RESPOSTA AOS CRÍTICOS

João Cardoso Rosas*
rosas@ilch.uminho.pt

Queria começar por agradecer a generosidade daqueles que entenderam contribuir para o debate em torno do meu livro *Futuro Indefinido: Ensaios de Filosofia Política*. Desde há anos que me habituei a beneficiar da inteligência e do conhecimento dos participantes neste Simpósio graças à sua intervenção na discussão de obras de outros autores, em inúmeros colóquios e seminários, na Universidade do Minho e não só. Mas ser o alvo principal desse tipo de discussão é, sem dúvida, um privilégio acrescido.

Os meus críticos decidiram escolher, cada um deles, um capítulo do livro em causa. Isso poderia ter vários inconvenientes, desde logo pela perda da ideia do conjunto, ou então pelo não tratamento de capítulos fundamentais. No entanto, a estrutura da obra em debate autoriza facilmente uma tal divisão do trabalho.

Com efeito, o livro começa por um capítulo dedicado à questão "O que é a Filosofia Política?", aqui recenseado por Giuseppe Ballacci, lançando uma determinada ideia – ou uma ideia determinada – da prática filosófica neste domínio e que os restantes capítulos ilustram. O segundo capítulo, que não foi escolhido pelos críticos para recensão, avança a tese do pluralismo inultrapassável das concepções políticas e da justiça – e não apenas das concepções do bem, como acontece em Rawls e noutros autores da tradição liberal. Mas a melhor ilustração dessa tese acontece mediante a análise de conceitos mais específicos. Ora, é precisamente isso que é desenvolvido nos restantes

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 4710-057 Braga, Portugal.

ensaios que aqui são abordados, incidindo sobre os conceitos de "igualdade de oportunidades" (no capítulo III, recenseado por Roberto Merrill), "liberdade" (no capítulo IV, revisto por Maria João Cabrita) e "democracia" (no capítulo VI, criticado por Marta Nunes da Costa). Assim, o leitor deste Simpósio poderá ficar com uma ideia bastante robusta sobre alguns dos problemas fundamentais que o livro suscita e aos quais procurarei agora, certamente sem sucesso, responder.

A análise de Giuseppe Ballacci incide, como acima se disse, sobre a própria concepção de Filosofia Política por mim defendida. Depois de expor e contextualizar em termos filosóficos, com grande maestria, aspectos básicos dessa mesma concepção, Ballacci suscita sobretudo duas críticas. A saber: 1) a ideia de que as concepções do bem e os princípios últimos não devem fazer parte da discussão política acaba por remeter essas ideias para uma esfera privada, levando ao seu "encerramento dogmático"; 2) o enfoque exclusivo da Filosofia Política nas instituições deixa de lado a questão das características das pessoas que nelas participam – a virtude dos cidadãos e dos agentes políticos – e a história desaconselha tal esquecimento.

Quanto à primeira questão, creio que o Doutor Ballacci critica aqui mais a visão original de Rawls, tal como exposta na obra *Liberalismo Político*, do que aquela que eu próprio defendo. Com efeito, Rawls considera que, numa sociedade livre, não é possível haver um consenso estrito em torno das questões básicas de justiça. Isso deve-se ao facto de existir uma pluralidade de doutrinas abrangentes e mundividências, de carácter religioso (na maior parte dos casos), filosófico ou moral. Essa pluralidade é inultrapassável porque deriva do uso livre da razão e dos chamados "fardos do juízo", ou seja, das condições epistémicas e práticas que explicam o desacordo (carácter vago dos conceitos, influência da experiência pessoal de cada um, etc.). Nesse quadro pluralista não é expectável que todos os cidadãos possam aderir aos mesmos princípios *pelas mesmas razões*. Daí a impossibilidade do consenso estrito.

A solução encontrada por Rawls para este problema gira, como se sabe, em torno da categoria de "consenso de sobreposição". Rawls acredita que, ao longo do tempo, uma sociedade pode evoluir para um consenso sobre as questões básicas de justiça, mas não pelas mesmas razões aceites por todos os cidadãos. Ou seja, o único consenso possível – e necessário – tem de assentar na sobreposição entre as diferentes doutrinas abrangentes existentes na sociedade e os próprios princípios de justiça. As razões pelas quais um cristão, um muçulmano ou um filósofo ateu aderem a esse tipo de princípios – por exemplo a protecção das liberdades básicas – podem

ser muito diferentes entre si. Mas sobrepõem-se no apoio aos próprios princípios.

No entanto, para que um consenso de sobreposição seja efectivamente possível, é necessário que a justiça seja apresentada como política, não abrangente. Isto é, separada de qualquer doutrina compreensiva de cariz religioso, filosófico ou moral e formulada a partir de ideias que pertençam à cultura pública e partilhada da sociedade. Além disso, a justiça deverá dizer respeito apenas àquilo que Rawls designa por "estrutura básica da sociedade", isto é, as principais instituições legais e o modo como elas funcionam em conjunto para distribuir, de facto, direitos e deveres pelos cidadãos. Essa estrutura básica é composta pela Constituição, pelos principais arranjos relativos à propriedade, à fiscalidade, etc. Voltarei a este assunto mais adiante, quando se tratar de responder à segunda objecção do Dr. Ballacci.

A solução que Rawls encontra para a possibilidade de apoio a princípios e instituições de justiça numa sociedade pluralista, tendo como eixo central a ideia de consenso de sobreposição, obriga também a um determinado uso da razão pública. Por razão pública Rawls entende uma razão política, aquela que é usada pelos juízes nas sentenças, pelos políticos nos discursos, pelos funcionários na sua profissão, pelos cidadãos quando discutem questões de justiça que a todos dizem respeito. Para que o consenso de sobreposição seja possível e persista no tempo é necessário que a razão pública corresponda a um determinado ideal que reforce esse consenso. Por outras palavras, a razão pública deve praticar um "método de evitamento" das doutrinas abrangentes, fixando-se nos princípios políticos e nas razões políticas. É contra isto que Giuseppe Ballacci se insurge, criticando Rawls, por considerar que as questões de princípios últimos não devem sair da discussão pública e que, se isso acontecer, será contraproducente.

Ora, do meu ponto de vista, esta interpretação de Rawls não colhe ou, para dizê-lo de uma forma menos definitiva, não pratica suficientemente a caridade hermenêutica devida ao pensador de Harvard. Quando Rawls diz que, numa razão pública ideal, as doutrinas abrangentes não devem ser invocadas não está a defender a interdição da discussão dessas doutrinas em público. Isso seria absurdo. A razão pública, como acima disse, é a razão política, a razão respeitante a certos temas e a determinados agentes quando, nas suas funções específicas, abordam esses temas. Mas há muitas formas de debate público que não têm a ver com razão pública neste sentido, por exemplo nas universidades, nas igrejas, nas múltiplas instituições da sociedade civil, nos debates públicos em órgãos de comunicação social, etc. Todos esses domínios se inscrevem no não-político e não deverão

existir aí limitações quanto à invocação de princípios últimos e concepções específicas do bem.

O domínio próprio da razão pública no sentido rawlsiano é, por exemplo, uma sentença de um tribunal. Pergunto: seria aceitável que um juiz, numa sociedade democrática, invocasse numa sentença as suas próprias doutrinas compreensivas? Outra possibilidade: um discurso formal do Presidente da República. Será desejável que o Presidente, quando fala à nação sobre questões constitucionais ou de justiça básica invoque nos seus argumentos a sua própria doutrina abrangente (por ex., um certo tipo de cristianismo, ou uma filosofia ateia)? Não será preferível que ele se atenha aos próprios princípios políticos? Um último exemplo: quando os cidadãos discutem as mesmas questões de justiça e da Constituição, a discussão torna-se mais proveitosa quando se atém às divergências políticas expectáveis, ou seria preferível que invocasse directamente convicções teológicas ou teorias filosóficas particulares? Não levaria esta última possibilidade a comprometer o consenso que, no âmbito político, é apesar de tudo possível e confere estabilidade à sociedade ao longo do tempo?

Em suma, Rawls não considera que se deva evitar a discussão pública sobre todos os temas, incluindo os princípios últimos. As restrições que ele coloca a um ideal de razão pública política são muito menos limitadoras do debate público no sentido mais geral do que pensa o meu crítico. Mas, até agora, falei apenas de Rawls, não especifiquei qual a minha própria posição. Ela está patente no capítulo aqui em análise mas, do meu ponto de vista, a sua diferenciação em relação ao pensamento de Rawls não foi devidamente tomada em conta pelo meu crítico.

Eu considero que a Filosofia Política tem vantagem em ser também uma Filosofia Pública que se endereça a todos e cuja tecnicidade é por vezes um resultado da elaboração intelectual, mas não da produção de um conhecimento com alguma fonte privilegiada (intuição, ideias inatas, verdades inscritas nos céus, ou outra coisa do género). Assim, a Filosofia Política é mais uma forma de *doxa* acompanhada de razão do que de *episteme*, ela é um domínio de racionalidade e de razoabilidade, mas não um domínio de certeza.

Ora, esta minha visão, devidamente sistematizada no capítulo em causa, é muito genérica e engloba não apenas filósofos como Rawls, Barry, Dworkin, mas também pensadores perfeccionistas neoaristotélicos, como Sandel hoje em dia, ou mais estritamente comunitaristas, como Walzer. Muitos destes pensadores são críticos do "método de evitamento" proposto por Rawls e eu devo dizer que, embora considere que Rawls, como deixei claro, tem bons argumentos para a objecção apresentada por Giuseppe

Ballacci, também estou entre aqueles que não consideram que o método de evitamento seja sempre defensável, ou que o seja por regra.

Mesmo no uso da razão pública, no sentido estrito que lhe é dado por Rawls, parece-me ser por vezes inevitável – ainda que não necessariamente vantajoso –, o uso de razões não-públicas. Isso deve-se a circunstâncias específicas que têm a ver com o próprio uso prático da razão. Por exemplo, na interpretação de princípios constitucionais gerais por parte de um tribunal constitucional ou de um outro tribunal com as mesmas funções, por vezes é difícil interpretar o alcance desses princípios sem recurso a pressupostos interpretativos arreigados em doutrinas abrangentes (e.g., sobre o significado da "dignidade humana"). No discurso de um político ou de um cidadão pode dar-se algo parecido. Por vezes a invocação de doutrinas abrangentes acaba até por fortalecer o consenso porque elas podem apelar muito para além da sua origem teológica ou filosófica e da comunidade de cidadãos que as aceita à partida. Mas, mesmo que assim não seja, por vezes é difícil falar sem que as nossas doutrinas de base estejam, de um forma explícita ou implícita, a condicionar a interpretação que fazemos de princípios da Constituição e de questões básicas de justiça.

Como se vê, portanto, eu nem defendo a posição "ortodoxa" rawlsiana. Mas a razão pela qual não a defendo não coincide com a crítica que dela é feita por Giuseppe Ballacci.

Passemos então à segunda questão levantada pelo meu crítico: o problema do excessivo enfoque nas instituições (e não nas pessoas e na sua virtude). Neste aspecto, a minha posição coincide com a de Rawls – sou institucionalista, portanto – embora as razões que eu próprio invoque não sejam, por norma, coincidentes com as dele.

Referi acima que uma das condições de possibilidade do consenso de sobreposição é a aplicação restrita da justiça às instituições, à estrutura básica da sociedade. Este ponto estava já presente no pensamento de Rawls antes da sua teorização do consenso de sobreposição. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls insiste na ideia de que o objecto da justiça é a estrutura institucional. A justiça não se aplica directamente às pessoas ou acções particulares. Se uma sociedade tiver instituições justas, então ela é uma sociedade justa. É claro que isso não impede que possam existir algumas injustiças localizadas. Tal é inevitável sempre que se trata de aplicar regras institucionais a casos concretos. Por exemplo, as regras do processo penal podem ser perfeitas, mas isso não impede a existência de algumas sentenças injustas.

Apesar de tudo, Rawls não deixa de consagrar um pequeno espaço de *Uma Teoria da Justiça* à análise de princípios aplicados aos indivíduos,

nomeadamente o "princípio de equidade" e os "deveres naturais" de justiça. Mas, com o enfoque dado aos aspectos pluralistas da sociedade e ao consenso de sobreposição, especialmente em *Liberalismo Político*, Rawls reforça seu lado institucionalista. A única forma de encontrar um consenso numa sociedade em que existe uma pluralidade inultrapassável de doutrinas abrangentes consiste em restringir a justiça àquilo que é partilhável, ao nível da estrutura básica, deixando de fora as visões e concepções específicas do bem, desde que elas não sejam contrárias à própria justiça (como seria o caso, por exemplo, de concepções racistas ou fascistas).

As fontes do meu próprio institucionalismo são um pouco diversas. Creio que ele radica, antes de mais, numa certa leitura de Platão e da tradição da Filosofia Política. Também na *República* platónica se coloca a questão de saber se a justiça está em primeiro lugar na estrutura institucional ou no indivíduo, na polis ou na alma. A intuição fundamental de Platão a este respeito sempre me pareceu correcta. Ou seja, se fosse possível construir uma sociedade justa, então estaria aberto o caminho para que as almas individuais alcançassem o mesmo equilíbrio justo. Viver numa sociedade justa molda o carácter justo.

É certo que, num determinado momento do diálogo, Sócrates admite que, mesmo se não for possível construir a cidade justa, cada um pode tentar construi-la para si mesmo. Mas eu sempre associei essa construção da vida boa e justa à Ética e não à Filosofia Política. Esta trata antes de mais das condicionantes institucionais. Ela não é substituível pela Ética. Por isso não estou de acordo com a eticização da política, ou com um certo reducionismo da política à reflexão sobre a virtude dos cidadãos ou mesmo dos governantes. Este é um ponto no qual já divirjo de Platão, quando este esperava que a sociedade se tornasse justa quando o rei se tornasse filósofo ou o filósofo se tornasse rei. Esta ideia passa ao lado do carácter específico da política e da vida social, bem captado por uma perspectiva mais institucional.

A segunda fonte do meu próprio institucionalismo são as Ciências Socias, especialmente a Sociologia e a Antropologia tal como foram desenvolvidas no século XX. Com efeito, a ideia de uma Filosofia Política centrada no estudo da virtude dos cidadãos e governantes, sobretudo de inspiração aristotélica, depois cristã, depois ainda maquiaveliana (com a substituição da virtude cristã pela antiga *virtù*), parece-me ultrapassada com a ideia de que existem instituições, formais (como as regras da Constituição) e informais (as regras da cortesia, por ex.) e que as interacções socias são compreensíveis e explicáveis nesse quadro institucional. As Ciências Socias

estudam esse quadro, as interacções individuais, os seus efeitos não intencionais, por vezes mesmo perversos e em todo o caso independentes face às intenções e virtudes dos agentes. Se o desenvolvimento das Ciências Sociais nos ensinou alguma coisa foi precisamente a necessidade de olhar para a estrutura e não apenas, ou não primeiramente, para o indivíduo e para as suas qualidades de carácter. Da mesma forma, uma Filosofia Política que assuma a sua dimensão política ou societal não pode deixar de se centrar nas instituições e não, pelo menos *prima facie*, nos indivíduos e nas suas virtudes.

Em suma: não desejo certamente desvalorizar a importância da reflexão da "ética das virtudes", do cuidado de si e da formação do carácter. No entanto, creio que não é essa a missão primeira da Filosofia Política. Recusar o institucionalismo, como parece sugerir Giuseppe Ballacci, para substituí-lo por uma reflexão sobre o carácter corresponde a uma Filosofia Política que se demite do seu papel fundamental.

O meu segundo crítico, o Doutor Roberto Merrill, incide a sua interessante análise na conceptualização da igualdade de oportunidades por mim realizada no capítulo III. Merrill aceita, pelo menos inicialmente, a minha inserção da questão da igualdade de oportunidades no tema mais vasto da justiça para as instituições, assim como a distinção que proponho entre quatro concepções: igualdade de oportunidades formal, equitativa, real e perfeita. No entanto, não parece compreender plenamente a ideia de igualdade de oportunidades real – sem dúvida porque a minha própria explicação é insuficiente –, na medida em que a vincula exclusivamente a esquemas do tipo "rendimento básico universal". Não é esse o meu entendimento.

É certo que esquemas como o "rendimento básico" (Van Parijs) ou a "herança social de cidadania" (Ackerman) podem contribuir para uma tendência igualitária da sociedade ao estabelecer um mínimo social elevado. No entanto, a concepção de igualdade real é mais lata e não abarca apenas esse tipo de esquemas. O "princípio da diferença" (maximização da posição dos que estão pior à partida), por exemplo, é uma outra e talvez melhor forma de realizar uma igualdade real, ou seja, uma igualdade de oportunidades que vá para além das oportunidades equitativas que se conseguem propiciar através do sistema de educação e formação profissional. Ao minimizar as desigualdades – sem aboli-las –, o princípio da diferença permite que mais indivíduos acedam a mais oportunidades. Com efeito, numa sociedade altamente desigual as oportunidades tendem a ser mal distribuídas, ainda que o sistema educativo seja acessível a todos. As grandes

desigualdades de riqueza tendem a subverter a igualdade de oportunidades gerada a outros níveis da estrutura básica.

No entanto, *grosso modo*, a interpretação que Merrill faz das minhas quatro concepções é perfeitamente aceitável e rigorosa. As suas três objecções mais importantes são substantivas e não meros aclaramentos conceptuais. Passo agora a endereçá-las brevemente.

Em primeiro lugar, considera o meu crítico que eu estabeleço uma inaceitável equivalência moral entre as visões que se propõem corrigir aquilo que é moralmente arbitrário – englobáveis numa concepção de igualdade real – e aquelas que consideram que aquilo que é arbitrário não deve ser corrigido – englobáveis numa concepção formal. Com efeito eu afirmo, no seguimento de Rawls, que a concepção da igualdade equitativa é intrinsecamente instável porque permite corrigir em boa medida a arbitrariedade da lotaria social, mas não corrige a lotaria natural (a lotaria de talentos) – que é igualmente arbitrária de um ponto de vista moral. Em contraposição, tanto a concepção formal como a real são coerentes. Uma não corrige nem a lotaria social nem a natural, a outra corrige ambas. Mas a equivalência não se fica por aí.

Como nota a justo título Merrill, eu considero que os "fardos do juízo" – de que falei acima – explicam e até certo ponto justificam não apenas o pluralismo das concepções do bem e das doutrinas compreensivas (como acontece em Rawls), mas também o pluralismo das próprias visões da justiça social, incluindo as concepções de igualdade de oportunidades. Assim, eu poderia ser levado a um relativismo acerca das concepções da justiça e considerar que nenhuma delas pode ser melhor justificada do que as outras. A minha posição, no entanto, não é essa. Ela pode ser descrita como falibilista, mas não relativista.

Aquilo que eu sugiro é que, num balanço de razões feito por qualquer cidadão de uma sociedade democrática, alguns podem ser levados a preferir viver num enquadramento institucional que procura rectificar os factores naturais e sociais da desigualdade pelos quais os indivíduos não são moralmente responsáveis. Porém, outros poderão preferir não rectificar esses factores por qualquer razão adicional de ordem moral (e.g., individualismo extremo, concepção libertarista da propriedade de si mesmo à la Nozick, etc.). Nestas circunstâncias é necessário recorrer aos mecanismos processuais da democracia (eleições, referendos, etc.), para que seja possível decidir sobre aquilo que a todos vincula através da lei e do Estado. Em muitas situações sociais a Filosofia, entendida como teoria da justiça, não tem a última palavra. Esta pertence às instituições procedimentais da

democracia, de modo a permitir que as decisões sejam tomadas num contexto de desacordo, não apenas sobre a vida boa mas também sobre a própria justiça.

Porém, como não deixa de notar Roberto Merrill, eu próprio considero que estas duas concepções – formal e real – não têm igual peso moral. Isso conduz-nos à segunda objecção por ele colocada. Considera o meu crítico que as razões invocáveis por uma visão formal, nomeadamente o gosto individual pelo risco, a que podíamos acrescentar a oposição ao maior poder do Estado que é uma consequência de qualquer lógica rectificadora, são pouco relevantes. Em vez disso, ele atribui especial importância à questão da responsabilidade.

Exprimindo uma posição que na Filosofia Política contemporânea costuma ser designada por "igualitarismo da sorte" ("luck egalitarianism"), Merrill argumenta no sentido de mostrar que o peso moral da responsabilidade deve levar à opção por uma visão de igualdade de oportunidades real. Neste aspecto, são particularmente importantes os casos de "má sorte bruta" (uma doença ou deficiência grave, por ex.) pelos quais os indivíduos não são moralmente responsáveis e que devem ser corrigidos através dos mecanismos distributivos que geram uma igualdade de oportunidades real. Por outro lado, os casos em que a desigualdade resulta de escolhas individuais pelas quais os indivíduos são moralmente responsáveis (suponho que caberiam aqui coisas como, por exemplo, os gostos caros, e.g., alguém que considera essencial para si beber *champagne* francês todos os dias) não devem levar a qualquer correcção.

Eu sou sensível às objecções do igualitarismo da sorte, ou seja, à necessidade de afinar as nossas concepções de justiça de modo a torna-las mais sensíveis aos factores de pura má sorte e menos sensíveis aos factores que resultam de escolhas individuais conscientes, incluindo, por exemplo, a escolha de não trabalhar e de não se envolver em qualquer tipo de actividade produtiva, social ou cultural. No entanto, as razões pelas quais eu atribuo maior peso moral à concepção da igualdade real estão a montante das objecções do igualitarismo da sorte e têm a ver, muito simplesmente, com os resultados da lotaria social e natural.

Isto é, ainda que as objecções do igualitarismo da sorte não colhessem, a concepção de igualdade real seria mais forte em termos de peso moral – mesmo concedendo algum peso moral à concepção formal – porque só ela permite rectificar os factores de lotaria social (a família em que se nasce) e natural (as características e talentos) pelos quais cada indivíduo é afectado à partida independentemente de quaisquer escolhas responsáveis e mesmo

não sendo atingido por factores de pura má sorte. A lotaria social e natural condiciona os pontos de partida dos indivíduos e tem sempre um peso relevante no seu percurso de vida.

O senso comum tende a dar grande importância aos factores da lotaria social, mas tende também a negligenciar a lotaria natural. Ou seja, toda a gente reconhece que os diferentes pontos de partida sócio-culturais condicionam em parte o percurso de vida dos indivíduos e que só com mais oportunidades – nomeadamente através do sistema educativo – é possível rectificar parcialmente as desvantagens de partida. Porém, poucos reconhecem que a lotaria natural deve também ser corrigida e que para isso são necessários esquemas distributivos mais amplos (Rawls tem a vantagem de ter atendido aos dois aspectos). Assim, a correcção de factores arbitrários do ponto de vista social e natural confere desde logo maior peso moral à concepção de igualdade de oportunidades real.[1]

A terceira e última objecção levantada por Merrill é especialmente interessante. No capítulo aqui em apreço eu considero que existe uma outra concepção de igualdade de oportunidades – para além das concepções formal, equitativa e real –, a que chamo "igualdade de oportunidades perfeita". Esta implicaria não apenas rectificar, na medida do possível, as desvantagens naturais e sociais pelas quais os indivíduos não são moralmente responsáveis (ao que poderíamos acrescentar os factores de pura má sorte), mas anular verdadeiramente essas desvantagens. Ora, isso poderia implicar, no que concerne à lotaria natural, uma intervenção muito forte na própria herança genética e o uso controlado pelo Estado de todas as técnicas disponíveis de melhoramento humano. Não vale a pena insistir aqui na indesejabilidade desta via. Mas também não é isso que eu refiro no livro. Uma forma de gerar a igualdade perfeita excluindo à partida a intervenção genética e o melhoramento humano e intervindo apenas na lotaria social consiste na abolição da família (como já notara Platão, ao aplicar tal receita aos guardiões da sua sociedade ideal). Com efeito, a diversidade das famílias, do seu estatuto sócio-económico, mas também da estrutura motivacional que desencadeiam nos filhos independentemente desse estatuto, é a grande responsável pela diversidade dos pontos de partida sociais.

Ora, a minha tese consiste em dizer que a igualdade de oportunidades perfeita é indesejável na medida em que interferiria com outros valores igualmente importantes, como a liberdade de constituir família e o respeito pelos laços familiares (assim como pelas relações pessoais especiais em

1 Roberto Merrill, neste ponto, refere também o trabalho de um outro autor, Marc Fleurbaey. No entanto, por desconhecer este autor, não posso aqui comentá-lo.

geral, incluindo as das famílias não biológicas). Ou seja, eu defendo que a igualdade real é o nosso melhor ideal. Roberto Merrill discorda.

Ele considera – correctamente – que a igualdade real apenas permite mitigar e não neutralizar as desigualdades de base. Mas em vez de aceitar esse facto como limitativo daquilo que uma concepção de igualdade de oportunidades pode defender, considera que esta deve não apenas mitigar mas antes neutralizar as desigualdades de base. No entanto, para que tal seja possível, para que a igualdade perfeita seja pelo menos intentada, é necessário interferir no plano das relações familiares e pessoais e não apenas no plano institucional geral no qual se situa a aplicação da igualdade real.

Roberto Merrill sabe bem que uma intervenção nesse domínio por parte do Estado seria iliberal e, em última instância, autoritária. Mas não é isso que ele propõe. O que considera necessário é complementar o plano institucional por um *ethos* da justiça – o que me faz pensar no influente trabalho de G.A. Cohen – que agiria, por assim dizer, no plano intrafamiliar e interpessoal. Por exemplo, se alguém favorece uma igualdade perfeita de oportunidades não deve enviar os seus filhos para colégios privados uma vez que isso cria desigualdades de partida entre as crianças. Mas essa tem de ser uma atitude pessoal e não uma imposição institucional.

A minha resposta a esta crítica permite-me retomar o que acima disse acerca do meu institucionalismo (em resposta a Giuseppe Ballacci). Parece-me certamente interessante a linha de pensamento que gira em torno do desenvolvimento de um *ethos* de justiça, tal como a corrente ética mais geral que se costuma designar por "ética das virtudes". No entanto, não é esse o centro e o cerne da Filosofia Política. Esta deve resistir à sua moralização, ou seja, à sua transformação num conjunto de exigências morais dirigidas aos indivíduos em si mesmos. A Filosofia Política tem certamente uma dimensão Ética. Mas não é a mesma coisa que a Ética. À Filosofia Política cabe antes de mais pensar as instituições às quais estamos obrigados e sobre as quais temos de tomar decisões em conjunto – no caso aqui em análise, as instituições que podem realizar a igualdade real de oportunidades.

A minha terceira crítica, a Doutora Maria João Cabrita, faz incidir o seu comentário no tratamento do tema da liberdade e da sua relação com a justiça social. Queria agradecer-lhe a análise cuidadosa e detalhada que faz do capítulo do livro dedicado a este tema. Não me compete a mim retomar essa análise, mas quero enfatizar os aspectos essenciais do capítulo, antes de responder directamente às questões colocadas por Maria João Cabrita na parte final do seu cometário.

No capítulo dedicado à liberdade e justiça social procurei sobretudo afastar determinadas ideias comuns não apenas no discurso corrente mas também no discurso filosófico. A tendência geral é a de distinguir entre dois tipos de liberdade ("negativa" e "positiva", "liberdade de" e "liberdade para", etc.). É certo que este tipo de distinções tem as suas raízes em autores insignes, como Constant e Berlin, mas tende a ser caricaturada e a surgir como uma espécie de diferenciação conceptual absoluta, como se uma liberdade fosse algo totalmente distinto da outra. A minha própria opinião não podia ser mais contrária a esta.

Para reabilitar uma visão unificada das liberdades em termos políticos – é disso que se trata, não da liberdade em sentido metafísico e da oposição entre determinismo, compatibilismo, etc. – recorri a um autor obscuro e negligenciado: G. MacCallum. Este autor olha para as liberdades como assentando numa relação triádica: elas implicam sempre um agente e são sempre "de alguma coisa", a inexistência de certos obstáculos, e "para alguma coisa", para atingir determinadas acções ou circunstâncias. Isso aplica-se tanto a uma liberdade geralmente considerada negativa – como a liberdade de expressão – como às liberdades ditas positivas – como é o caso do direito à participação política. Por isso, em termos analíticos, as liberdades do agente são sempre positivas e negativas ao mesmo tempo. É claro que se pode sempre enfatizar mais os aspectos negativos ou os aspectos positivos. Mas trata-se aqui de diferentes concepções do conceito de liberdades e não de conceitos radicalmente distintos.

Para além do dualismo da liberdade, uma outra ideia corrente que procuro criticar no mesmo capítulo é a da oposição entre a própria liberdade, ou as liberdades, e a justiça social. É comum ouvirmos o argumento – que em termos filosófico-políticos se desenvolve desde Hayek a Nozick – segundo o qual existe uma tensão, ou mesmo contradição, essencial entre liberdade e justiça social. A justiça neste sentido seria o caminho da servidão e a liberdade, a prevalecer, contrariaria todos os padrões de justiça social.

Embora eu próprio aceite, em termos analíticos, a distinção entre liberdade e justiça social, considero não apenas possível mas mesmo necessário religar as duas ideias. Para tal, recorro ao conceito de "valor da liberdade". Este consiste na capacidade – poder-se-ia dizer também "capabilidade", para usar a expressão de Amartya Sen – para prosseguir os seus próprios fins dentro das regras morais e jurídicas que estabelecem um sistema de liberdades (de consciência, expressão, reunião, participação, etc.). Mesmo quando todos têm as suas liberdades protegidas por um sistema de regras, isso não significa que essas liberdades tenham o mesmo valor para todos.

Por exemplo a liberdade de deslocação pode estar garantida, mas não ter valor para quem não possui recursos que lhe confiram capacidade para a actualizar na prática. Ora, é precisamente a justiça social que permite conferir valor a esta e outras liberdades.

No seguimento da sua exposição das minhas teses, Maria João Cabrita coloca-me, então, duas questões centrais e que se poderão reformular da seguinte forma: 1) se a justiça social aumenta o valor da liberdade dos mais desfavorecidos, o que pensar daqueles que não estão interessados no exercício dessas liberdades? 2) e não será que a renúncia por parte de alguns ao exercício da participação política constitui um problema para um ideal que visa aumentar o valor da liberdade mediante a justiça social?

Em relação à primeira destas duas questões creio ser necessário explicar que, do meu ponto de vista, as liberdades tanto podem ser usadas como não sê-lo mas, mesmo não o sendo, permanecem como valores políticos e sociais relevantes. Da mesma forma, a justiça social é um valor independente e deve ser aferido enquanto tal. Ao conferir maior valor à liberdade, a justiça social torna-a mais robusta. No entanto, ninguém está obrigado a fazer um uso constante das suas liberdades, eventualmente robustecidas por uma sociedade mais justa.

As liberdades são um esquema protectivo de todos e de cada um dos indivíduos. É bom que elas existam e vejam aumentado o seu valor. Mas há sempre algumas liberdades que muitos de nós não usarão na sua vida. Por exemplo, a liberdade de imprensa é boa e é necessário que tenha valor, mesmo se há muitos que não a usam para escrever em jornais, por exemplo, ou até mesmo para lê-los. Da mesma forma, a liberdade de movimento é importante em si mesma e convém que não seja meramente formal, até para quem não queira viajar e decida viver sempre na cidade em que nasceu. O facto de alguns não estarem interessados em exercer algumas liberdades não lhes retira importância nem obsta à necessidade de reforçar o seu valor em termos sociais e institucionais.

A segunda questão é uma continuação da primeira, mas é correcto diferenciá-la na medida em que diz respeito a algo mais específico e especialmente relevante, a saber, a participação política, ou seja, o uso das liberdades políticas. Devemos a Benjamin Constant a primeira intuição clara de que o contexto da política e da sociedade modernas diminui a motivação para a participação política e aumenta a importância da esfera privada. Mas, precisamente por isso, para que a *res publica* não fique aprisionada pelos interesses particulares, é especialmente importante dar valor às liberdades políticas.

Porém, a questão que me é colocada parece partir de uma espécie de "preconceito republicano", segundo o qual a não participação de alguns, o desejo de não participar ainda que livre e consciente, é um mal em si mesmo. Não creio que assim seja. Não sei se isso transforma a minha interpretação das liberdades numa visão mais liberal do que republicana. É possível que sim e isso, em si mesmo, constitui uma reposta à segunda questão que me foi colocada. Quando temos uma interpretação vagamente liberal das liberdades tendemos, por exemplo, a não favorecer mecanismos como os do voto obrigatório, ou a colocar na participação e na deliberação todo o peso da importância da democracia. Mas isto leva directamente às críticas levantadas por Marta Nunes da Costa à minha concepção de democracia, de que tratarei já de seguida.

No seu erudito comentário ao capítulo do livro dedicado ao conceito de democracia na sua relação com o liberalismo (e o anti-liberalismo), a Doutora Marta Nunes da Costa não formula perguntas directas, preferindo explicitar aspectos que considera fundamentais na teoria democrática contemporânea. Mas, ao fazê-lo, está também a contrastar a sua visão com a minha, ou com o que parece considerar em falta no meu tratamento do tema. Por isso o seu texto é uma excelente oportunidade para que eu possa clarificar a minha posição.

No entanto, gostaria de começar por enfatizar aquilo de que a Doutora Nunes da Costa não trata e que ocupa, em boa verdade, a maior parte do texto em causa. O meu principal intento nesse ensaio é o de categorizar e analisar as diversas vertentes do discurso anti-liberal com vista a mostrar que, em última instância, uma boa parte desse discurso é também anti-democrático. Para isso considero dois tipos de anti-liberalismo: o superficial e o profundo.

O primeiro assenta em confusões conceptuais ou numa caricatura do liberalismo histórico que associa o liberalismo em sentido lato – ou seja, o constitucionalismo liberal – a uma visão ideológica muito particular e que também se chama correntemente "liberal", ou "neoliberal". Trata-se aqui de tomar o todo por uma parte, ou melhor, por uma ideologia específica no enquadramento liberal-democrático que o constitucionalismo propiciou.

O anti-liberalismo profundo, por seu turno, não comete estes erros. Tanto na versão de esquerda, que tem como principal origem o pensamento marxista, como na versão de direita, originada no pensamento reaccionário (de Joseph de Maistre e herdeiros), ele procura atacar o âmago do constitucionalismo liberal, acusando-o do esquecimento do bem comum, da promoção do egoísmo, de cepticismo ou relativismo moral, etc. Estas e outras

acusações são facilmente rebatíveis de um ponto de vista liberal em sentido lato. Mas o anti-liberalismo profundo não está muito interessado na argumentação das "classes discutidoras", preferindo antes mobilizar emoções no ataque às sociedades livres e democráticas.

Na minha analítica do pensamento anti-liberal e anti-democrático sou sobretudo devedor da crítica demolidora de Karl Popper ao totalitarismo – ou ao que ele próprio considera, não sem alguma criatividade, o pensamento totalitário –, assim como de outros autores da mesma linha, como Raymond Boudon. Creio que podemos utilizar as categorias por eles desenvolvidas como instrumentos de análise para identificar certas "figuras de pensamento", de revolta contra a "sociedade aberta", a razão e a razoabilidade, que se repetem desde o início da modernidade e do constitucionalismo, tanto a nível filosófico como num registo de senso comum. Mas regressemos agora ao fundamental.

A questão é a seguinte: os regimes democráticos que evoluíram a partir dos modelos da revolução americana e da revolução francesa têm uma base liberal. O ataque ao liberalismo é, neste sentido, um ataque à democracia baseada em liberdades fundamentais e com um princípio de representação.

A minha crítica, Marta Nunes da Costa, parece considerar que eu enfatizo excessivamente os aspectos liberais e representativos da democracia e que esqueço outras dimensões, nomeadamente a participativa e deliberativa. De acordo com esta linha de pensamento, ela salienta o facto da própria noção de representação ser dinâmica e necessitar hoje de ser renovada, funcionando nos dois sentidos, em termos de reciprocidade, entre representante e representados. Por outro lado, os mecanismos de participação (petições populares, orçamentos participativos, etc.) devem ser reforçados para conferir maior dinâmica à democracia. Finalmente, também os contextos deliberativos, nos quais os agentes podem, graças à própria deliberação, mudar as suas preferências para além da simples expressão do interesse próprio, devem ser propiciados com vista ao mesmo fortalecimento da democracia.

Devo dizer que há aqui talvez uma questão de ênfase, mas que eu não me oponho, antes pelo contrário, ao aprofundamento da representação e ao desenvolvimento dos aspectos participativos e deliberativos dos regimes democráticos. No entanto, há com certeza algo de sintomático na ênfase que dou a alguns aspectos da democracia em relação a outros, em especial à sua herança liberal e à ideia de representação. Gostaria de explica-lo agora um pouco melhor.

Partindo de uma simplificação útil, podemos admitir que existem sobretudo dois tipos de teorias sobre a legitimidade democrática (em geral,

tomando em consideração as várias dimensões já referidas da democracia). O primeiro tipo é de carácter procedimental, enquanto o segundo é de cariz instrumental. Para as teorias procedimentais a democracia está justificada pela qualidade dos seus procedimentos, incluindo as regras do processo político e as liberdades fundamentais. Já para as teorias instrumentais aquilo que legitima a democracia são os seus resultados, por exemplo medidos em termos de bem-estar agregado, ou numa qualquer métrica de justiça social (realização de direitos sociais, capabilidades, etc.).

É claro que há também teorias que combinam os dois aspectos, mas é provável que exista geralmente uma tendência para se centrar mais nos resultados, ou mais nos procedimentos. Pois bem, a minha própria visão da democracia é mais procedimental e há razões claras para isso. Como o leitor já se apercebeu, o meu entendimento dos conceitos políticos é pluralista num sentido profundo e parte de uma reflexão sobre a sua "contestabilidade essencial". Ou seja, eu considero que não é possível encerrar a discussão, por assim dizer, de uma vez por todas sobre conceitos como a justiça social, igualdade de oportunidades, liberdade, etc. Como referi de início, a Filosofia Política é uma forma de pensamento conjectural, baseado em razões, mas não uma forma de *episteme*. Ora, a partir do momento em que se enfatiza esta realidade do desacordo político – e não apenas do desacordo sobre o bem –, então é necessário valorizar os mecanismos ou procedimentos que nos permitem tomar decisões colectivas num contexto de inultrapassável pluralismo. Para isso serve, antes de mais, a democracia (pelo menos na minha interpretação desse conceito).

Por outras palavras: parece-me que a justificação última da democracia baseada nos resultados não está disponível numa sociedade pluralista precisamente porque os resultados a obter são aquilo acerca de que discordamos. Assim, enquanto que as nossas concepções da justiça, da igualdade de oportunidades, da liberdade, etc., são de primeira ordem (fazem parte da nossa teoria ideal), a democracia é uma questão de segunda instância, i.e., ela permite tomar decisões apesar do desacordo político moral existente nas sociedades que nasceram do constitucionalismo moderno. A minha própria concepção de democracia adapta-se ao pluralismo conceptual da teoria-ideal.

Aquilo que me parece é que a Doutora Marta Nunes da Costa favorece uma concepção mais instrumental da democracia – ou pelo menos mais instrumental do que a minha. Assim, ela estará menos preocupada com os próprios procedimentos da democracia representativa – baseados nas liberdades básicas que os tornam possíveis – e mais empenhada em reforçar

os aspectos deliberativos e participativos. Como diz no final do seu texto, a democracia visa a realização das várias gerações de direitos humanos. Ora, eu penso que devemos realizar as várias gerações de direitos humanos, mas que os mecanismos democráticos têm, antes de mais, uma função independente desses e de outros resultados que possam produzir.

Não posso terminar sem deixar claro que, na minha opinião, entre mim e os meus quatro críticos são mais os aspectos em comum do que aqueles que nos afastam. Não se trata apenas de dizer que partilhamos o entusiasmo pela Filosofia Política e que cultivamos a crítica, o esforço e a honestidade intelectual. Isso seria já muito e raro. Mas aquilo que nos une é ainda mais substantivo porque se situa na aspiração comum a uma sociedade mais justa e da qual faz parte, necessariamente, uma conversação que constantemente se retoma e renova.