãos.* Esta é uma ideia moral forte que pode apenas ocorrer quando a vida social supostamente beneficia todos os seus participantes e não apenas aqueles que controlam o poder político e social. Em sociedades fechadas, ou em sociedades totalitárias, a cooperação social não tem de ser justa, devendo antes servir os objectivos sociais das elites do Partido-Estado (na sociedade totalitária), ou a coesão da comunidade tomada como um todo (na sociedade fechada).

2) *A ideia de que a sociedade é formada por cidadãos racionais e razoáveis.* Esta é uma reivindicação moral ainda mais forte do que a primeira. Rawls pressupõe que os cidadãos são racionais porque são capazes de usar uma racionalidade instrumental (meios-fins). Presume-se também que os cidadãos sejam razoáveis, no sentido em que estão dispostos a obedecer a termos comuns de cooperação, apesar do desacordo inevitável entre as doutrinas compreensivas dos indivíduos. Assim, os cidadãos são livres graças à sua racionalidade, e são também iguais porque têm poderes morais iguais, enquanto seres racionais e razoáveis.

Parece-nos que esta ideia do cidadão poderia apenas emergir numa sociedade aberta. Popper sublinha que os valores da igualdade política e liberdade dos cidadãos são centrais na sociedade aberta. Eles são parte daquilo que ele designa por «justiça humanitária», como mencionado anteriormente. Além disso, esta forma de justiça está associada à ideia de igual racionalidade – a «unidade racional da humanidade» – e também a alguma forma de razoabilidade, enquanto capacidade de ultrapassar divergências através da argumentação.

3) *A ideia de uma sociedade bem ordenada, regulada por uma concepção pública de justiça.* Esta é a ideia de publicidade, central em qualquer sociedade aberta. Numa sociedade totalitária, tal como na República imaginada por Platão, os guardiões-filósofos guardam para si os verdadeiros princípios da organização social e podem contar ao povo uma qualquer «mentira nobre», destinada a manter o seu poder e a ordem social. Numa sociedade aberta isto não é desejável nem sequer exequível. O uso da razão crítica torna obrigatório que os princípios que governam a ordem social sejam públicos e bem conhecidos por todos os cidadãos. Eles são os termos do contrato social que a todos diz respeito.

Em suma e em forma de conclusão: a sociedade justa rawlsiana não pode ser criada como um projecto puramente utópico, limpando a tela e começando de novo (como diria Popper). A sociedade justa rawlsiana requer o desenvolvimento de uma concepção pública de justiça formada a partir de algumas ideias morais básicas, previamente existentes na cultura política. Uma sociedade onde faltem estes elementos morais de fundo nunca pode ser bem ordenada de acordo com uma concepção de justiça enquanto equidade.

Pensamos que Rawls está bem consciente deste facto, associando a concepção de justiça enquanto equidade a um desenvolvimento das sociedades liberais-democráticas desde a Reforma, com a emergência progressiva da tolerância religiosa, dos direitos fundamentais, do Estado de Direito e da sua democratização através do alargamento dos direitos políticos. A construção de um Estado social e economicamente justo é apenas um passo mais para estas sociedades.^[10]

No entanto, Rawls poderia ter ido um pouco mais além na sua argumentação e admitido que as sociedades modernas e as sociedades contemporâneas liberais-democráticas requerem as condições básicas de uma sociedade aberta no sentido de Popper, i.e., a razão crítica e o humanitarismo. A longa e difícil história da sociedade aberta e da luta

¹⁰ É por esta razão que Rawls, nas suas reflexões sobre direito internacional público, admite que nem todas as sociedades têm as tradições políticas necessárias à construção – pelo menos imediata – das instituições da «justiça como equidade» e que é necessária uma Lei dos Povos para reger a convivência entre povos liberais e povos não liberais. V. John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1999.

dos seus amigos contra o tribalismo e o totalitarismo é a história não contada da teoria da justiça de Rawls. Uma sociedade bem ordenada de acordo com a concepção da justiça como equidade só poderá afirmar-se onde a sociedade aberta estiver já solidamente estabelecida.

VI

DEMOCRACIA E ANTI-LIBERALISMO

NESTE ENSAIO COMEÇAREMOS POR CARACTERIZAR A DEMOCRACIA TAL COMO HOJE GERALMENTE SE ENTENDE, salientando o seu fundo liberal. Seguidamente, mostraremos por que razão muitos cidadãos e agentes políticos negam o carácter liberal das nossas democracias. Essa negação tem a sua causa na associação do liberalismo, por parte dos seus adversários, com uma caricatura ideológica usualmente designada por «liberalismo selvagem». Porém, a negação do carácter liberal da democracia constitui apenas uma forma de «anti-liberalismo superficial». Por contraste, o «anti-liberalismo profundo» é uma visão que procede a uma crítica global da própria democracia liberal. Como veremos, esta crítica totalizante, quer venha da direita, quer da esquerda, tende a assentar sempre nos mesmos argumentos. Veremos também que o anti-liberalismo permeou as ciências sociais e humanas, sobretudo no pós-segunda guerra, através da construção de modelos explicativos próprios. Por fim, recorreremos a alguns conceitos desenvolvidos por Karl Popper para esboçar uma grelha de análise crítica das doutrinas do anti-liberalismo.

1. Democracia dos antigos e democracia dos modernos

No tempo presente, democracia é sinónimo de regime liberal-democrático. Daí que ser anti-liberal equivalha a ser anti-democrata. Mas estas formulações não são de todo um espelho das relações históricas entre o liberalismo e a democracia. Na verdade, a democracia, como ideia e como prática, é bem anterior ao liberalismo e as relações entre ambos nem sempre foram pacíficas^[1].

Devemos distinguir entre a democracia dos antigos e a democracia dos modernos, tal como Constant distinguia entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. A democracia na Antiguidade tem certamente alguma relação com aquilo a que nós chamamos hoje democracia. Mas essa relação é ténue.

Na sua origem grega a democracia é, como sabemos, o governo do povo, ou do *demos*. Enquanto realidade histórica, a democracia existiu em alguns períodos da Grécia Clássica, sobretudo em Atenas. Mas foram períodos especialmente tumultuosos.

A principal característica da democracia Grega era o seu carácter directo. Todos os cidadãos, com as conhecidas e significativas exclusões (escravos, mulheres, metecos), eram chamados a uma participação constante e profusa no governo da *pólis*, incluindo a sua defesa e a aplicação da justiça. Esta participação era feita em grandes assembleias, nas quais era fácil a cedência à demagogia. Não é por isso de admirar que, na literatura filosófica coetânea, a democracia seja sistematicamente criticada ou mesmo demonizada.

O primeiro grande pensador político do Ocidente, Platão, surge desde logo como o grande adversário teórico da democracia ateniense e, assim, também um partidário da oligarquia. Platão tem uma profunda aversão pela democracia ateniense, que tende a olhar como o governo da população sem controle, como uma espécie de primeiro estágio da anarquia^[2].

¹ A literatura sobre este ponto é vasta. Cf., por exemplo, Norberto Bobbio, *Liberalismo e Democracia*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988. Para uma reflexão mais recente, v. John Dunn, *Setting the People Free: The Story of Democracy*, London, Atlantic Books, 2005.

² A referência obrigatória é: Platão, *A República*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, s.d., *passim*.

Mas Platão torna-se conhecido não apenas pelo seu desprezo em relação à democracia ateniense, mas também e especialmente pelo argumento fundamental que apresenta contra o governo popular e que se irá transformar, ao longo da história das ideias políticas, num verdadeiro argumento paradigmático: isto é, uma ideia que é repetida até à exaustão, sob diversas formas e com linguagens ligeiramente diferentes.

O argumento platónico consiste em estabelecer uma ideia muito simples e intuitiva: os melhores devem governar. Platão considera que a governação é um pouco como qualquer outra profissão. Quando estamos doentes queremos ser tratados pelo melhor médico, não por um médico incompetente ou por alguém que nada saiba de medicina. Portanto, não faria sentido que não pensássemos o mesmo do governo. Nós queremos ser governados pelos melhores e não pela população em geral.

Numa metáfora que, também ela, será exaustivamente repetida na história do pensamento político, Platão compara a governação de uma sociedade à pilotagem de um barco. Quando estamos num barco, queremos que o capitão seja a pessoa mais sábia acerca da arte de navegar. A última coisa que poderíamos desejar seria que o barco fosse pilotado por incompetentes, ou pelo conjunto dos passageiros, incluindo os que nada sabem da arte de navegar. Da mesma forma, portanto, seria absurdo desejar que a comunidade política fosse liderada pelo conjunto da população, incluindo todos os ignorantes, em vez de o ser pelos mais aptos para as complexas tarefas da governação.

Seguindo a sua sensibilidade oligárquica, Platão constrói uma utopia – *avant-la-lettre* – que visa mostrar como e em que aspectos os melhores devem ser preparados para governar. O génio filosófico de Platão consiste em mostrar que a verdadeira elite é uma aristocracia do espírito e não necessariamente uma aristocracia de nascimento. Portanto, o segredo para a boa governação consiste em entregar o Estado aos mais sábios, ou então na possibilidade de que os governantes existentes se transformem eles próprios em sábios (a chamada teoria do Filósofo-Rei).

Na *República*, Platão descreve com pormenor o modo como deveriam ser escolhidos e educados os futuros guardiões do Estado. Uma sociedade ideal seria estritamente dividida entre a classe dos trabalhadores,

a dos guerreiros e dos guardiões-filósofos, os únicos que percorreriam todas as fases de aprendizagem e de prova necessárias para se tornarem dirigentes.

No seguimento da crítica platónica, a democracia dos antigos sempre teve má fama entre os filósofos. Ou seja, quando se pensa na democracia, geralmente por oposição à monarquia ou à aristocracia, transparece quase sempre a associação de base platónica entre democracia e anarquia. Como foi então possível que a democracia se voltasse a impor na Europa, a partir de finais do século XVIII? Ou seja, como foi possível restaurar a ideia democrática e, depois também, a construção de instituições de tipo democrático como aquelas que nos são familiares hoje em dia?

A resposta a esta pergunta implica que introduzamos agora o conceito e a experiência do liberalismo. Penso aqui no liberalismo no seu sentido mais lato. Ou seja, não ainda no liberalismo como uma das ideologias fundamentais da contemporaneidade – ao lado do socialismo e do conservadorismo -, mas no liberalismo enquanto sinónimo de constitucionalismo moderno.

Nesta acepção lata, o liberalismo consiste na defesa teórica e nas instituições jurídicas de protecção dos direitos naturais do homem – na linguagem jusnaturalista – e dos direitos fundamentais do cidadão, a começar pelos civis e políticos, mas podendo alargar-se aos direitos sociais. Para o liberalismo, o poder legítimo assenta no contrato e na utilidade social. O princípio do império da lei predomina. A soberania reside, em última instância, no povo ou na nação. Mas esse poder é exercido por representantes nomeados pelo soberano, embora dividido em diferentes poderes e sujeito a um esquema de freios e contrapesos.

Assim, pelo menos à partida, o liberalismo não é especialmente democrático no sentido antigo da democracia e até pode ser considerado anti-democrático nesse mesmo sentido. O liberalismo é contra a democracia directa e coloca-lhe uma série de limitações (direitos individuais, princípio representativo, separação de poderes, etc.). Por isso James Madison, para defender a fórmula moderna, alertava para os perigos do governo popular, entendido como democracia directa à moda antiga. E o mesmo fizeram Tocqueville ou John Stuart Mill. Até mesmo Rousseau, suspeito a justo título de alguma simpatia pela democracia dos antigos, concedia que um governo democrático desse

tipo seria mais apropriado para um povo de deuses do que para um povo de homens.

Apesar de recusar a democracia directa, o liberalismo não deixa de conter em si um princípio democrático: a partir do momento em que os direitos políticos são considerados fundamentais, abre-se a possibilidade da democratização das instituições liberais mediante o alargamento do sufrágio. Foi precisamente isso que aconteceu.

É claro que não é possível aqui esquematizar sequer a história da progressiva democratização dos regimes liberais, tanto mais que essa história tem inúmeros avanços e retrocessos e é muito variável de país para país. Mas a tendência geral, progressivamente afirmada ao longo de dois séculos, foi a do alargamento do direito de voto aos não proprietários, aos analfabetos, às mulheres, às minorias étnicas e aos mais jovens. A tendência para um sufrágio universal aconteceu um pouco por todo o lado onde as instituições liberais de instalaram. Mas o processo foi longo e cheio de acidentes.

No entanto, o resultado é claro. Aquilo a que chamamos hoje democracia – ou seja, a democracia dos modernos – não é mais do que o resultado da democratização dos regimes liberais. A democracia dos modernos, portanto, é muito diferente da democracia dos antigos. A democracia que nós hoje podemos elogiar não é a mesma democracia que Platão e a tradição da Filosofia Política criticavam acerrimamente.

Assim, a nossa democracia é liberal na sua base. Faz todo o sentido, de um ponto de vista histórico mas também teórico, chamar-lhe «democracia liberal», ou regime «liberal-democrático». Daqui não decorre que não existam ainda hoje formas de democracia iliberal, pouco ou mal conectadas com o constitucionalismo moderno^[3]. A democracia iliberal surge sempre que se tenta implantar os mecanismos da participação popular sem a prioridade do respeito das restrições liberais consagradas pelo constitucionalismo moderno. Este ponto é importante para o nosso tempo, que tem visto a instalação de democracias que recorrem à consulta popular, mas sem respeito pelos outros

³ Esta questão foi tratada, com grande impacto na reflexão política recente, por Fareed Zakaria, *O Futuro da Liberdade, A Democracia Iliberal nos Estados Unidos e no Mundo*, Lisboa, Gradiva, 2004 [1ª ed. americana 2003].

aspectos que confeririam a essa consulta um carácter livre. Ora, esses são aspectos fundamentais do regime político que designamos por democrático.

2. Anti-liberalismo superficial

O discurso anti-liberal é hoje, tal como sempre foi, extremamente comum em todo o mundo e, paradoxalmente, no seio das próprias democracias liberais. Muitos cidadãos e agentes políticos atacam o carácter liberal da democracia, apesar daquele ser o sustentáculo teórico e institucional desta. Chamaremos a este estado de negação «anti-liberalismo superficial», por oposição ao «anti-liberalismo reflectido» ou «anti-liberalismo profundo», de que falaremos mais abaixo.

Uma boa parte do anti-liberalismo superficial pode ser explicada pelas confusões conceptuais que existem no discurso político corrente. Referimo-nos à identificação do liberalismo com aquilo que por vezes se chama «liberalismo selvagem», ou seja, a prevalência de uma espécie de lei da selva, ou de lei do mais forte, como fórmula de regulação social. Este liberalismo seria responsável pela violência, pela extrema desigualdade, e pela anomia social. A partir deste mito é certamente fácil – ou mesmo obrigatório – recusar qualquer associação ao liberalismo.

Assim, uma parte dos protagonistas do discurso anti-liberal superficial estará pronta a afirmar a importância dos princípios do constitucionalismo liberal e a negar a sua perversão por iliberalismos de carácter democrático ou anti-democrático. No entanto, prefere evitar o uso da palavra «liberal» simplesmente porque a associa ao tal liberalismo selvagem ou, na melhor das hipóteses, a uma visão ideológica muito específica e que considera que cabe ao Estado apenas a protecção da propriedade privada e do mercado. Esta ideia pode ser associada a autores neoliberais como Hayek, ou a libertaristas contemporâneos como Nozick, mas não é de todo identificável com o conceito de liberalismo em sentido lato, ou com o constitucionalismo liberal.

Mas a identificação do liberalismo com o liberalismo selvagem não é apenas falsa quando pensamos na equação entre o primeiro e o constitucionalismo moderno. A identificação continua a ser falsa quanto

pensamos no liberalismo em sentido estrito, isto é, como uma das grandes famílias ideológicas da contemporaneidade política que acentua a importância da autonomia ou auto-determinação individual.

A tradição ideológica liberal é extremamente variada. Existe um liberalismo predominantemente económico e um liberalismo mais político. Há um liberalismo comum e um liberalismo filosoficamente elaborado. Há liberalismo de direita, mas também liberalismo de esquerda. Aliás, na história europeia, o liberalismo posicionou-se à esquerda durante o século XIX e só no século XX, com o avanço das ideias socialistas, foi, por assim dizer, encostado à direita. Mas nos Estados Unidos, onde as ideias socialistas nunca penetraram, o liberalismo permanece até hoje como sinónimo de «esquerda».

As fontes intelectuais do liberalismo são ainda mais variadas do que estas categorias simples. O liberalismo de Adam Smith é muito diferente do de John Stuart Mill, que por sua vez entra em divergência com o liberalismo utilitarista de Jeremy Bentham. O liberalismo contemporâneo de Friedrich Hayek tem uma fundamentação muito diferente do liberalismo de Robert Nozick, embora partilhem muitas teses. Mas o liberalismo de John Rawls ou Bruce Ackerman é completamente diferente no seu conteúdo do dos dois autores precedentes. Aqueles estão mais à direita; estes, mais à esquerda (partindo do princípio que a esquerda é mais igualitária e a direita menos).

Mais uma vez, uma parte dos inimigos do liberalismo não conhece a variedade do pensamento liberal e julga que o liberalismo corresponde sempre ao mito do «liberalismo selvagem». Muitas vezes, alguns dos que criticam o liberalismo como ideologia, a partir de outras tradições ideológicas, não deixam também de subscrever ideias que podem ser consideradas essenciais para o liberalismo em sentido estrito: como a prioridade das liberdades individuais, o papel positivo da propriedade privada devidamente regulada, a relevância do mercado por razões de eficiência e moralidade, etc. Mas esses críticos têm dificuldade em reconhecer a sua filiação liberal.

No entanto, para além da ignorância e da confusão conceptual, há razões ideológicas mais aceitáveis para o anti-liberalismo superficial. As visões ideológicas predominantes na Europa não são liberais no sentido estrito mas antes, para usar a linguagem da teoria política actual, comunitaristas. Enquanto que o liberalismo estrito põe o seu

acento tónico na autonomia individual ou, pelo menos, no indivíduo enquanto agente fundamental da sociedade, as visões comunitaristas defendem o que usualmente se chama a «tese social». Ou seja, elas consideram que o indivíduo só tem sentido como parte de um colectivo e que cabe à sociedade proteger o bem colectivo prioritariamente em relação ao bem que os indivíduos definem autonomamente para si mesmos.

Note-se que o comunitarismo prevalece tanto à direita como à esquerda. Usando uma linguagem mais familiar podemos dizer que os socialismos são comunitarismos de esquerda e que os conservadorismos são comunitarismos de direita. Embora tanto uns como os outros, na medida em que sejam moderados e não extremistas, possam aceitar o liberalismo no sentido lato, eles são decididamente anti-liberais no sentido estrito. Mas – e aqui reside outra falácia – é por serem anti-liberais no sentido estrito que alguns resistem a aceitar que a base do regime político em que vivem é liberal no sentido lato. Como se uma coisa não fosse compatível com a outra.^[4]

Em suma: a recusa superficial do liberalismo, quer num sentido lato, quer num sentido estrito, assenta, em última instância, numa visão puramente caricatural das instituições liberais e das tradições do pensamento liberal.

Mas há outras instâncias de anti-liberalismo no discurso corrente que, parecendo embora superficiais, podem revelar-se profundas. Um desses casos é o do discurso anti-americano. Os anti-liberais tendem a identificar a América como a pátria do liberalismo, associada a tudo aquilo que cabe no mito do «liberalismo selvagem», agora em versão de *western* hollywoodesco e com a agravante de ser responsabilizável por mais ou menos tudo aquilo de negativo que acontece no mundo, desde a crise económica à pobreza extrema, desde as tensões étnicas à generalidade dos conflitos armados^[5].

⁴ Ver, a este propósito, Carlos Amaral, «Comunitarismo», in João Cardoso Rosas, *Manual de Filosofia Política*, Coimbra, Almedina, 2008, Cap. IV, onde se defende que a maior parte dos comunitarismos contemporâneos são liberais no sentido lato.

⁵ Ver, por exemplo, François Revel, *Obsessão Antiamericana*, Lisboa, Bertrand, 2002 [1ª ed. francesa 2002].

Muitas vezes, o discurso anti-americano está também associados a um discurso anti-semita que, como sabemos, tem grandes tradições e nefastos resultados na Europa e, nomeadamente, na Península Ibérica. No discurso tradicional, tantas vezes retomado, os judeus são associados à usura, ao comércio internacional e a uma visão cosmopolita considerada liberal. Por isso, parte importante dos problemas do mundo podem ser assacados à «internacional judaica».

O modo como o discurso anti-liberal superficial resvala para este tipo de visão paranóide é algo preocupante. Mas mais preocupante ainda é o facto desta visão encontrar amplo apoio num antiliberalismo bem mais profundo e de que falarei de seguida.

3. Anti-liberalismo profundo

Muitos dos argumentos comuns contra o liberalismo são uma mera simplificação dos argumentos desenvolvidos pela tradição intelectual do anti-liberalismo profundo. Mas também parece possível dizer o contrário, ou seja, que os argumentos da tradição intelectual são uma complexificação de alguns argumentos correntes. Em qualquer dos casos, os diversos argumentos tendem a repetir-se, à direita e à esquerda do espectro político.

Há duas grandes vertentes de pensamento anti-liberal ou, o que é o mesmo nos nossos dias, anti-democrático. À esquerda temos a vertente marxista. O iliberalismo não se encontra apenas – longe disso – nos escritos do próprio Marx. Ele é uma constante em todas as formas de marxismo e também em muitas formas de pensamento que são próximas ou influenciadas pelo marxismo, mesmo quando explicitamente recusam a etiqueta marxista. Aqui podemos incluir pensadores tão diversos como Foucault, Derrida, etc.

À direita, o iliberalismo tem a sua origem no pensamento reaccionário do século XVIII. Se quisermos indicar um pensador marcante que inspira esta vertente até aos nossos dias, uma espécie de Marx da direita, julgo que esse autor seria Joseph de Maistre, o autor das *Considérations sur la France*. Mas, mais uma vez, os escritos de Maistre são datados e dificilmente seriam aceites hoje em dia, se os tomarmos à letra. Mas eles contêm já o essencial do argumentário filosófico da

direita contra o liberalismo, patente também em autores como Carl Schmitt, Leo Strauss, MacIntyre, etc.^[6]

Em Portugal, a influência destas duas correntes de anti-liberalismo é tão ou mais forte do que noutros países europeus. Não devemos esquecer que a esquerda portuguesa foi muito influenciada pelo pensamento marxista e que a direita esteve durante muito tempo refém de um autoritarismo de inspiração católica. Estas influências ou inspirações são, ainda hoje, muito fortes, mas poucas vezes admitidas abertamente.

Os adversários mais profundos do liberalismo, quer à esquerda, quer à direita, não costumam ser originais. O trabalho de sistematização do seu argumentário – centrado na versão reaccionária, mas que tem muito em comum com a versão da esquerda – foi realizado há algum tempo por Stephen Holmes. Passamos a referir aqueles que nos parecem ser os principais *mantras* desse argumentário, a partir da obra deste autor^[7].

Primeiro: o liberalismo tem uma visão atomizada da sociedade. Para o liberalismo, os indivíduos são como átomos em choque, criaturas pré-sociais e isoladas umas em relação às outras. Este problema do liberalismo começou com Locke e continua até às sociedades contemporâneas. Ele tanto pode ser ilustrado pelas origens intelectuais do liberalismo como pela falta de solidariedade social nas grandes cidades dos nossos dias. Depois de terem caricaturado o liberalismo desta forma, os anti-liberais acrescentam, com o óbvio efeito retórico, que esta ideia está errada. Desde Aristóteles – um autor que os anti-liberais gostam bastante de invocar – que sabemos que o homem é um animal social. O liberalismo rompeu com esta ideia e afastou-se da melhor tradição do pensamento ocidental.

Segundo: o liberalismo leva ao esquecimento do bem comum. Centrado no indivíduo e nos seus caprichos, o liberalismo não é capaz de

⁶ Curiosamente, é habitual hoje em dia que estes autores sejam apropriados pela esquerda, precisamente devido ao seu anti-liberalismo. O caso mais evidente é o de Schmitt, hoje transformado em herói intelectual da extrema-esquerda (sem que tenha deixado de o ser também na extrema-direita).

⁷ Cf. Stephen Holmes, *The Anatomy of Anti-liberalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, esp. Part II. O resumo que aqui apresentamos é selectivo e não esgota a análise mais exaustiva do próprio Stephen Holmes.

promover o bem da sociedade no seu todo, ou seja, uma noção comum de bem que não se identifica com as noções parcelares e parciais do bem individual. Assim, o liberalismo encaminha as sociedades para a catástrofe moral.

Terceiro: o liberalismo promove o homem puramente egoísta, por vezes também referido como o *homo oeconomicus*. Segundo os anti-liberais, a antropologia liberal apenas se preocupa com os aspectos mais condenáveis do ser humano: o homem como um ser meramente aquisitivo, ou mesmo predador em relação ao seu semelhante. Esta ideia relaciona-se por vezes com a convicção de que o liberalismo não passa de uma ideologia que fornece a justificação «superestrutural» do capitalismo.

Quarto: o liberalismo é responsável pelo cepticismo ou relativismo moral das nossas sociedades. Os anti-liberais consideram que, no fundo, os liberais não acreditam em nada, nem mesmo nos seus próprios valores: eles são moralmente cépticos ou, na melhor das hipóteses, relativistas. O pluralismo e a tolerância dos liberais são uma manifestação desse cepticismo e relativismo e, assim também, um sinal de fraqueza. Os anti-liberais, por contraste, apresentam-se como dotados de convicções fortes, por vezes assentes numa visão religiosa do mundo, ou até mesmo numa leitura científica da história e da sociedade.

Quinto – e para terminar esta breve lista: os liberais são, de acordo como o pensamento anti-liberal, excessivamente racionalistas. Eles tendem a esquecer o elemento passional do homem e, dessa forma, a promover, por excesso de racionalismo, todas as formas de despotismo iluminado ou mesmo de totalitarismo. Esta crítica do liberalismo vem geralmente acompanhada da crítica ao Iluminismo, ou à modernidade científica e tecnológica, considerada como uma espécie de degenerescência em relação às tradições intelectuais e políticas pré-modernas (por exemplo em autores como Heidegger, Strauss e MacIntyre).

A nossa intenção aqui consistiu apenas em recensar algum do argumentário anti-liberal, para sugerir que ele é tipificável e repetitivo. No fundo, aposta sempre numa simplificação algo pueril dos debates liberais. Assim, é certamente verdade que o liberalismo é individualista, mas daí não decorre necessariamente uma visão «atomista» da sociedade. Em segundo lugar, é também verdade que o liberalismo abre

a possibilidade de diversas concepções de bem – ou seja, de pluralismo – mas isso não invalida que exista também uma ideia de bem comum. Em terceiro lugar, o liberalismo está muitas vezes ligado à defesa do mercado, mas essa defesa é geralmente feita por razões morais e que de forma alguma se baseiam numa visão predatória do ser humano. Em quarto lugar, o liberalismo pode ser céptico, mas geralmente não o é. Em todo o caso, o pluralismo liberal não pode ser confundido com relativismo (uma vez que este nega tanto o monismo como o próprio pluralismo moral). Por fim, é verdade que o liberalismo dá grande importância à racionalidade e à ciência. Mas isso não impede que dê também lugar a muitos outros aspectos da vida humana.

O argumentário do anti-liberalismo nem sempre é coerente entre si e pode apontar em várias direcções. Mas tem em comum uma leitura holista e impressionista da sociedade liberal e do pensamento liberal, que encara indistintamente e tende a condenar na sua totalidade, em vez de os examinar nos múltiplos aspectos que comportam e que são, quase sempre, alvo de polémica entre os próprios liberais.

4. O iliberalismo nas ciências sociais

Num pequeno livro editado entre nós em 2005, o sociólogo francês Raymond Boudon faz a análise simultaneamente mais sintética e sistemática que conheço das razões pelas quais o iliberalismo, sobretudo de extrema-esquerda, predomina entre os intelectuais académicos, em especial nas ciências sociais e humanas^[8].

Boudon incide naquilo que se pode considerar o núcleo epistemológico do liberalismo: a representação do homem como um ser racional e autónomo, cujos comportamentos podem ser compreendidos tendo em conta o contexto em que se desenrolam. Neste sentido, o liberalismo adopta um modelo explicativo da sociedade assente naquilo que se costuma chamar a psicologia racional. Este foi o modelo aceite pelos grandes fundadores da Sociologia, como Durkheim e Weber, mas

⁸ Cf. Raymond Boudon, *Os Intelectuais e o Liberalismo*, Lisboa, Gradiva, 2005 [1ª ed. francesa 2004].

também por autores tão diferentes como Simmel, Pareto ou Evans-Pritchard.

Boudon sabe que autores como os referidos na secção anterior, de Maistre a Marx, constituem as fontes doutrinárias do iliberalismo dos intelectuais contemporâneos. Mas ele centra-se sobretudo nas teorias predominantes na academia – especialmente nas ciências sociais e humanas – durante a segunda metade do século XX. Estas teorias têm como alvo a destruir precisamente as análises baseadas na psicologia racional, procurando substituí-las por todo o tipo de visões que acentuam as motivações subterrâneas e não assumidas da acção social. Neste sentido, as teorias iliberais são um prolongamento dos ensinamentos dos chamados «mestres da suspeita», ou seja, Nietzsche, Marx e Freud. Para estes, as acções humanas não podem ser compreendidas por recurso à psicologia racional e tendo em conta o contexto dessa acção, mas antes por apelo a dimensões escondidas e dotadas de uma espécie de capacidade omni-explicativa, como a Vontade de Poder (Nietzsche), o lugar ocupado no processo produtivo (Marx), ou as experiências tidas na mais tenra infância (Freud).^[9]

Assim, o cerne da visão académica iliberal, segundo Boudon, é um «modelo explicativo» da sociedade que está em total oposição às explicações baseadas na psicologia racional. Este modelo explicativo é muito usado por intelectuais de tipo «orgânico» (no sentido de Gramsci) ou, mais genericamente, pelos intelectuais «de convicção». Eles escolhem questões marcantes da sensibilidade colectiva, para depois as explicarem recorrendo ao modelo anti-liberal

Pense-se em dois exemplos apenas, muito correntes na investigação académica em ciências sociais e humanas: o tema da igualdade no acesso à educação e o tema das prisões. A dificuldade no acesso à educação de algumas classes e minorias culturais é explicada pela opressão da classe ou da maioria cultural dominantes e não pelas condições sociais concretas em que vivem as camadas mais excluídas. Da mesma

⁹ O contributo dos «mestres da suspeita» é certamente muito importante e nós próprios recorreremos a uma análise baseada num tipo específico de «suspeita» no final deste capítulo e também no capítulo VIII *infra*. No entanto, o problema apontado por Boudon, a justo título, é o da absolutização da própria suspeita e a sua transformação numa tese «positiva» que tudo explica, elidindo a psicologia racional.

forma, a solução para um verdadeiro acesso à educação está na revolta dos dominados contra os dominantes, incidindo essa revolta contra a próprio sistema de educação, contra a autoridade dos professores, contra os conteúdos leccionados, etc. Escusado será dizer que esta explicação contribui para uma atitude de recusa das oportunidades escolares por parte das minorias e, assim também, para agravar a sua situação de exclusão.

Outro exemplo: a existência das prisões é explicada como uma forma de repressão dos mais poderosos – e das ciências usadas por eles -, de acordo com ideias colhidas nomeadamente em Foucault. Daqui decorre uma argumentação que visa limitar ou impedir a repressão e dissuasão da criminalidade. Mais uma vez, essa repressão ou dissuasão é vista como uma forma de opressão ou exercício do poder por parte dos mais fortes em relação aos mais fracos. Como é óbvio, levar estas teorias a sério na definição de políticas públicas tem como resultado o agravamento da própria criminalidade.

Os exemplos poderiam multiplicar-se: as explicações académicas para acontecimentos como o 11 de Setembro, ou a (recorrente) crise dos combustíveis, também assentam muitas vezes em ideias subterráneas, por vezes conspirativas, sobre o papel daqueles que «mexem os cordelinhos» do poder e do dinheiro. Essas explicações pura e simplesmente esquecem-se de analisar a racionalidade das acções e motivações individuais, em função dos contextos nos quais se inserem aqueles que as praticam.

As razões para o sucesso das teorias baseadas no modelo explicativo iliberal são, segundo Boudon, essencialmente duas: 1) essas teorias são interessantes e; 2) respondem a procuras sociais. As teorias podem até ser evidentemente falsas, ou pelo menos demasiado especulativas, mas isso não parece importar, desde que sejam apelativas e úteis. Ou seja, elas parecem trazer chaves de leitura da realidade social não evidentes – o que as torna interessantes – e, por outro lado, elas têm um público garantido entre aqueles que preferem sentir-se vítimas de alguma entidade que possam nomear (como «a classe dominante», «os detentores do poder», etc.) do que das suas próprias decisões e acções, no respectivo contexto.

Boudon nota que este tipo de teorias se difundiu no pós-guerra, com a massificação das universidades e a necessidade que estas tiveram de

cativar novos públicos (algo que faz lembrar a actual situação das universidades portuguesas). A consequência imediata foi a predominância do moralismo na academia, ou seja, o politicamente correcto e a valorização da moral, em vez da valorização do saber. O modelo explicativo liberal foi abandonado. Impôs-se um modelo explicativo anti-liberal, especialmente nas disciplinas menos protegidas pela tecnicidade: ou seja, as ciências sociais e humanas, com a exclusão da Economia.

5. Anti-liberalismo e sociedade aberta

Não surpreendentemente, Boudon é um dos raros sociólogos contemporâneos influenciados pela tradição liberal e, muito especialmente, pela filosofia das ciências de Karl Popper. É precisamente no pensamento de Popper – mas mais na sua Filosofia Política – que julgo podermos encontrar os instrumentos conceptuais que nos permitem caracterizar a um nível mais geral e abstracto o anti-liberalismo, ou anti-democratismo, tão comum entre cidadãos e agentes políticos, filósofos e académicos.

Popper é mais um pensador das ciências do que um pensador político. Mas as questões políticas sempre o preocuparam e, a certa altura, tornaram-se as mais incontornáveis. Foi precisamente no seguimento da sua fuga para a Nova Zelândia – para escapar ao nazismo que se propagava na Áustria – e depois de ter recebido a notícia do *Anchluss* que Popper decide redigir *A Sociedade aberta e os Seus Inimigos*. Mas esta obra deve ser lida em conjunto com uma outra muito mais pequena e que a precede – mas, em muitos aspectos, bem mais ilustrativa – intitulada *A Miséria do Historicismo*¹⁰.

Do nosso ponto de vista, a análise popperiana, sobretudo na *Sociedade Aberta*, peca por uma grande anacronismo e pelo modo injusto como trata muitos dos pensadores que critica, nomeadamente Platão mas, sobretudo, Hegel. Mas não estamos aqui preocupados em analisar os méritos ou deméritos exegéticos de Popper e tão só

¹⁰ V. Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, London, Ark Paperbacks, 1986 [1ª ed. 1944-5] e Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., London: Routledge & Kegan Paul, 1974 [1ª ed. 1945].

em aproveitar o tipo de conceitos que ele desenvolve e que, segundo nos parece, constituem bons instrumentos para uma análise crítica do anti-liberalismo profundo, nas suas versões políticas e acadêmicas. Esses conceitos são os seguintes: sociedade aberta, razão crítica, humanitarismo, tensão da civilização, tentativa de regresso à sociedade fechada, holismo metodológico, historicismo e utopismo. Vamos agora percorrê-los, mas com grande brevidade.

Popper olhava para as sociedades democráticas do seu tempo, especialmente na Europa e na América, como sociedades razoavelmente abertas. A sua característica fundamental consistia em terem um lugar no debate público e nos arranjos institucionais que as caracterizam para o exercício da razão crítica, isto é, de uma racionalidade baseada no método das tentativas e erros. Numa sociedade aberta não existe a aceitação acrítica ou mesmo mágica da tradição. As instituições são reformadas de um modo parcial e com a possibilidade de submissão a um exame crítico: chama-se a este método a engenharia social gradual. A própria democracia é vista como um processo crítico de eliminação de erros, na medida em que permite substituir os governos que já não têm a confiança dos indivíduos sem derramamento de sangue.

O exercício discursivo ou institucional da razão crítica também pode ser associado a um conjunto de valores humanitários. A razão implica uma ideia de unidade racional da humanidade, o individualismo, a responsabilidade individual, a tolerância, a possibilidade da busca da verdade, a preferência por soluções não violentas.

Mas a sociedade aberta não é apenas algo de positivo. Ela contém muitas fraquezas. A mais importante é aquilo a que Popper chama «tensão da civilização», i.e., um certo sentimento de perda, abandono ou derrelicção que advém da necessidade de fazer escolhas e de se responsabilizar por essas escolhas. Tal não acontecia nas sociedades fechadas ou tribais, muito mais reguladas e com menor espaço para a liberdade individual.

A tensão da civilização alimenta uma certa nostalgia pelo alegado paraíso perdido da sociedade fechada, na qual não era preciso carregar o fardo da razão e da responsabilidade individual. É claro que o regresso à sociedade fechada ou tribal não é possível, e é também certo que ela não constituía nenhum paraíso. Mas a nostalgia existe em todas as sociedades abertas e ela é, segundo Popper, a raiz do totalitarismo.

Como é sabido, Popper usa o termo «totalitarismo» de uma forma excessivamente livre, não coincidente com o significado do termo tal como codificado pela Ciência Política do pós-guerra (que tende a aplicá-lo apenas ao nazi-fascismo e estalinismo). Do nosso ponto de vista, a tentação totalitária que Popper detecta nas sociedades abertas é precisamente a raiz do anti-liberalismo profundo. Ou seja, os conceitos que Popper providencia para explicar a tentação totalitária são melhores para explicar algo de mais lato e vago, como o pensamento anti-liberal (que pode ser totalitário, pós-totalitário, autoritário, democrático, etc.).

Assim, os inimigos da sociedade aberta não são apenas os pensadores totalitários, ou o que Popper entende por pensadores totalitários, mas todos aqueles que fazem jus ao argumentário anti-liberal detectado por Holmes e tantos outros, e ao modelo explicativo iliberal de que nos fala Boudon.

Esse anti-liberalismo exprime-se muitas vezes em doutrinas que são analisadas por Popper: o holismo metodológico, que Boudon não deixa de referir, mas também outras formas de holismo sobre a história e a transformação social: o historicismo e o utopismo. O historicismo consiste em olhar para a história como tendo um enredo pré-definido e que, a partir do momento em que conhecemos o seu segredo, permite antecipar o futuro, ou fazer profecias de longo alcance sobre o fim da história, sobre a sociedade sem classes, etc. O utopismo é uma teoria holista da transformação social. Ele indica que as transformações sociais podem e devem ser feitas limpando a tela e começando de novo. Tanto no historicismo como no utopismo não existe lugar para a autonomia individual e para a responsabilidade pessoal.

Em suma: o pensamento de Popper serve-nos para detectar a raiz do anti-liberalismo na tensão que os indivíduos enfrentam nas sociedades abertas, tal como configuradas nas nossas democracias liberais. Ao alimentar a nostalgia por uma sociedade sem a carga da liberdade e da responsabilidade individual, a sociedade aberta verá surgir no seu seio, necessariamente, formas de pensamento que a recusam, assim como os argumentos e metodologias que visam aplacar o medo da liberdade. Por isso podemos olhar para as diferentes formas de holismo social e, em particular, para as doutrinas historicistas e utopistas, como racionalizações que visam esconjurar a angústia inerente às sociedades abertas.

Assim, o anti-liberalismo profundo, os seus argumentos políticos e metodologias explicativas, poderá ser dificilmente justificável. Mas ele tem uma explicação racional. Ele corresponde a uma racionalização – no sentido psicológico, não filosófico – que visa a criação de compensações ilusórias, ao nível do pensamento político e das ciências sociais, para um mal-estar que é inerente às sociedades liberais. Desta forma, o pensamento anti-liberal profundo tem também uma função terapêutica. O seu sucesso residirá mais aí do que na solidez dos argumentos que utiliza.

VII

ENGENHARIA SOCIAL E CRÍTICA DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

NESTE ENSAIO QUEREMOS ABORDAR A QUESTÃO DA EVENTUAL PROXIMIDADE DO PENSAMENTO DE POPPER sobre a chamada «engenharia social» face à crítica da ideia de justiça distributiva desenvolvida por Hayek. Por isso perguntamos: será que o conceito popperiano de engenharia social é coerente com a crítica hayekiana da justiça distributiva? Ou então: será que Popper é, contrariamente a Hayek, um amigo da justiça distributiva?

Para responder a estas questões, começaremos por retomar, esquematicamente, a visão popperiana do racionalismo crítico e por conectá-la com a ideia de engenharia social. Depois, referir-nos-emos à crítica epistémica de Hayek ao conceito de justiça distributiva e à própria ideia de engenharia social. Antes de concluir, focaremos a questão dos fins da engenharia social gradual tal como advogada por Popper e compararemos a perspectiva deste autor com a de Hayek.

Idealmente, o percurso delineado devia levar-nos a optar por uma de duas hipóteses: (h1) a defesa popperiana da engenharia social é um argumento convincente contra a crítica de Hayek ao conceito de justiça distributiva – na verdade, Popper é um amigo da justiça distributiva; (h2) a defesa popperiana da engenharia social é, em termos práticos, uma outra versão da crítica hayekiana da justiça distributiva – portanto, Popper é um inimigo da justiça distributiva. Infelizmente, não será muito fácil escolher entre estas duas hipóteses alternativas e

aparentemente incompatíveis. Voltaremos ao tema nas considerações finais do ensaio.

1. O racionalismo crítico de Popper

A perspectiva filosófica básica de Popper pode ser designada como «racionalismo crítico». A clarificação desta perspectiva implica explicar de que modo a ciência é uma prática racional. No entanto, o carácter crítico deste racionalismo só poderá ser compreendido a partir do momento em que tratarmos da questão da sua justificação última.

1.1. O racionalismo popperiano baseia-se numa ideia de funcionamento da razão de acordo com o modelo das «tentativas e erros», ou conjecturas e refutações¹. O ponto de partida do pensamento racional é uma qualquer inadequação entre as nossas expectativas teóricas e a situação presente. Daqui resulta aquilo a que chamamos «problemas». Se não existissem quaisquer perspectivas teóricas prévias, não seria possível detectar problemas. O reconhecimento de um problema implica a existência de uma dissonância entre as teorias de que dispomos – isto é, os nossos dogmas – e a situação que observamos. Para suplantar esta dissonância será necessário substituir as velhas teorias por teorias novas. Estas passarão a constituir, por assim dizer, os nossos dogmas mais sofisticados. Mas também eles deverão ser testados. Neste esquema, a eliminação de erros é fulcral.

Em ciência empírica, a eliminação de erros processa-se através da refutação empírica, ou falsificação, das conjecturas teóricas. Popper sempre salientou a importância de manter as teorias científicas abertas às tentativas para as falsificar. Mas, quando uma teoria que contém asserções sobre o mundo – por exemplo, a teoria marxiana da iminência

¹ Para esta secção (1.1.), ver Karl Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 5.ª ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1974 [1.ª ed. 1963], passim; e Idem, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1974 [1.ª publ. 1972], passim. A visão popperiana da ciência empírica está patente em: Idem, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1975 [1.ª publ. 1959; 1.ª publ. em alemão 1934]; e Idem, *Realism and the Aim of Science*, Totowa, N.J., Rowan and Littlefield, 1983 [1.º Vol. do *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*].

da revolução socialista – é colocada a salvo de qualquer refutação empírica através da formulação de hipóteses *ad hoc* – por exemplo, a existência de novas estratégias do imperialismo capitalista para adiar a revolução proletária – a teoria transforma-se naquilo a que Popper chama «dogmatismo reforçado»^[2]. Desta forma, a teoria perde o seu carácter científico. Muitas outras teorias, como por exemplo a psicanálise ou a astrologia, nunca poderiam ser científicas porque não são falsificáveis. Na verdade, aqueles que professam tais teoria são capazes de encontrar por todo o lado a sua confirmação, mas nunca a sua refutação.

O conhecimento científico desenvolve-se na medida em que as teorias com acrescido conteúdo empírico e abertas à refutação resistem aos testes e, dessa forma, são corroboradas. Mas a refutação de uma teoria também não deixa de ser uma conquista científica, na medida em que abre caminho à criação de novas teorias no espaço explicativo aberto pela refutação das velhas teorias. Além disso, o próprio processo de eliminação de erros permite o surgimento de novos problemas tanto quando uma teoria é falsificada como quando é corroborada. Isto deve-se ao facto de que a própria corroboração implica o surgimento de novos dados empíricos que poderão dar origem à formulação de novos problemas.

Para Popper, este processo de eliminação de erros requer a categoria de «verdade» enquanto ideia reguladora, assim como um pressuposto ontológico realista. Para que a eliminação do erro seja possível temos de admitir uma realidade objectiva que permite essa mesma eliminação. A verdade, portanto, significa a «correspondência com os factos» por parte de qualquer linguagem consistente. No entanto, Popper insere-se perfeitamente no teorismo que marca toda a epistemologia contemporânea. A realidade em si mesma só é acessível através da mediação de teorias. Por isso nunca ninguém pode clamar estar na posse da verdade. Ainda que alguém detivesse, efectivamente, a verdade, não poderia sabê-lo. A ideia de verdade não equivale a «certeza» e não

² Este dogmatismo reforçado é hoje em dia particularmente notório entre os defensores acríticos do mercado livre que, quando confrontados com os efeitos nefastos da desregulação económica, preferem dizer que o problema está na regulação que ainda resta e não verdadeiramente na desregulação.

permite distinguir teorias falsas de teorias verdadeiras sem recurso a qualquer tipo de discriminação. A «verdade» deve ser vista apenas como um princípio regulador da investigação científica.

A ideia popperiana de «verdade» não invalida o carácter basicamente falibilista da visão de Popper acerca do conhecimento científico. As teorias científicas com conteúdo empírico permanecem sempre conjecturais e nunca podem ser provadas, ainda que sejam continuamente corroboradas. Não existe nenhuma «fonte do conhecimento» privilegiada – como seriam, tradicionalmente, a experiência empírica, ou as ideias da razão – onde encontrar certezas. Nós usamos tanto a razão como a experiência, mas nenhuma delas se reveste de autoridade para confirmar as nossas teorias. O nosso conhecimento sobre o mundo desenvolve-se mediante o uso dos nossos poderes críticos exercidos sobre teorias prévias, das quais se deduz consequências com vista à sua falsificação tentativa. Podemos aprender com os nossos erros, mas não podemos ultrapassar a incerteza do nosso conhecimento.

*

Até agora, insistimos na importância da eliminação de erros em ciência empírica. No entanto, Popper considera que há também ciências que conseguem atingir alguma tipo de prova e não apenas uma corroboração provisória. É o caso das ciências formais, como a Matemática e a Lógica. Nestas disciplinas, a eliminação de erros tem em conta a relevância intelectual das provas e a sua coerência interna. Assim, a eliminação de erros e o pensamento crítico são também possíveis nestes campos.

Mas o exercício da racionalidade está ainda presente em campos do conhecimento nos quais não é possível nem o teste empírico, nem a formalização. É este o caso da Filosofia, incluindo, por exemplo, a Metafísica e a Filosofia Política. Em domínios deste tipo a eliminação de erros dirige-se às inconsistências, assim como à irrelevância das teorias para esclarecer os nossos problemas reais acerca do conhecimento do mundo e da acção humana. Mas esta abertura da Filosofia à crítica nem sempre acontece, como é sabido. Por isso Popper é por vezes crítico da tradição filosófica e, como ele próprio diz, um «amante da ciência».

1.2. Quais são os fundamentos teóricos do racionalismo popperiano? Em boa verdade, eles não existem. Embora Popper refira a importância da questão colocada, ele não sugere nenhum fundamento racional para o seu racionalismo.^[3]

Popper distingue o seu racionalismo crítico de um racionalismo não crítico e excessivo. De acordo com o último, devemos recusar tudo o que não pode ser defendido apenas por razão ou experiência. Ora, este princípio é inconsistente do ponto de vista lógico, na medida em que ele próprio não pode ser defendido apenas por razão ou experiência. Se seguíssemos os requisitos do princípio teríamos de o abandonar. Em contraste, o racionalismo crítico é mais modesto e não procura estabelecer-se a si mesmo com base na razão ou na experiência. Na prática, a efectividade da arguenteação e da experiência implica a aceitação destes quesitos. Portanto, há uma escolha básica a favor do racionalismo que não é, ela própria, racional.

No entanto, a escolha pelo racionalismo não é arbitrária. Para Popper, o racionalismo crítico está associado a um conjunto de valores a que podemos chamar, num sentido lato, «humanitários». Assim, o uso livre da razão está associado ao individualismo. O reconhecimento dos outros indivíduos como interlocutores no processo de crítica conduz à ideia de «unidade racional da humanidade». Esta ideia, por seu turno, está relacionada com a tolerância, a ultrapassagem das divergências através da argumentação e a não-violência. O valor da verdade acima referido faz também parte do conjunto dos valores humanitários e é indispensável ao bom uso do método de tentativas e erros.

Assim, se recusarmos o racionalismo teremos também de recusar o humanitarismo e, porque adoptamos o humanitarismo, estabelecemos o racionalismo. Ou seja, a base do racionalismo consiste numa decisão moral. Apesar de não existir um fundamento racional para a ética, existe um fundamento ético para o racionalismo. Esse fundamento é o humanitarismo.

Popper defende também aquilo a que chama «dualismo crítico», i.e. o dualismo de factos e decisões. Significa isso que – de acordo com a guilhotina de Hume – não podemos derivar decisões a partir

³ Para esta questão, v. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5.^a ed. reimpressa, Routledge & Kegan Paul, 1974 [1.^a ed. 1945], Vol. II, Cap. 24.

de factos. Mas, se é assim, onde podemos situar a decisão moral a favor do humanitarismo? Escolhemos o humanitarismo porque não gostamos das consequências práticas da sua negação, isto é, porque não gostamos do tribalismo, da servidão humana, da intolerância e da violência. Mas esta é uma decisão moral e, em última instância, irracional. Se gostamos ou não das consequências da negação do humanitarismo isso não é matéria de argumento mas sim questão de fé. Uma vez que o humanitarismo é o fundamento do racionalismo, a base do racionalismo é uma «fé irracional».

Conclusão de 1.: a defesa popperiana do racionalismo crítico significa, grosso modo, duas coisas. Em primeiro lugar, a advocacia do criticismo de acordo com o método de tentativa e erro; este método é dedutivo e sempre aberto a novos desenvolvimentos. Em segundo lugar, a ideia segundo a qual é logicamente incorrecto fundar o exercício da razão numa razão bem estabelecida e, conseqüentemente, o racionalismo crítico depende de uma adesão não inteiramente racional aos valores humanitários.

2. A ideia de engenharia social

A ideia popperiana de engenharia social é uma aplicação do método de tentativas e erros a uma teoria do activismo social. Embora reconheça que o mundo social não é um domínio de racionalidade, Popper considera que é nossa tarefa racionalizá-lo tanto quanto possível. Com esse propósito, advoga uma engenharia social gradual, opondo-a à engenharia social utópica. Nesta secção 2., para além destes aspectos, referiremos também uma crítica de Hayek a Popper e a resposta deste.

2.1. A expressão «engenharia social» não foi criada por Popper. O próprio admite que ela foi usada por Roscoe Pound em 1922 e foi também usada pelos Webbs «quase certamente antes». Porém, a engenharia social popperiana é um conceito específico e que só pode ser entendido no contexto do pensamento de Popper^[4].

⁴ Para o termo «engenharia social», ver Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, pp. 210-211; para a ideia popperiana de engenharia social, ver Idem, *The poverty of Historicism*, London,

A ideia central da engenharia social é a da planificação e construção ou reconstrução das instituições sociais. Popper sente-se «inclinado a falar de instituições sempre que um conjunto de pessoas (que pode mudar) segue um determinado número de normas ou preenche algumas funções *prima facie* [...] que servem alguns objectivos *prima facie*».^[5] O engenheiro social procura construir ou reconstruir instituições de acordo com um plano, embora admita que a maior parte das instituições sociais não resultaram de nenhum desígnio mas foram antes o produto de consequências não intencionais da acção humana ao longo do tempo. O engenheiro social olha para as instituições como máquinas, não como organismos, adoptando em relação a elas, uma visão instrumentalista.

Ao acrescentar o adjetivo «gradual» à expressão «engenharia social», Popper procura evitar a confusão entre o seu próprio conceito e os projectos holistas de planificadores e tecnocratas. A engenharia social gradual ocupa-se de instituições específicas e não da sociedade como um todo. Essas instituições podem ser uma empresa ou uma igreja, um hospital ou o serviço nacional de saúde, a universidade ou o sistema educativo, a legislação fiscal ou a lei eleitoral, etc. Os dois primeiros exemplos são talvez menos relevantes no nosso contexto, uma vez que Popper está mais interessado nas instituições públicas do que nas privadas (a partir de agora usarei o termo no sentido de engenharia pública, tal como Popper costuma fazer).

Uma das características mais relevantes da engenharia social gradual é o seu uso daquilo que Popper designa por tecnologia social gradual, i.e. a ciência social tecnológica. Este tipo de ciência social deverá procurar descobrir as leis sociais que impõem limitações à engenharia social. A engenharia, portanto, constituiria o fim prático da ciência social. Procurarei agora explicar esta relação entre tecnologia social e engenharia social.

A formulação tecnológica de uma lei é sempre negativa, estabelecendo aquilo que não pode acontecer ou que não podemos conseguir sem efeitos colaterais. Popper dá alguns exemplos: «não é possível ter uma sociedade de planeamento central com um sistema de preços

Ark Paperbacks, 1986 [1.ª pub. 1944-45], pp. 42-97; e Idem, *The Open Society*, cit., passim.

⁵ Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, cit., p. 133.

que preencha as funções dos preços competitivos»; «não é possível ter pleno emprego sem inflação»; «não é possível fazer uma revolução bem sucedida se a elite no poder não estiver enfraquecida pela dissensão interna ou pela derrota na guerra» (a lei das revoluções de Platão”); «não é possível dar poder a um homem sobre outros homens sem tentá-lo a fazer um mau uso desse poder» (a lei da corrupção de Lord Acton)^[6]. Assim, a ciência social deveria desenvolver este tipo de tecnologia social.

O engenheiro social põe em prática a tecnologia social através de experimentações graduais. Uma vez que a experimentação tanto pode corroborar como falsificar as hipóteses de partida, o engenheiro gradual não pode evitar cometer erros e gerar consequências não intencionais das suas acções. Por isso deve proceder passo a passo, comparar resultados e evitar reformas cuja complexidade não lhe permita compreender os efeitos produzidos.

No entanto, a gama de intervenções possíveis para o engenheiro social gradual é muito grande, desde a «visão passivista» do anti-intervencionismo até à modificação de estruturas sociais. Por um lado, o anti-intervencionismo é uma impossibilidade lógica: o ideal do anti-intervencionismo constitui também uma abordagem tecnológica porque induz sempre alguma intervenção para prevenir maiores intervenções, eventualmente seguindo a hipótese tecnológica segundo a qual «não se pode intervir sem piorar as coisas». Por outro lado, o intervencionismo pode ir muito mais longe e até ser guiado por ideais relativos à sociedade «como um todo». O engenheiro gradual pode, por exemplo, ser guiado pela ideia de «uma maior igualização dos rendimentos», o que leva à modificação da «estrutura de classe» da sociedade^[7].

2.2. O outro tipo de engenharia social, oposto à abordagem gradual, é de natureza holística ou utópica^[8]. O engenheiro utópico tem como objectivo a remodelação global da sociedade de acordo com um

⁶ Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, cit., pp. 62-63.

⁷ Ibidem, p. 68.

⁸ Para este tipo de engenharia social, ver Ibidem, pp. 67 ff; e também Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, Cap. 9; e Idem, *Conjectures and Refutations*, cit., Cap. 18.

plano definido. Para isso, o engenheiro utópico necessita aceder a posições chave na sociedade, geralmente o poder político. Assim sendo, a engenharia utópica é sempre pública e nunca privada. A engenharia utópica é também uma forma de radicalismo – porque requer a erradicação da sociedade existente e a criação de um novo mundo social – e também uma forma de esteticismo – na medida em que o novo mundo social devesse ser caracterizado pela perfeição.

Ao contrário da engenharia gradual, a engenharia utópica não pode ser alicerçada numa tecnologia social. O utopista viola os quesitos fundamentais do método racional ao colocar-se de fora em relação ao processo de eliminação de erros através da crítica. Ele rejeita a hipótese tecnológica segundo a qual existem limites ao controlo institucional. Em vez disso, o engenheiro utópico confia na teoria holista da experimentação social, segundo a qual é possível conhecer e controlar a reconstrução de um qualquer «todo», como é o caso da sociedade. Ora, esta teoria holística da experimentação social é falsa. Em primeiro lugar, ninguém pode centralizar o conhecimento necessário à mudança total da sociedade. Segundo, esse conhecimento não está disponível na medida em que a ciência social não pode ser esgotada e está sempre em evolução. Em terceiro e último lugar, os engenheiros sociais não podem colocar-se fora da sociedade que querem reconstruir globalmente. Portanto, eles não são tão holistas como pensam que são. Em última instância, a engenharia social utópica é impraticável e todas as práticas concebíveis são formas de engenharia gradual. O erro, portanto, consiste em esconder este facto e recusar o processo de aprendizagem por tentativas e erros.

2.3. Hayek concorda com a crítica popperiana da engenharia utópica mas opõe-se ao modo como Popper exprime a sua posição. Embora a objecção pareça, à primeira vista, meramente terminológica, ela acaba por revelar-se bastante profunda. Em *The Mirage of Social Justice*, Hayek diz que «podemos apenas e sempre lidar com partes de um qualquer todo mas nunca redesenhá-lo na sua totalidade» e, numa nota de rodapé, acrescenta:

Acredito que é isto que Karl Popper (*The Open Society and Its Enemies*, Princeton, 1963) entende por ‘engenharia gradual’, uma expressão que

sinto relutância em adoptar porque ‘engenharia’ sugere-me um problema tecnológico de reconstrução com base no conhecimento total dos dados físicos, enquanto que o ponto essencial acerca do melhoramento prático é uma tentativa experimental para melhorar o funcionamento de alguma parte na ausência de uma compreensão plena da estrutura do todo.^[9]

Popper tem plena consciência desta objecção de Hayek. Ao referir-se a uma versão anterior desta mesma crítica, Popper diz:

Contra o uso do termo ‘engenharia social’ (no sentido ‘gradual’) foi objectado pelo professor Hayek que o típico trabalho de engenharia implica a centralização de todo o conhecimento relevante numa única cabeça, enquanto que é típico de todos os verdadeiros problemas sociais o uso de conhecimento que não pode ser centralizado dessa forma.^[10]

Popper responde da seguinte forma:

Admito que este facto é de fundamental importância. Ele pode ser formulado através da hipótese tecnológica: ‘não é possível centralizar numa autoridade de planificação o conhecimento relevante para tarefas como a satisfação de necessidades pessoais, ou a utilização de talento e competências especializadas.’ (pode-se propor uma hipótese respeitante à impossibilidade de centralizar a iniciativa relacionada com tais tarefas.). O uso do termo ‘engenharia social’ pode agora ser defendido referindo que o engenheiro deve usar o conhecimento tecnológico presente nestas hipóteses, o qual o informa sobre as limitações da sua própria iniciativa e do seu próprio conhecimento.^[11]

Assim, Popper aceita o argumento de Hayek contra a possibilidade epistémica – e também prática – da planificação global, mas não

⁹ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. II, *The Mirage of Social Justice*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976, p. 25 + p. 157.

¹⁰ Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, cit., p. 64. A versão anterior da crítica de Hayek, referida por Popper nesta passagem, encontra-se em F. A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning*, London, Routledge, 1935, p. 210.

¹¹ *Ibidem*.

deduz daí a implausibilidade do termo e da concepção de «engenharia social». Popper poderia dizer que Hayek está certo mas que, mesmo estando certo, acaba por estar errado. Isto é, apesar de acertar no argumento epistémico, Hayek labora em erro ao negar a plausibilidade da engenharia social gradual, eventualmente guiada por um ideal para a sociedade como um «todo», por exemplo um ideal de justiça social. Na verdade, o argumento de Hayek pode ser usado contra a possibilidade de uma engenharia utópica, mas não contra a engenharia gradual. Pelo contrário, esta última pode facilmente incluir o argumento de Hayek como uma hipótese tecnológica.

É fácil de ver que a objecção de Hayek contra a expressão «engenharia social» constitui uma formulação do seu argumento epistémico contra a justiça social: os planificadores centrais não podem centralizar o conhecimento de que necessitam para planificar, o que inclui o conhecimento de que necessitariam para planificar algum tipo de justiça social ou distributiva. Se a concepção popperiana de engenharia social gradual consegue ultrapassar a objecção de Hayek, então ela pode também derrotar o argumento epistémico de Hayek contra a justiça social. Na nossa opinião, esta é a razão pela qual Hayek fica perturbado pela ideia popperiana de «engenharia social». A sua objecção contra Popper não é, pois, puramente terminológica.

Na verdade, um ideal de justiça social pode servir de inspiração ao engenheiro gradual que tenta construir e reconstruir instituições de um modo *ad hoc*. A engenharia social gradual não proíbe o ideal de justiça social e a tentativa de a traduzir em políticas públicas, mas apenas o sonho impossível de realizar esse ideal através da engenharia utópica.

Conclusão de 2.: a ideia de engenharia social gradual requer um activismo racionalista e crítico que é incompatível com a abordagem holista ou utópica (que, aliás, é logicamente impossível). No entanto, o escopo da engenharia social gradual não está definido à partida. Este conceito é suficientemente flexível para abranger a política do não intervencionismo e a política de um intervencionismo alargado, guiado ou não por uma concepção de justiça social.

3. Os fins da engenharia social gradual

A questão do estabelecimento de limites valorativos à actividade dos engenheiros graduais públicos é independente em relação aos problemas tecnológicos tratados na secção anterior. Esses problemas tecnológicos foram resolvidos no enquadramento do método de tentativas e erros. No entanto, como referimos anteriormente, a escolha de valores constitui um problema independente. Essa escolha é também decisiva, uma vez que é o humanitarismo que fundamenta o método de tentativa e erro aplicado ao activismo político, assim como o uso da razão crítica em geral. Trataremos esta questão referindo o humanitarismo na sua conexão com a «sociedade aberta» – o que nos levará a examinar uma outra vertente da crítica hayekiana. Depois, focaremos os limites valorativos atinentes à teoria proteccionista do Estado e o critério do utilitarismo negativo.

3.1. O racionalismo crítico, englobando a abordagem por conjecturas e refutações e os valores humanitários, surge pela primeira vez na história, segundo Popper, na Grécia Clássica^[12]. Foi neste contexto histórico que se deu a passagem de uma sociedade fechada ou tribal para uma sociedade aberta. Uma sociedade aberta é, precisamente aquela na qual o racionalismo adquire relevância na medida em que é defendido pelo menos por alguns cidadãos e é realizado nas instituições sociais e políticas. No entanto uma sociedade aberta não é uma sociedade racionalista e pode também incluir tradições totalitárias que procuram dar visibilidade política à nostalgia permanente pelo alegado paraíso da sociedade fechada.

Guiada pelos valores humanitários, a engenharia social gradual deve proteger a sociedade aberta, i.e., a reforma social deve contribuir para a sobrevivência desta, em vez de colocá-la em perigo através de visões utópicas. O argumento ético contra a engenharia utópica aponta para o facto desta constituir um programa político totalitário. Apesar de a sua realização prática ser impossível, a simples tentativa de realização

¹² Ver Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I; e também Idem, *Conjectures and Refutations*, cit., Cap. 4.

da visão utópica é já suficientemente gravosa. O utopismo suprime a crítica e, conseqüentemente, todos os valores humanitários.

No entanto, as aplicações da engenharia social gradual também podem colocar a sociedade aberta em perigo, mesmo quando guiadas por princípios humanitários. Ainda que bem intencionadas, algumas dessas aplicações podem gerar conseqüências indesejáveis. De acordo com Hayek poderíamos dizer que a tentativa de criação de algum padrão distributivo – por exemplo, a igualdade de rendimento – destruiria a eficiência do mercado ao distorcer o sistema de preços. Além disso a tentativa de criação de algum padrão distributivo poria em perigo o princípio liberal da igualdade perante a lei – este é outro dos argumentos de Hayek contra a ideia de justiça social.^[13]

Por causa destes perigos para a sociedade aberta, Popper define cuidadosamente os fins da engenharia social gradual de tipo humanitário. Outros fins seriam possíveis, desde que não utópicos e no quadro dos valores humanitários. Popper admite a prossecução desses fins mais ambiciosos. Mas, noutros momentos, pensa que nos devemos limitar ao proteccionismo estatal e ao utilitarismo negativo.

3.2. O Estado deve assegurar uma distribuição igual da liberdade individual entre os cidadãos através da aplicação do princípio da «igualdade perante a lei» e da ideia de tolerância (excepto com aqueles que não são tolerantes). O Estado deve também manter a paz e prevenir o crime. Popper chama a esta visão dos fins do Estado «teoria proteccionista» porque se trata de focar a acção estatal na protecção da liberdade individual.^[14]

A teoria proteccionista não confia ao Estado nenhuma tarefa moral que possa fazer perigar a liberdade individual. Embora reconheça que, por vezes, o paternalismo pode ser inevitável, Popper pensa que o Estado deve reduzir o seu paternalismo ao mínimo necessário para a prossecução dos seus fins proteccionistas. Para o engenheiro social gradual, isto significa uma cautela acrescida tanto no intervencionismo político como no intervencionismo económico.

¹³ Cf. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., Vol. II, Cap. 9.

¹⁴ Para esta teoria, ver Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, pp. 129-133, e Vol. II, pp. 129-133.

Um intervencionismo político mínimo é necessário para assegurar a manutenção da liberdade individual. Este é um argumento contra o anarquismo. Sem o Estado proteccionista, os mais fortes imporiam o seu poder e não existiria espaço para a liberdade individual. Porém, os poderes do Estado não devem ser multiplicados. Popper chama a isto «a navalha liberal»^[15]. Os poderes do Estado devem ser reduzidos tanto quanto possível na medida em que este é um «mal necessário». O Estado é um mal porque pode sempre colocar em perigo a liberdade, mas é necessário porque não existe nenhuma outra forma de assegurar uma distribuição igual da liberdade.

Da mesma forma, o não-intervencionismo de um sistema económico sem restrições não existe na realidade e, sobretudo, não deve existir quando o nosso objectivo é a protecção da liberdade (de outra forma os ricos usariam o seu poder para limitar a liberdade dos pobres). Mas a intervenção económica do Estado pode ser alcançada mediante dois métodos completamente distintos. O primeiro é o chamado «intervencionismo indirecto» e consiste no desenho do «enquadramento legal» – uma expressão retirada de Hayek – das instituições proteccionistas. O segundo método pode ser chamado «intervencionismo directo» ou «pessoal» e consiste em «conferir poder de acção aos órgãos do Estado»^[16]. Do ponto de vista da engenharia social gradual, o primeiro método é sempre preferível na medida em que pode ser conhecido e compreendido pelos cidadãos. Trata-se de um método que introduz estabilidade e transparência. Pelo contrário, o segundo método assenta nas decisões discricionárias de governantes e funcionários públicos. Por isso, este segundo método é imprevisível e perigoso para a sociedade.

3.3. Vamos agora considerar o segundo critério orientador da engenharia social gradual, não esquecendo o primeiro, ou seja, a função proteccionista do Estado. Popper pensa que «a exigência política de métodos gradualistas (por oposição a Utópicos) corresponde à decisão de que a luta contra o sofrimento deve ser considerada um

¹⁵ Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, cit., p. 350.

¹⁶ Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. II, pp. 131-133.

dever»^[17]. Esta decisão corresponde à ideia de «utilitarismo negativo» – «minimizar a infelicidade ou o sofrimento», em vez do princípio utilitarista clássico da «maximização da felicidade ou prazer» – e constitui a orientação popperiana para a construção de uma agenda política.^[18]

Segundo Popper, existe uma assimetria fundamental entre o prazer e a dor. Enquanto que a segunda tem um apelo moral directo, isso não acontece com o primeiro. Este é um primeiro argumento contra o utilitarismo clássico e a favor do utilitarismo negativo. Um segundo argumento consiste em mostrar que não é aceitável, de um ponto de vista humanitarista, compensar o sofrimento de alguns através do aumento do saldo geral de felicidade. Ora, o princípio do utilitarismo negativo não levanta este problema. Um terceiro e importante argumento é o seguinte: enquanto o utilitarismo pode funcionar como justificação de uma ditadura benevolente, o utilitarismo negativo deixa a prossecução dos fins positivos do prazer ou felicidade à esfera privada. Isto é também mais consistente com o princípio racionalista da eliminação do erro e com o princípio epistemológico da falsificabilidade. O utilitarismo negativo, portanto, estabelece uma restrição suplementar contra qualquer tipo de intervencionismo alargado ou «positivo» por parte do Estado. Os fins «positivos», como a realização da justiça social, parecem assim fora do escopo da acção política.

Conclusão de 3.: os fins da engenharia social gradual popperiana, definidos por uma interpretação cautelosa do humanitarismo e dos valores da sociedade aberta, são muito restritivos e aproximam-se da visão hayekiana. O engenheiro social público deve estar exclusivamente centrado na protecção da igualdade perante a lei e sempre receoso de formas de intervencionismo mais directas. Além disso, o engenheiro gradual não deve procurar a realização de finalidades utilitaristas positivas e deve ter o cuidado de evitar as consequências não intencionais da sua acção. Nestas circunstâncias, afigura-se difícil tentar realizar uma qualquer concepção da justiça social.

¹⁷ Ibidem, p. 237.

¹⁸ Para a ideia de «utilitarismo negativo», ver Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, pp. 284-285; e Idem, *Conjectures and Refutations*, cit., pp. 345-346

4. Considerações finais

A inspiração fundamental da teoria popperiana do activismo social é o seu racionalismo crítico. Por esta razão, a engenharia social gradual tem de ser elucidada quer de um ponto de vista epistémico – como um método de tentativa e erro –, quer de um ponto de vista ético – como um instrumento para a realização dos valores humanitários.

Como vimos acima (em 2.), o conceito popperiano de engenharia social é, à partida, um enquadramento teórico flexível, permitindo-lhe considerar formas diferentes de intervencionismo, excluindo apenas o de carácter utópico. No entanto, quando Popper estabelece os limites valorativos da engenharia gradual (que vimos em 3.), ele parece preferir uma versão muito cautelosa do seu próprio enquadramento teórico. Neste aspecto, Popper aproxima-se da argumentação de Hayek contra a justiça social. Mas, diferentemente de Hayek, ele pode «concordar em discordar» das políticas da justiça distributiva.

Portanto, de acordo com a nossa primeira hipótese (a defesa popperiana da engenharia social é um argumento convincente contra a crítica de Hayek ao conceito de justiça distributiva), devemos enfatizar a ideia de que a engenharia social gradual permite ultrapassar as limitações de carácter epistémico ao intervencionismo favorável à justiça social, tal como levantadas por Hayek. A abordagem gradual não requer a existência de uma autoridade central planificadora e permite o desenho de muitas soluções *ad hoc* para problemas específicos, eventualmente inspirada por uma ideia geral de justiça social. No entanto, de acordo com a nossa segunda hipótese (a defesa popperiana da engenharia social é, em termos práticos, uma outra versão da crítica hayekiana da justiça distributiva), devemos reconhecer que o engenheiro social gradual popperiano prefere situar-se dentro dos limites da justiça formal. Se ele for para além desses limites, pode colocar em perigo (i.e., perverter ou mesmo destruir) a principal função do Estado que consiste na protecção do valor básico da liberdade individual.

Como tínhamos antecipado na introdução a este capítulo, não é fácil escolher uma das duas hipóteses formuladas. Popper tanto pode ser visto como um amigo, como pode ser considerado um inimigo, da ideia de justiça social. Esta questão não pode ser resolvida através de uma mera análise dos seus escritos, sem fazer intervir fortemente as

preferências do intérprete. Cabe portanto a cada um dos muitos leitores de Popper a decisão sobre qual destas duas hipóteses melhor serve a sua própria visão sobre a justiça social ou distributiva.^{19]}

¹⁹ A nossa preferência pessoal, facilmente discernível ao longo deste livro, vai para a primeira hipótese, acima referida.

VIII

A MÁ CONSCIÊNCIA DA FILOSOFIA POLÍTICA

O TEMA EM EPÍGRAFE SERÁ AQUI EXPLORADO A PARTIR DO PENSAMENTO POLÍTICO DE KARL POPPER. ESSE PENSAMENTO ENGLOBAL, *grosso modo*, os seguintes conteúdos: uma teoria de «sociedade aberta» e da «sociedade fechada», o problema da relação entre a teoria da racionalidade e a teoria social e, mais especificamente, entre ciência e sociedade, uma análise da gênese histórico-psicológica do modo de pensar totalitário, uma teoria gradualista da mudança social, uma visão liberal do Estado e da democracia, uma ampla reflexão sobre as doutrinas do historicismo e do utopismo e, finalmente, uma extensa e apaixonada crítica dos pensadores totalitários como Platão e Marx, passando por Hegel. O nosso argumento chamará a atenção precisamente para este último ponto; mas fá-lo-á de um modo muito peculiar.

Não retomaremos a crítica feita por Popper em *The Poverty of Historicism*, *The Open Society and Its Enemies* e em alguns artigos e conferências mais. Limitar-nos-emos a esclarecer o *ponto de partida* dessa crítica. Mas, como se nos afigura que Popper critica os pensadores totalitários a partir de um horizonte exegético consideravelmente definido – e que essa crítica ajudará a clarificar – seremos obrigados a proceder a um corte longitudinal na lista de temas do parágrafo anterior. Dessa forma, esperamos encontrar o sentido da aproximação popperiana ao pensamento totalitário.

Nos textos acima referidos, o pensamento totalitário e o vasto aparato teórico que o sustém surgem sempre como antónimo perfeito das concepções popperianas. Ao ocupar-se da descrição do que lhe parece ser o totalitarismo, Popper fá-lo já como preparação para a crítica. Ele necessita de definir a imagem do contrário, antes de a negar, reafirmando e desenvolvendo por este processo o seu próprio horizonte de expectativas. É precisamente esta *definição da imagem do contrário* – e já não da própria crítica – que trataremos aqui.

Em suma: o nosso argumento procurará responder à pergunta «como – i.e., com que aparato conceptual e atitude – procede Popper à identificação do pensamento totalitário?». Apesar do seu carácter apriorístico e marcadamente dedutivo, a metodologia popperiana irá revelar-se-nos fecunda e até mesmo perturbante. Em conclusão, mostraremos que ela deverá levar o filósofo político a um verdadeiro exame de consciência, caso deseje salvaguardar a sua integridade intelectual.

1.

O exercício da razão está historicamente associado à génese da «sociedade aberta». A imbricação dessa atitude mental com essa forma social encontra-se, pela primeira vez, na Grécia antiga, e em particular na Atenas clássica. Os filósofos usam *o logos* – que é primeiro *palavra* e depois *razão* – para examinar criticamente mitos e costumes, transferindo a sua aferição da fidelidade estrita à herança para o tribunal da razão teórica e prática. No *pólis*, a vida desenrola-se em clima conflitual mediado pela retórica e a erística – recordem-se as reconstituições históricas de Tucídes – no quadro instável da democracia. Estamos na época do que Popper chama a Grande Geração, de Péricles e Sócrates, Protágoras e Górgias, Demócrito e Alcímadadas. Filosofia e democracia dissolvem o saber e a ordem social tradicionais, instaurando progressivamente uma ordenação diferente – e frágil – das ideias e dos homens.

Esta situação é bem conhecida e Popper limita-se a colocá-la sob o foco esclarecedor da antinomia «sociedade fechada» (a anterior) / «sociedade aberta» (a nova) cuja distinção operativa coloca na categoria de *razão crítica*.

Na acepção popperiana, a razão deve ser identificada com a crítica, uma vez que segue o modelo dos «ensaios e erros», ou «conjecturas e refutações». A crítica é sempre tópica – i.e., necessita das ideias que herdámos, enquanto *topos* dogmático que cria o espaço do seu exercício. A evolução do pensamento potenciada pelo uso da crítica pode por isso ser esquematizada da seguinte forma:

P1 _____ TT _____ EE _____ P2...

A um Problema inicial, que surge da inadequação (crítica) entre as novas situações e a herança, respondem conjecturas – ou Tentativas Teóricas. Segue-se depois o processo de Eliminação (crítica) de Erros que pode levar ao abandono das tentativas de teóricas em apreço, mas também ao seu reforço, sempre provisório. Em qualquer dos casos, as tentativas de refutação ou eliminação de erros propiciam a descoberta de novas divergências entre as expectativas criadas e a situação, ou seja, de novos Problemas que prolongam o processo *ad infinitum*^[1].

Assim, podemos apreender com rigor a primeira distinção que a categoria de *razão crítica* opera na antinomia sociedade fechada / sociedade aberta. Nesta, o exercício da crítica consolida-se como uma nova tradição, com consequências nos planos do saber (Filosofia) e da política (democracia) de que ainda hoje somos herdeiros. Mas a interpretação da tradição crítica enquanto processo de eliminação de todos os preconceitos, patente em algumas correntes iluministas, não é a única possível nem, segundo Popper, a mais coerente. Uma

¹ Cf., por exemplo, Karl Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1972. Embora Popper tenha usado o modelo anteriormente, é sobretudo nos textos compilados nesta obra que ele o aplica à evolução filogenética, de acordo, com uma interpretação própria do programa neo-darwiniano. Nesta perspectiva, as mutações genéticas equivalem aos ensaios teóricos e a pressão ambiental efectua a eliminação dos erros. A razão crítica popperiana encontra o seu enraizamento na evolução, permanecendo no entanto como factor emergente apenas a partir do surgimento da linguagem humana, com as suas funções descritiva (juntamente com os valores de Verdade e Falsidade) e argumentativa (juntamente com os valores de Validade e Invalidade). Para este aspecto, v. também Karl Popper e John Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin, Springer International, 1977.

vez que a crítica é tópica, a supressão do preconceito equivaleria à sua auto-elisão. No sentido popperiano, a crítica institui uma tradição sempre inacabada que se dispõe a examinar todos os preconceitos, incluindo os que estão implícitos no seu exercício particular. Porém a máxima extensão da «abertura» crítica não invalida a necessidade do compromisso individual – e, em última instância, não inteiramente racional – com essa tradição^[2].

A sociedade aberta é pois a sociedade da crítica, antes de mais, e só em sentido derivado ela é também a sociedade da ciência. A ciência empírica constitui um desenvolvimento particularmente sofisticado e bem sucedido do processo de conjecturas e refutações que a razão crítica potencia. Mas o recurso ao falseamento experimental das teorias, típico da ciência empírica – natural ou social – é apenas um dos avatares da crítica. Também a podemos encontrar nos campos da produção cultural em que o recurso à experiência não é critério para a eliminação de erros: a epistemologia e a metafísica, as teorias éticas, políticas e estéticas, a matemática e a lógica, ou mesmo a música e a arte. Nestes domínios, a crítica exerce-se geralmente pelo exame da relevância das tentativas teóricas encontradas para os problemas existentes e pela coerência interna dessas tentativas. Na música e na arte, as soluções já experimentadas, os dogmas, servem para suscitar a crítica e o surgimento de novos problemas e novas alternativas; assim, por exemplo, o dogmatismo do *cantus firmus* criou a necessidade de algo novo – o *contra punctum*. O mesmo se aplica à sucessão de estilos e correntes nas artes plásticas^[3]. Aliás, embora talvez seja possível falar de uma ciência antiga, é geralmente reconhecido que o passo decisivo para a sua afirmação só se dará na época moderna, com a «revolução galilaica». Mas o exercício da razão crítica é solidário, *ab initio*, da

² Para este tema, v. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5ª ed. reimpressa, Routledge & Kegan Paul, 1974 [1ª ed. 1945], Vol. II, Cap. 24. Coloca-se aqui o problema de um possível irracionalismo no racionalismo popperiano, o que motivou um debate entre os discípulos de Popper, iniciado por W. W. Bartley, *The Retreat to Commitment*, New York, Alfred A. Knopf, 1962. Uma boa resenha da polémica pode ser encontrada em E. Fleishmann, «Peut-on critiquer une théorie critique?», in A.A.VV., *Karl Popper*, Paris, C.N.R.S., 1985, pp. 96-107.

³ Para estas reflexões sobre a música e arte, menos comuns em Popper, v. Karl Popper, *Unended Quest. Un Intellectual Autobiography*, London, Fontana/Collins, 1976, pp. 53 ss.

actualização de uma pauta axiológica – ela constitui a nossa segunda distinção^[4]. Enquanto na sociedade fechada predomina a submissão do indivíduo à comunidade, e a conseqüente anulação da sua liberdade pela conformação ao funcionamento orgânico do todo, a tradição crítica da sociedade aberta conduz à valorização do indivíduo e da sua liberdade. A «sociedade aberta» tende a ser mais individualista porque é nos planos individual e inter-individual que se dá a actualização da crítica. No entanto, o individualismo da «sociedade aberta» não se manifesta necessariamente como egoísmo. A coalescência entre o individualismo e o altruísmo é recorrentemente observável nas «sociedades abertas», e só nelas. Mas como não existe nenhuma garantia – apenas a possibilidade – de tal coalizão, as «sociedades abertas» enfrentam sempre a questão da definição e limites da liberdade individual, com todas as variações históricas conhecidas e que podemos sintetizar na distinção – algo artificial – de B. Constant entre a «liberdade dos antigos» (participação) e a «liberdade dos modernos» (autonomia).

Mas a pauta axiológica da que falávamos acima não está ainda completada. O valor da liberdade individual só subsiste, na visão popperiana, quando sustentado pela actualização social de outros valores de cariz humanitário. O livre uso da crítica leva ao reconhecimento do outro como igual no processo dialógico e, assim, à ideia de «*unidade racional da humanidade*»^[5]. Por seu turno, esta conduz à ideia de *tolerância*, já que o outro surge como um argumentador que não é razoável eliminar ou calar. O corolário da atitude humanitária é a *não-violência* e a recusa da pretensa «razão do mais forte». A manutenção destes valores exige ainda a ideia de *verdade* que Popper considera um valor ético. Embora esta ideia nos interesse aqui apenas na sua relevância para o humanitarismo popperiano, impõe-se uma explicação breve.

Do ponto de vista epistemológico, Popper desenvolve um conceito de verdade objectiva, a partir do lógico Alfred Tarski. Nesse conceito, a verdade pode ser definida como «correspondência com os factos» e

⁴ Limitar-nos-emos aqui a condensar referências a valores que Popper faz recorrentemente. Ele nunca trata a questão de um modo exaustivo porque receia o verbalismo e escolasticismo (no mau sentido da palavra) presente muitas vezes neste domínio da Filosofia. Cf., por ex., *Ibid.*, pp. 193 ss.

⁵ Karl Popper, *The Open Society*, cit., vol.II, p. 225.

aplicada a qualquer linguagem consistente. Assim, uma proposição ou teoria é verdadeira quando está de acordo com os factos, embora estes não traduzam o «real de si» – o que nos afasta da tradicional *adequatio res et intellectus*. A ideia da verdade popperiana é pois um «princípio regulador» (no sentido de Kant ou Peirce) e não um «critério» que permitisse aferir, sem recurso a qualquer decisionismo, se uma proposição ou teoria é verdadeira ou falsa. Por se tratar de um «princípio regulador», a verdade está presente em qualquer investigação mas, ainda que a alcancemos – o que é possível por se tratar de um conceito objectivo e não meramente assintótico – nunca podemos disso ter a certeza. Esta ideia pode ser exprimida pelo símile do cume enevoadado e do alpinista. Ao escalar uma montanha envolta em nuvens, o alpinista não sabe ao certo se o ponto atingido é o cume ou um pico subsidiário. Mas a própria dúvida do alpinista, a admissão da possibilidade do erro, implica a ideia de verdade-cume perseguida. Apesar de nunca alcançar a certeza da sua conquista ele pode, mesmo ao alcançar um plano superior, perseverar na sua procura. O cientista ou investigador encontra-se na mesma situação⁶.

Do ponto de vista popperiano, o abandono do ideal de verdade e a tese de que todas as teses se equivalem leva à *irrelevância do exercício da crítica* e, portanto, à desvalorização da liberdade dos restantes valores humanitários. Compreender-se-á agora a importância ética do anti-relativismo – ele contribui para a sobrevivência da «sociedade aberta».

Se a «sociedade aberta», por contraposição à «sociedade fechada», é aquela em que a razão crítica e os valores humanitários são socialmente aceites e exercem influência – ao ponto de permitirem a criação de instituições políticas que os protejam (do tipo que das que veremos em 2.) – o grau dessa aceitação e dessa influência é muito variável e compete sempre com outras tradições não racionalistas e outros valores não humanitários. Até aqui, limitámo-nos ao exemplo grego porque ele indica a passagem de um tipo de sociedade para o outro. Mas a «sociedade aberta» emergente na Atenas clássica não é um paradigma absoluto. Mais próximo de nós, encontramos sociedades ainda mais

⁶ Para esta questão, cf. Karl Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 5ª ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1974 [1ª ed. 1963], pp. 224 ss.

«abertas». A história do mundo ocidental moderno, com as lutas liberais inglesas e as revoluções americana e francesa, assistiu à instauração de sociedades com razoável «abertura». No século XX, já antes da segunda guerra existiam sociedades consideravelmente «abertas» na Europa e Estados Unidos. Os totalitarismos interrompem tragicamente a sua consolidação, retomada depois da guerra nos países não comunistas. As sociedades ocidentais actuais e as que delas estão mais próximas são as mais «abertas» de sempre e, por isso, Popper não hesita em considerá-las as mais perfeitas de que temos conhecimento^[7]. Assim, o conceito de «sociedade aberta» configura-se como um «tipo-ideal» que permite referenciar algumas sociedades historicamente existentes, sem que por isso seja possível falar de uma «sociedade aberta» como *telos*, paradigma perfeito atingido ou a atingir no curso real da história.

Mas o conceito de «sociedade aberta» é também um referencial normativo, quando em competição com outros que o procuram negar. No quadro nunca estabilizado desta sociedade, desenvolvem-se dinâmicas que apontam para a negação da crítica e dos valores que lhe estão associados. Para dar conta dessas dinâmicas, Popper usa o conceito sócio-psicológico de «tensão da civilização»^[8]. Enquanto, na «sociedade fechada», todas as decisões e acções quotidianas estão enquadradas por paradigmas imutáveis de pensamento e acção, na «sociedade aberta» recai sobre o indivíduo a experiência mais solitária e responsabilizadora da livre-escolha. Esta experiência de desprotecção e desorientação cria uma tensão pessoal que se torna insuportável para alguns indivíduos

⁷ Cf., por ex., Karl Popper, *Em Busca de um Mundo Melhor*, tr. do al., Lx, Fragmentos, 1984, Cap. 15. A facilidade com que Popper faz este tipo de afirmações é algo desconcertante e choca com o tradicional pessimismo dos intelectuais. Embora Popper as faça precisamente para contrariar esse pessimismo, julgamos que seria mais razoável considerar que as nossas sociedades são melhores em alguns aspectos, piores em outros, evitando juízos de valor cuja extensão compromete o rigor. O próprio Popper, aliás, sublinha por vezes os perigos que ameaçam as nossas «sociedades abertas». Em Karl Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, cap. 10, salienta o perigo da sua transformação em «sociedades abstractas», mediante a perda do carácter de sistema de grupos concretos de seres humanos. Este distanciamento – poderíamos chamar-lhe «estranhamento» – entre os seres humanos é agravado pelas mediações tecnológicas (telecomunicações, mass media, internet...) que afastam quando parecem unir.

⁸ Karl Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, p. 176.

ou grupos, em algumas situações históricas. É por esta via que se abre o caminho à nostalgia da «sociedade fechada».

A dinâmica introduzida pela «tensão da civilização» é pois um movimento de regressão. A nostalgia da «sociedade fechada» leva a apresentá-la como Idade do Ouro, já que a frustração do mundo presente conduz à «retro-jecção» de um mundo outro, de Harmonia e Felicidade, Paraíso a recuperar depois da «queda» motivada pelo pecado mortal da crítica e da liberdade. No entanto,

Nunca podemos regressar à alegada inocência e beleza da sociedade fechada. O nosso sonho de um céu não pode ser realizado na terra. Uma vez que começemos a confiar na nossa razão e a usar os nossos poderes da crítica, uma vez que sintamos o apelo das responsabilidades pessoais e, com estas, a responsabilidade de auxiliar a promoção do conhecimento, não podemos regressar a um estado de submissão implícito à magia tribal. Para aqueles que comeram da árvore do conhecimento, o paraíso está perdido.^{9]}

A dinâmica de regressão na «sociedade aberta» não produz, portanto, o regresso à «sociedade fechada». Se esta é a sociedade «fria» ou «sem história», para usar termos tornados correntes na Antropologia contemporânea, não parece viável fazê-la no quadro da «sociedade aberta», que é «quente» e «com história». Nas se não é possível ignorar a história e reconstruir a formação social que lhe é anterior, é sempre possível intentá-lo, e por isso surge o pensamento totalitário. Para Popper, o pensamento totalitário é precisamente aquele que exprime a nostalgia da «sociedade fechada», substituindo a crítica pelo preconceito cego e pela exaltação do instinto e do poder do «mais forte»; e substituindo a liberdade e responsabilidade individuais pelo ajustamento do indivíduo às virtudes do grupo e à responsabilidade meramente colectiva. Com a crítica e a liberdade, *ça va de soi*, o pensamento totalitário tende a negar os outros valores humanitários da «sociedade aberta».

O pensamento totalitário não é, portanto, o pensamento da «sociedade fechada». Esta não é totalitária nem pode albergar o pensamento totalitário, uma vez que este é típico da «sociedade aberta». Porque,

⁹ Karl Popper, *The Open Society*, cit., vol. I, p. 200.

muitas vezes, predomina no seu seio a dinâmica de regressão que o pensamento totalitário patenteia, a «sociedade aberta» é raramente visualizável ao longo da história – os exemplos popperianos resumem-se aos acima dados – ainda quando já foi abandonada a sociedade arcaica «fechada» e ainda que o pensamento totalitário se não realize socialmente. Mas é no quadro da sociedade mais «aberta» que o totalitarismo se manifesta. Se «o totalitarismo moderno é apenas um episódio da perene revolta contra a liberdade e a razão»^[10], ele apresenta o grave inconveniente de se ter tornado realidade social com o fascismo e o comunismo. No entanto, a análise popperiana não é sociológica. Ela incide sobre o pensamento totalitário e, embora este possa conhecer níveis diferentes de elaboração e complexidade – das ideologias correntes aos sistemas filosóficos –, Popper interessa-se sobretudo pelo nível erudito, actualizado na obra dos grandes pensadores totalitários.

O caminho por nós percorrido neste ponto 1. permite-nos – assim esperamos – aceder à compreensão da génese do pensamento totalitário que Popper institui como alvo de crítica. Ela não seria discernível, segundo nos parece, sem a explicação dos conceitos de razão crítica e «sociedade aberta», e ainda de todos os que esclarecem estes. O pensamento totalitário exprime a negação desse razão e dessa sociedade. Mas o aparato teórico constituinte do horizonte de pré-compreensão que permite a Popper o desenvolvimento da sua crítica aos pensadores totalitários não está ainda delineado nos seus principais contornos. Prossigamos então.

2.

A mudança social no quadro da «sociedade aberta» e de acordo com a tradição racionalista e humanitária deverá permitir o constante controlo crítico e a manutenção da liberdade individual. A este tipo de teoria e prática da mudança social chama Popper «engenharia social gradual»^[11]. Enquanto a teoria da «sociedade aberta» começou por

¹⁰ Karl Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, p. 60.

¹¹ Para este conceito, cf. Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, London, Ark Paperbacks, 1986 [1.ª ed. 1944-5], p. 65.

se nos afigurar uma teoria descritiva, para depois se revelar também como teoria normativa, a «engenharia social gradual» é uma teoria mais notoriamente normativa, mas que procura depois equacionar as condições reais da sua exequibilidade.

Qualquer «engenharia social», como a designação indica, é uma visão instrumental da mudança. O «engenheiro social» – agente público ou indivíduo privado – não encara as instituições sociais por um prisma organicista, preferindo o *analogon* mecânico. Para o «engenheiro social gradual», a tarefa reformista consiste na criação ou, mais frequentemente, reconstrução de instituições sociais específicas (o Estado ou o regime político, um sistema educativo ou de saúde, uma Universidade ou um organismo público, as leis da propriedade ou do arrendamento, por exemplo) recorrendo a todo o conhecimento disponível – que assim que se constitui como «tecnologia social» – e com abertura à correcção de erros. É de salientar que os conhecimentos da «tecnologia social», tal como os da tecnologia mecânica, indicam muitas vezes não o que se pode fazer mas o que não é possível. Assim, para nos atermos a um exemplo muito genérico dado por Popper, o «engenheiro social gradual» sabe que não é possível efectuar uma retoma sem suscitar reacções directamente proporcionais ao escopo da reforma, tal como o engenheiro mecânico sabe que não é possível construir uma máquina 100% fiável (de acordo com a lei de entropia). Os fins de um acto de «engenharia social gradual», porém, estão «fora do reino da tecnologia»^[12] e deverão ser compagináveis, se a «engenharia social gradual» for humanitária, com os valores que a razão crítica projecta.

Deste modo, a «engenharia social gradual» humanitária configura-se como condição *sine qua non* de possibilidade para o reformismo favorável à «sociedade aberta». Referimos acima que as instituições políticas básicas da sociedade são o Estado e o regime^[13]. Elas, só por si, não garantem a «abertura» – que não é possível sem a tradição da razão crítica – mas são importantes para a sua manutenção. O «engenheiro social gradual» deve então começar a perguntar, de acordo com a sua visão instrumental, «para que serve o estado?» (e não, por

¹² Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, cit., p. 65.

¹³ Para uma síntese sobre estes dois temas poderá ver-se: Karl Popper, «Algumas observações sobre a teoria e a praxis do estado democrático», *Risco*, N.º 13, 1990, pp. 5-21.

exemplo, qual a gênese do Estado ou a essência do Estado) a fim de definir um conjunto de reformas. Para Popper, a função principal do Estado é a de proteger a liberdade individual, e não a de promover a igualdade pondo a liberdade em risco. Esta visão proteccionista do Estado não deve ser confundida com um libertarismo radical. Mesmo para garantir a igualdade da liberdade (não a igualdade social), o Estado deve intervir na sociedade e no mercado, atendo-se embora ao mínimo possível, dentro do necessário para distribuir por todos o ônus da cidadania. Popper não é partidário do Estado-mínimo porque o Estado deve desempenhar a sua função, ainda que ela implique um pouco de paternalismo. Por exemplo, diferente de Milton Friedman – ou de Stuart Mill – parece-nos que Popper dificilmente seria favorável à liberalização do comércio de estupefacientes^[14].

Quanto ao regime político, o «engenheiro social gradual» deve, mais uma vez, evitar o modo tradicional e não tecnológico de colocar o problema. Não interessa perguntar *quem* deve exercer o poder soberano. Esta questão sempre esteve no centro do que Popper designa por «teorias da soberania», i.e., aquelas que colocam o enfoque no sujeito do exercício do poder, seja ele o filósofo-rei, o monarca absoluto, o povo ou o proletariado, para referir apenas algumas possibilidades. O sujeito do exercício do poder tende sempre a abusar dele – mesmo quando se trata do povo, na medida em que este governa por interpostas pessoas. Acresce que as teorias da soberania podem gerar a sua própria negação – se, por hipótese, o povo detém o poder, pode votar num ditador que acaba por lho retirar – revelando-se paradoxais^[15]. O «engenheiro social gradual» deve antes perguntar: «como organizar as instituições de modo a que os maus governantes possam ser destituídos sem derramamento de sangue?». O recurso ao sufrágio é o método aconselhado e que parece conferir democraticidade à solução popperiana. No entanto, o regime democrático não se caracteriza, *prima facie*, pelo voto popular – que é um instrumento de correcção de erros e moderação do poder – mas pela possibilidade de destituição dos governantes. O grau de democraticidade afere-se por esta possibilidade e nunca pelo poder do *demos* em si mesmo.

¹⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁵ Foi o que aconteceu com a vitória do Partido Nazi (com maioria simples) nas eleições alemãs de 1932. Tal precedente não podia deixar de marcar a teorização popperiana.

Este gradualismo humanitário da «sociedade aberta», cuja tradução principal poderá ser o Estado protector e democrático, não é compatível com a «engenharia social utópica» ou o *historicismo*¹⁶. Como estas duas concepções são o antónimo da «engenharia social gradual» popperiana, não será de estranhar que os pensadores que Popper considera totalitários encontrem nelas um excelente apoio argumentativo à desvalorização da «sociedade aberta». Mas a «engenharia social utópica», ou utopismo, e o historicismo são doutrinas complexas e variegadas. Por isso, trataremos seguidamente de cada uma delas, procurando depois determinar a familiaridade entre uma e a outra, por um lado, e entre ambas e a nostalgia totalitária da «sociedade fechada», por outro.

Enquanto a «engenharia social gradual» pode ser de carácter público mas também privado, a «engenharia social utópica» é exclusivamente pública, na medida em que visa a remodelação integral da sociedade – e não de instituições específicas – a partir de um ponto-chave, geralmente o poder político. No contexto popperiano, é bastante claro que a «engenharia social utópica» ou utopismo não equivale ao puro exercício da imaginação ou criatividade enquanto mera experiência mental ou no sentido da melhoria – gradual – das instituições sociais, mas à abordagem holista da transformação social. O utopismo é um radicalismo e um esteticismo que exprime o desejo profundo de superação da «tensão da civilização» pela erradicação do existente e a construção de um mundo essencialmente diferente e sem fealdade. Ele encontra no futuro a paz de espírito que a nostalgia da «sociedade fechada» procura no passado. Portanto, as utopias surgem como elaborações teóricas das crenças comuns sobre a eventual recuperação da primeira Idade do Ouro¹⁷.

O historicismo é, de longe, o conceito mais explorado por Popper. O que caracteriza as doutrinas historicistas é a tomada de consciência

¹⁶ Para estes conceitos, v. Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, cit. *The Open Society*, cit. Para uma exposição mais breve v. Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, cit., Caps. 16 e 18.

¹⁷ Face ao que ficou dito, é claro que muito do que usualmente se considera *utopia* – a começar pela obra de Thomas More – não cabe no conceito popperiano de engenharia utópica ou utopismo. Por outro lado, ao prefigurar uma sociedade sem classes e sem contradições a criar pelo governo do proletariado, o socialismo marxiano é um utopismo no sentido de Popper, apesar de se pretender científico e não utópico.

do devir, logo seguida da neutralização da angústia que ele provoca. Para o conseguir, as doutrinas historicistas consideram a existência de leis, padrões ou tendências que formam a trama da história, permitindo prognosticar o futuro da sociedade. Daqui decorre o que Popper designa por «teoria historicista da política»: para o historicismo, a tarefa da política consiste em assistir ou ajudar ao surgimento das novas formações sociais. O historicismo pode, portanto, servir de base ao activismo político; mas apenas àquele que inscreve a sua acção no quadro de evoluções pré-determinadas, e nunca ao que julga ser o rumo histórico susceptível de uma alteração determinante, mediante as acções dos homens. Por outro lado, a «teoria historicista da moral» é um relativismo mitigado, na medida em que os valores morais valem *de facto*, embora esse valor seja relativo à fase histórica do momento. O historicismo é um positivismo – retira os valores dos factos históricos – inscrito no processo do devir social^[18].

Nas suas formas mais rudimentares, o historicismo está presente nas ideias comuns de destino, nos augúrios e adivinhações. O historicismo parece assim surgir como uma espécie de derivação da «teoria conspirativa» vulgar, que considera ser o devir histórico teleguiado por uma trama que não é inerente a esse mesmo devir mas unilateralmente decidida por um grupo de seres divinos (como os deuses do Olimpo) ou humanos (como os grandes capitalistas, ou os comunistas e a internacional judaica, por exemplo). O que marca a diferença das teorizações historicistas em relação a esta teoria conspirativa é a transferência do enredo para o próprio processo histórico, e ainda a transformação de uma concepção vulgar em teorias desenvolvidas e bem argumentadas.

Muitas vezes, as teorias historicistas não assumem apenas um estatuto filosófico e são também teorias metodológicas da ciência social, como é o caso do marxismo. O que caracteriza estes historicismos é a reivindicação da cientificidade, acrescida a todas as outras pretensões tipicamente historicistas. Se, para Popper, as metodologias científicas têm um fundo histórico de tipo filosófico, não deixam por isso de

¹⁸ O conceito de historicismo aqui explanado não deve ser confundido com o puro relativismo histórico. Este último é chamado por Popper «historismo» («historism»), numa tradução directa – e que se nos afigura correcta – do alemão «historismus».

constituir um todo argumentativo específico. Por isso se dedica – em *The Poverty of Historicism* – a escalpelizar os argumentos especificamente metodológicos a que as teorias historicistas poderão recorrer¹⁹.

Como metodologia da ciência social, a ideia historicista conduz a encarar a predição histórica como tarefa possível por aplicação à história de métodos diferentes dos da ciência natural – versão «anti-naturalística» do historicismo – ou então pela aplicação dos métodos da ciência natural – versão «naturalística» do historicismo. Segundo o primeiro tipo de argumentação, a prognose poderá ser levada a cabo através da «compreensão intuitiva» de tendências incontornáveis e da «inferência por analogia» dessas tendências para as diferentes fases históricas (como, por exemplo, as tendências para a decadência ou morte das civilizações). De acordo com o segundo tipo de argumentação, a predição assenta na indução de «leis de desenvolvimento histórico» que indicam a sucessão das diferentes formas de sociedade ao longo da história encarada na sua totalidade (como, por exemplo, a passagem do feudalismo ao capitalismo e deste ao socialismo). São, portanto, várias e diversificadas as vias que tentam justificar o historicismo, permanecendo idênticas no seu núcleo fundamental – ou seja, a detecção de regularidades e a predição.

Como podemos então aproximar o utopismo e o historicismo? Trata-se de duas concepções com semelhanças de família, na medida em que ambas são holistas e, como tal, opostas ao gradualismo popperiano. O utopismo é um holismo da mudança social e o historicismo um holismo do processo histórico. A afirmação do utopismo nega a possibilidade do gradualismo e a (pretensa) verdade do historicismo impossibilita o mesmo gradualismo, ou qualquer activismo que não se enquadre na teoria política historicista.

Finalmente, utopismo e historicismo servem com particular eficácia ao desenvolvimento argumentativo do totalitarismo. O utopismo é, por definição, um programa de cariz totalitário. Ao precipitar politicamente o Ideal no real, a «engenharia social utópica» manifesta a nostalgia do pretense paraíso da «sociedade fechada» e conduz à anulação da

¹⁹ Nesta obra, Popper analisa mais argumentos do que autores. Ele está interessado em adiantar toda a argumentação que um historicista poderia aduzir a favor das suas concepções, sem que seja possível referenciar um autor que defenda *todos* esses argumentos.

razão crítica e da liberdade individual. Por sua vez, o historicismo não é necessariamente totalitário – um liberal como Stuart Mill, por exemplo, pode ser considerado historicista, por influência de Condorcet e Comte. No entanto, o historicismo presta-se particularmente aos intentos dos pensadores totalitários. Ao conter ou circunscrever os desenvolvimentos inesperados do devir numa teia de inexorabilidade histórica, ele elide – em última instância – o papel da liberdade individual e a relevância política da crítica, encerrando um «apelo emocional» que desagrade aos amigos da «sociedade aberta» e do «gradualismo humanitário».

Exposto o aparato conceptual popperiano, em torno da «engenharia social gradual» e das abordagens holistas que se lhe opõem, resta-nos precisar a atitude do autor na crítica aos pensadores totalitários.

3.

Ao analisar o pensamento totalitário nas suas expressões particulares, Popper não pretende realizar um estudo meramente erudito nem usar do tipo de moderação valorativa geralmente presente nos textos académicos (o mesmo é dizer que Popper não assume face a esses pensadores a atitude que nós assumimos neste ensaio em relação a Popper). Os seus objectivos são a «defesa da liberdade contra as ideias totalitárias e autoritárias», no quadro de um «esforço de guerra»^[20] – tanto *The Poverty* como *The Open Society* foram redigidos entre 1938 e 43 – depois prolongado, com artigos e conferências, durante a «guerra fria». Se a atitude popperiana assenta na «defesa da liberdade» entendida no contexto da sua obra política, não é de estranhar que o pensamento totalitário surja como antítese das suas próprias ideias.

Não quisemos aqui, como explicámos de início, retomar a crítica popperiana dos grandes pensadores totalitários, mas apenas explicar as categorias básicas – afirmativas e negativas – e a estratégia exegética subjacentes à identificação do alvo a criticar. Podemos agora afirmar que, para Popper, o pensamento totalitário é sempre reconhecível como expressão antagonista do «mesmo», ainda que assuma ao longo da

²⁰ Karl Popper, *Unended Quest*, cit., p. 115.

história – desde a Grécia Antiga – diferentes formas em que pretende ser «outro», radicalmente novo. Por isso, é possível aproximar modos de pensar e teorias separados pelo tempo, pelas motivações e pelos conteúdos. A mesma grelha interpretativa pode aplicar-se a pensadores como Platão e Marx, ou ainda Hegel.

Na *démarche* popperiana, ressalta sempre a imensa dificuldade dos pensadores totalitários em aceitar a «sociedade aberta», a tentativa de anular a «tensão da civilização» (como vimos em 1.) e a recusa de uma abordagem gradual – não holista – da mudança (como vimos em 2.). Os meios para o fazer são vários, ainda que aproximados. Por exemplo, através de um historicismo da degenerescência da *pólis*, completado por um programa de engenharia utópica para tentar deter essa mudança (como em Platão), ou ainda através de um historicismo estrito que projecta a utopia para o final da história, mas não dispensando o activismo político inscrito no quadro pouco maleável da doutrina política historicista (como em Marx, mediante a inversão da dialéctica hegeliana).

Mas, para além dos exemplos mais analisados por Popper, abre-se o espaço da investigação histórica. A presença massiva do pensamento totalitário ao longo da história da Filosofia Política dificilmente deixa de nos interpelar. Tanto mais que Popper nos permite reconhecê-lo nos muitos avatares que pode revestir.

Que valor poderá atribuir-se à metodologia popperiana que acabámos de explicitar? A reacção adversa que Popper despoletou – e ainda provoca – nos meios académicos, sobretudo devido a *The Open Society* e à classificação de Platão como pensador totalitário^[21], não poderá ser o nosso padrão de julgamento uma vez que, como mostrámos atrás, a sua análise não se enquadra nos mesmos parâmetros (como, de resto, se não enquadram geralmente as análises de um filósofo original sobre outros pensadores). No entanto, julgamos que a metodologia popperiana encerra potencialidades que uma abordagem menos apriorística e mais ortodoxa – do ponto de vista do especialista em História da Filosofia – dificilmente contém.

²¹ Para esta questão, v. R. Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, Heffer, 1967.

Habituíamo-nos, pelo menos desde Nietzsche, a reavaliar a história da filosofia mediante o exercício da «suspeita», muito para além dos efeitos de superfície que essa história patenteia de um modo imediatamente apreensível. Ora, a análise popperiana configura, em nosso entender, uma verdadeira *hermenêutica da suspeita* da história da Filosofia Política. Por este processo, a Filosofia descobre no pensamento totalitário a *má consciência* do que pretendia ser a elucidação teórica da política e afinal não passa de justificação prática da fuga a uma situação tensional. Ao surgir como remédio para a «tensão da civilização» e ao exprimir a nostalgia da «sociedade fechada», o modo totalitário de pensar e os seus sustentáculos utopistas e historicistas incorrem num processo de *racionalização* – no sentido psicológico, não filosófico – que visa a criação de compensações ilusórias para um mal-estar que a «sociedade aberta» não pode deixar de conter nem de enfrentar^[22].

Para além desta hermenêutica da suspeita, a análise popperiana suscita uma série de questões de índole teórica que de todo ultrapassam o nosso argumento, mas que não podem deixar de ser apontadas: por que havemos de preferir a «sociedade aberta» à nostalgia da «sociedade fechada»? Por que será melhor a crítica do que a simples aceitação do dogma? Por que razão consideramos os valores humanitários superiores aos valores totalitários? Por que havemos de preferir o gradualismo ao utopismo (tanto mais que este responde às nossas necessidades profundas)? E por que não será o historicismo uma excelente teoria filosófica ou uma teoria metodológica fecunda? Cada uma destas perguntas encontra resposta – nem sempre satisfatória, mas geralmente estimulante – na obra de Popper. Porque o puro exercício da suspeita é um trabalho de sapa e não de construção, só a resposta cabal a estas perguntas permitiria ao filósofo político alcançar a *consciência tranquila*. Mas como, para um pensamento que procede por conjecturas e refutações, essa resposta nunca pode ser definitiva, a tranquilidade é talvez um objectivo excessivo.

²² Uma interpretação mais «biologisante» da análise popperiana do totalitarismo pode ser encontrada em J. Baudouin, *Karl Popper*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 92-94. Para este autor, a análise de Popper ultrapassa os domínios histórico e psicológico e atinge a nossa «estrutura biológica». Neste sentido, o pensamento totalitário responde à necessidade de regularidade, ordem e segurança, comum ao homem e às outras espécies animais.

Se não nos enganamos, o mecanismo sócio-psicológico de compensação que Popper surpreende na génese e desenvolvimentos argumentativos do pensamento totalitário obriga o filósofo político a um esforço suplementar para evitar cair nos erros do passado e, se não alcançar a consciência tranquila, pelo menos manter a *integridade intelectual*. Mas quando, nos tempos que correm, alguns pretendem desvalorizar a importância da «sociedade aberta» devido ao seu carácter tensional, ou ainda pelo seu particularismo meramente ocidental, quando de novo se ressuscita a profecia do fim da história, agora na versão do triunfo final do mercado livre, podemos perguntar-nos se os filósofos políticos terão esquecido o seu *exame de consciência*. No entanto, só esse exame, mediante o exercício continuado da suspeita, permitirá ao filósofo a sempre inacabada demanda da integridade intelectual e a consequente recusa do uso oportunista – para satisfação das pulsões totalitárias – da Filosofia Política. Tanto quanto sabemos, não existe outro método para obviar a que essa integridade seja subtilmente apagada pela nostalgia, tão humana e tão poderosa, da «sociedade fechada».

FUTURO INDEFINIDO: ENSAIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

Autor: João Cardoso Rosas

Direcção gráfica e capa: António Pedro
Edição do Centro de Estudos Humanísticos
da Universidade do Minho

© EDIÇÕES HÚMUS, 2012

End. Postal: Apartado 7097 – 4764-908 Ribeirão, V.N. Famalicão
Tel. 252 301 382 / Fax 252 317 555
E-mail: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V.N. Famalicão
1.ª edição: Junho 2012
Depósito legal: 321069/10
ISBN 978-989-8139-68-9

.....

A Filosofia Política não se coloca acima da política, não reclama para si nenhuma via directa de conexão com a verdade e não pretende exercer uma autoridade derivada desse pretenso conhecimento especial. A Filosofia Política endereça os problemas práticos e as dúvidas morais da sociedade procurando orientar e reconciliar, mas também definir as bases racionais da esperança numa sociedade melhor. Neste sentido, a Filosofia Política é uma forma de re-flexão sobre as sociedades em que vivemos, mas voltada para o muito longo prazo ou, como diria Rawls, para o “futuro indefinido”.

.....



UNIÃO EUROPEIA

Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional



Fundação para a Ciência e a Tecnologia
Ministério da Educação e Ciência