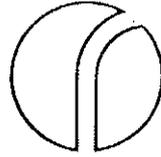


FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO PERIÓDICA DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA



RAZÃO E JUSTIÇA

VOL. IV ♦ N.ºS 1/2, INVERNO 1990

A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls*

O objecto desta exposição é explorar alguns tópicos de estudo e debate suscitados por passagens, bem conhecidas, do prefácio de John Rawls à sua *A Theory of Justice* (Rawls, J. [1971]; passaremos a identificar esta obra pela sigla TJ).

Depois de situar a teorização própria como terceira via de alternativa às correntes intuicionistas e utilitaristas — as que dominavam conflituamente o pensamento ético no espaço cultural anglo-americano, quando Rawls publicou a TJ — e de homenagear a coerência sistemática e a amplidão de perspectivas do argumento utilitarista, servido na origem por pensadores que foram, todos eles, filósofos sociais e economistas de primeira grandeza (Hume e Adam Smith, Bentham e Stuart Mill), Rawls anuncia assim o sentido da investigação por si empreendida: "What I have attempted to do is to generalize and to carry to a higher level of abstraction the traditional theory of the social contract as represented by Locke, Rousseau and Kant" (p. VIII). Isto porque "... this theory seems to offer an alternative systematic account of justice that is superior, or so I argue, to the dominant utilitarianism of the tradition. The theory that results is highly kantian in nature" (ibid.). Donde conclui: "Of the traditional views, it is this conception, I believe, which best approximates our considered judgements of justice and constitutes the most appropriate moral basis for a democratic society" (ibid.).

O que parece poder depreender-se daqui é o seguinte:

- a) A teoria de Rawls define-se, ao menos segundo a intenção do autor, pela negativa, como oposta à tradição utilitarista (bem assim às correntes intuicionistas, tal resulta explicitamente de outros passos que nos dispensamos de transcrever⁽¹⁾) e, pela positiva, como uma reelaboração da teoria do contrato social nas versões dos autores modernos que ele cita, entre os quais destaca a influência de Kant.

* Este artigo resultou da reelaboração de notas de apoio a uma exposição feita na S.P.F. em 14.03.1985. O autor agradece aos colegas do Seminário Permanente de Filosofia e Direito que participaram no debate e muito em especial ao comentador da sua exposição, António Braz Teixeira, os contributos críticos então produzidos, os quais em larga medida lhe abriram caminhos de aprofundamento e clarificação dos pontos de vista reflectidos no presente texto.

- b) A ligação à teoria do contrato social significa mais do que uma simples inspiração doutrinal: se tomarmos Rawls à letra, é algo que actua constitutivamente no âmago da sua TJ, em que se limitaria a transpôr a concepção contratualista para níveis mais elevados de generalização e de abstracção (nesta mesma ordem de ideias escreverá adiante muito expressivamente que as suas ambições de autor ficariam satisfeitas se conseguisse tornar claros "the chief structural features of the alternative conception of justice that is implicit in the contract tradition and points the way to its further elaboration").
- c) A concepção de justiça assim apurada reclama-se de ser a mais consentânea com os nossos juízos individuais sobre o que é justo e a mais adequada para servir de fundamento moral a uma sociedade democrática.

Portanto, é decisivo para compreender o alcance deste conjunto de asserções, e sobretudo para aferir a pertinência ou a impertinência daquilo que Rawls nos quer fazer compreender, começar por identificar as linhas de força da noção de contrato social no traçado moderno a que ele explicitamente a reconduz. Será a primeira parte da minha exposição.

Seguidamente, tentarei esquematizar descritivamente o peculiar tratamento de "generalização" e de "superior grau de abstracção" em que consiste a metamorfose da teoria moderna do contrato social na teoria rawlsiana da justiça.

Concluirei com o apontamento de algumas perplexidades pessoais face aos resultados do trabalho teórico de Rawls.

Destinando-se esta exposição a abrir um debate procurei apenas esboçar o perfil das questões, sem entrar em aprofundamentos técnicos ou interpretativos na especialidade; o debate seguinte poderá ser o momento apropriado para as explicitações que se mostrem necessárias.

Só mais uma anotação preliminar: se este acervo problemático me interessou e aqui o trago para comentário e discussão, não foi, nem é, por deleite académico ou volúpia exegética, mas porque entendo que pensarmos e discutirmos sobre os problemas que Rawls evidencia equivale a pensar e a discutir sobre algo que nos concerne vitalmente, no lugar onde estamos por este tempo em que somos chamados a estar.

I.

Começa-se por recordar que a noção de "contrato social" condensou no pensamento moderno⁽²⁾ como conjectura de explicação e de justificação

racionais, por um lado, do surgimento, por outro lado, da subsistência de colectividades políticas. Isto é: colectividades humanas em que uns tantos detêm o poder e a autoridade de "donner et casser la loy", como Jean Bodin tão incisivamente logrou resumir a noção de soberania política⁽³⁾ e outros, muitos mais do que os dadores da lei, se encontram constituídos no dever de obediência à lei dada.

Naturalmente que este aparente mistério do pastoreio de uns poucos homens sobre as grandes multidões humanas sempre alimentou problemáticamente as experiências da consciência teórica dos homens⁽⁴⁾, além de contribuir não pouco para os sulcos de sangue e paixão que assinalam os percursos da espécie no planeta. Mas a hipótese contratualista dos modernos (ou, mais precisamente, de *alguns* modernos⁽⁵⁾) veio instaurar uma maneira de pôr o problema que foi profundamente inovadora⁽⁶⁾.

Reduzindo ao osso toda uma complexa economia de pensamentos teóricos, muito discrepantes, aliás, nas especialidades do argumento, talvez não seja demasiado abusivo tentar sintetizar as ideias-força da teoria contratualista moderna com o dizermos que o seu objectivo estratégico visa propôr como conjectura de *explicação originária* das formações políticas o encontro de vontades contrapostas dos indivíduos que as integram, para depois deduzir da permanência ou reiteração de acordos contratuais uma *razão de legitimidade*.

A metáfora do "contrato", que, na história das ideias, remontará, como tudo o mais, aos gregos⁽⁷⁾ — metáfora cujo substracto jurídico de referência supõe a conjugação, por acordo, de vontades independentes umas das outras — defere, pois, às vontades individuais a origem e reprodução dos grupos humanos politicamente organizados. Isto redundará na concepção de que a realidade "grupal" do político se deve explicar como uma *sociedade* e que a sociedade política — ou, passando a usar o termo que, desde Maquiavel, serve para designar a organização política por excelência dos tempos modernos: o Estado⁽⁸⁾ — se define como uma *associação de indivíduos*. Vale por dizer, segundo esta lógica contratual, que os indivíduos *pré-existem* à constituição dos Estados e que, portanto, os Estados surgem e se perpetuam como *criação voluntária* de indivíduos. Pressupõe-se, assim, uma cisão originária entre indivíduo e grupo político e subentende-se que a prioridade na hierarquia dos interesses em presença cabe ao indivíduo. E, realmente, pelo menos desde Hobbes, o Estado perfila-se no pensamento moderno contratualista como criação *convencional* destinada a garantir e a potenciar os interesses dos indivíduos⁽⁹⁾.

No fundo, o que está em causa nesta maneira de resolver o problema — obviamente que a resolução acarreta como pressuposto a maneira de o colocar — é o paradoxo que as antropologias iluministas ficam obrigadas a solucionar,

uma vez postulado o seu axioma fundamental de que (citamos de uma passagem de John Locke) "o estado de natureza" originário em que se encontram todos os homens "consiste num estado de perfeita liberdade", entendendo Locke por liberdade a auto-regulação das condutas [freedom to order their actions] e a plena disponibilidade dos corpos e bens próprios [their possessions and persons] "apenas com sujeição aos constrangimentos decorrentes das leis da natureza", sem dependência alguma de vontades alheias (vd. *Segundo Tratado*, II, 4). Mas, se assim é, se esta é a natureza originária do homem (e há que tomar aqui "natureza" no sentido forte de seu núcleo *permanente e invariável*⁽¹⁰⁾), como explicar então o surgimento dos "factos" de poder e de dependência que caracterizam os colectivos humanos? Sobretudo: como legitimar *perante a razão* tal fenómeno de dicotomia entre o mando de uns e a obediência dos mais? Este o paradoxo. Quanto à sua resolução, todos conhecemos a resposta supremamente astuciosa, que veio a encontrar em Rousseau o mais incisivo e cintilante dos teorizadores: o fenómeno explica-se e legitima-se só se, e porque, os indivíduos membros das totalidades políticas — aqueles átomos nucleares do campo de forças que as estruturas ideais e materiais do *poder* e da *autoridade*⁽¹¹⁾ medeiam — anuíram eles próprios, no uso da liberdade originária que é suposta como sua "natureza", por um lado a associar-se politicamente, por outro, a submeter-se às leis da associação. Assim se salvam e compatibilizam racionalmente os polos contraditórios implicados na relação: de uma banda, a liberdade natural originária dos átomos, doutra, as estruturas de sujeição que definem os conjuntos.

Afirmou-se há pouco que esta maneira moderna de colocar o problema da política representa algo de profundamente inovador na consciência teórica do ocidente. E, com efeito, trata-se de uma novidade considerável se a compararmos às modulações dominantes no pensamento antigo e no pensamento medieval.

Ousemos o atrevimento de um inventário de sobrevôo:

- a) Enquanto no mundo antigo, recalcadas as tentações convencionalistas pré-socráticas e o relativismo ético dos estóicos, as colectividades políticas se desenharam predominantemente como o pressuposto de humanização do homem, segundo o paradigma naturalista (e daí que Aristóteles pudesse ter avançado a famosa definição do homem como um "animal político") e no mundo medieval se deixam ver ideologicamente ora como projecções, ora como refracções *a contrario* de uma ordem divina que funcionava de norma de validação ou de condenação das "sub-ordens" e "desordens" humanas⁽¹²⁾, com os modernos aparece uma "*natureza humana*" *primordial* que se *laiciza* por via da razão e se torna o *pressuposto*, que não a resultante, das formações políticas.

- b) A ciência desta "natureza humana" pode descolar da filosofia moral normativa e da teologia como uma *física dos comportamentos humanos* que aspira a subsumir o paradigma das ciências dedutivo-experimentais modernas, à Galileu e à Descartes (projecto reivindicado explicitamente, entre outros, por Hobbes, por Grotius, por Hume, por Helvetio).
- c) O Estado, em vez de se configurar como a comunidade natural orgânica dos antigos, ou o hieroglifo da divina providência das teologias medievais, é concebido sob forma de realização convencional e histórica, a *Gemeinschaft* torna-se *Gesellschaft*.
- d) O vínculo social, que tendia a ser passivo, pré-determinado pela inserção "natural" na *polis*, ou pela adstrição a um dado lugar na hierarquia de "estados" ou "estatutos" que estruturava a complexidade plural do mundo de "ordens" medievo, devém eminentemente *activo*, já que se funda na escolha e no contrato, os súbditos transformam-se em cidadãos e os fundamentos da soberania política propendem a inflectir uma directriz que vinha de cima (o príncipe e a sua *virtú*) até ao solo (os governados e os seus deveres de obediência); na verdade, latejam sempre no pensamento político moderno, mesmo quando as conclusões são fortemente autoritaristas, virtualidades de deslocação no ordenamento das razões de legitimidade do poder, que as transladam das virtudes dos que mandam para a vontade dos que obedecem.
- e) A oposição metafísica antiga entre o mundo das essências ou das formas e o mundo da accidentalidade fenomenal e a oposição teológica medievo-cristã entre a cidade de Deus e a cidade terrena dão lugar à oposição laica moderna entre o "estado de natureza" *pré-social* e o "estado civil" das formas *historicamente positivas* de sociabilidade.
- f) As autoridades deixam cair do céu para surdir da terra: como enfaticamente dirá Robespierre no epicentro do tempestuoso termo deste processo "les rois, les aristocrates, les tyrans, quels qu'ils soient, sont des esclaves révoltés contre le souverain de la terre, qui est le genre humain, et contre le législateur de l'univers, qui est la nature".
- g) Por isso mesmo, o Estado vai perdendo a pretensão de se erigir como braço secular da "natureza das coisas" ética ou de um plano divino de salvação do homem para se remeter a instrumento de fins humanos, por definição historicamente variáveis.
- h) Logo, o objectivo estratégico do pensamento político deixa de ser a questão de saber como se *conservar* o existente (afinal, o grande fantasma que os teóricos da política, de Platão a Aquino, tentaram exorcizar, foi o da morte ou desagregação do corpo político) para visar a saber como *mudá-lo*, afim de o compatibilizar com uma natureza humana cognoscível pelas luzes da razão.

- i) E *mudar* porque — *quid* do criticismo militante que explode na fase de consumação da Aufklärung — o existente se mostra, face ao tribunal da razão, *reconhecidamente insatisfatório*; não só as relações entre os homens são muito más, como — problema posto na ordem do dia desde o aparecimento dos Estados nacionais, e que Grotius introduziu na ribalta do direito — péssimas são as relações entre os Estados (é com o advento da era moderna que a guerra se torna um problema de filosofia jurídico-política).
- j) Mas este reconhecimento do insatisfatório não chegaria por si só para justificar projectos de mudança — basta pensar que Agostinho e Lutero, por exemplo, também asseveraram o estado desastroso dos assuntos humanos, inferindo, no entanto, que tal era a justa punição da queda ou a "natural" expressão da essência pecaminosa do homem, isto é, tiraram do desastre ilações não de mudança, mas de conservação — se não intervisse a mais decisiva das razões desta razão: o "*ser*" do que existe é *péssimo*, porém vigora o "*dever-ser*" de o tornarmos melhor. É que as aberturas do progresso passaram a aparecer ao alcance dos poderes humanos. Ouça-se, a propósito, outro trecho da fascinante retórica revolucionária que culminou os imperativos categóricos da razão moderna: "L'homme est né pour le bonheur et la liberté, et partout il est esclave et malheureux. La société a pour but la conservation de ses droits et la perfection de son être, et partout la société le dégrade et l'opprime. Le temps est arrivé de la rappeler à ses véritables destinées" (Robespierre).
- k) Donde que o Estado deixe de se atribuir o objectivo de implantar o *quantum satis* "natural" de felicidade na *polis*, ou, mais modestamente, de evitar a generalização do infortúnio, para se cometer a tarefa restringida de *garantia dos direitos* à felicidade e à liberdade de iniciativa inscritos na natureza de cada homem, pelo simples facto de o ser, previamente à sua qualidade política (note-se: estamos já a falar de *direitos*, isto é, de prescrições de cumprimento estrito e que devem beneficiar de garantia coerciva, não de desejos imprecisos ou de simples aspirações morais).

Uma ideia-força emerge deste inventário: o homem liberta, ou "desencanta", como disse Max Weber, as suas faculdades e, criatura que era da *polis* ou de Deus, emancipa-se sob forma de criador de si mesmo e do mundo que lhe é próprio. Em última instância, trata-se de pensar a sociedade dos homens como "desencantada" ou desvinculada de todas as envolvências metafísicas ou religiosas. Ou seja, como estabelecimentos humanos auto-instituídos (Grotius).

Pensamento da lógica da nova natureza humana assim implicada, a forte componente crítica do jus-naturalismo moderno — isto é, dos direitos desta natureza — exclui do que é "natural" no homem todas as pré-determinações

políticas, sociais, religiosas. Mas, por isso mesmo, a componente "construtiva" tem de enfrentar um problema político inédito: a disfunção Estado/sociedade das autonomias individuais (a "sociedade civil" de que começaram a falar os teóricos de setecentos).

Pode, assim, dizer-se que o Estado moderno representa a primeira forma de colectividade humana em que a *autonomia do indivíduo* ganha o relevo de referencial por excelência dos valores políticos. O que nos antecessores antigos fora reservado à esfera privada da moral (e com condensação teórica tardia só no pensamento estóico), nos antecessores medievo-cristãos à esfera religiosa da igualdade de todos os homens perante Deus, passa a ser tematizado pelos modernos como *exigência jurídico-política* fundamental. Daí que o pensamento moderno fique compelido a resolver as antinomias tornadas clássicas entre a *limitação lógica* da liberdade individual, "naturalizada" como fundo originário da realidade humana, e os *limites histórico-positivos* das formas de sociabilidade, entre a sociedade como *garantia de segurança*, ou condição "civil" da liberdade e, no entanto, também como *limite ou alienação da liberdade*, em suma: entre sociedade e indivíduo, entre Estado e a sociedade autónoma dos indivíduos, entre economia e política, entre moral e direito, tudo afinal e sempre expressões da contradição que divididamente reúne o homem que se pensa indivíduo e se reconhece social, a sociedade que se pretende "pessoa colectiva" e se sabe campo de confronto de vontades singulares.

Não cabe aludir nesta exposição, mesmo ao modo ultra-esquemático usado, às infra-determinações históricas, económicas, de transformação social no seu todo, que foram tornando estas dilacerantes contradições um feixe de problemas práticos antes de passarem ao cristal da pura razão. Seria impossível fazê-lo com um mínimo de utilidade dentro dos limites que o programa da exposição impõe ao seu desenvolvimento, pelo que continuarei a circunscrever-me ao bosquejo da arquitectónica ideal das razões que esta razão teceu.

Do que ficou dito, infere-se que a peça de charneira da mundividência moderna subjacente à teoria do contrato social se entrelaça à volta do par conceitual "estado de natureza"/"estado civil".

Trata-se de um par intrinsecamente articulado, pois, como Victor Goldschmidt resumiu com precisão no seu monumental estudo sobre Rousseau, o "estado de natureza" é, na relação com o "estado civil", *etiológico*: sai-se da "natureza" para a "civildade" em ordem a superar os riscos e as carências que o *status naturalis* evidencia (conjecturalmente); *paradigmático*: é no *status naturalis* que enraizam os fundamentos do direito instituidor do "estado civil"; e *exegético*: "é porque se quer compreender (e fazer compreender) a origem e fins da sociedade que se remonta ao "estado de natureza" (Goldschmidt [1974], p. 185). Por impulso da sua própria dinâmica, esta tripla relação acaba por induzir

a que a genealogia do "social" pelo "natural" se converta de exegética em apologética. Por meados de setecentos, a latência que sempre pulsara na lógica profunda da modernidade torna-se ostensiva e um Burlamaqui pôde dizer, renunciando alguma coisa de Rousseau e muito de Kant, que o "estado civil" é o genuíno "estado natural" da humanidade: "a liberdade civil sobrepuja em muito a liberdade natural... e, por conseguinte, o estado civil que a produz é, de todos os estados do homem, o mais perfeito ou, para falar com exactidão, o verdadeiro estado natural do homem" (*Apud cit. em Goldschmidt, ibid., p. 186*).

Interessante também é observar que este modelo de correlações, embora permaneça constante no seu travejamento lógico, serviu para legitimar racionalmente conclusões vincadamente díspares. Exemplificando: tanto serviu para legitimar o pragmatismo autoritarista de Hobbes como o pragmatismo democrático de Espinosa, ou a monarquia absoluta de Pufendorf e o Estado liberal de direito de Locke.

Sugestivamente Ernst Bloch comentou, a propósito desta curiosa fungibilidade teórica, que o princípio, só mais tarde afinado nas matemáticas, de que uma simples mudança nos axiomas transforma toda a estrutura dos conjuntos já operava na lógica analítico-dedutiva das demonstrações do jus-naturalismo racionalista da modernidade, viabilizando que o mesmo método de raciocínio pudesse produzir sistemas entre si antagónicos (Bloch [1976] p. 58).

Retomemos para análise os pares Hobbes/Espinosa e Pufendorf/Locke que acabámos de invocar. Se conjecturarmos que o resto hipotético-abstractivo, núcleo de paixões elementares activadoras de comportamentos típicos, a que se reduz o indivíduo humano após a ablação mental de todos os seus atributos de "civildade", é a "criança robusta" de que fala Hobbes (ou seja: um perigosíssimo agente de violência e destruições, pois além de ser infantil é robusto, e ante indivíduos assim concebidos o outro configura-se sempre, por definição, como obstáculo, real ou potencial, à ilimitada satisfação dos apetites anónimos que o movem), então não há abuso lógico se deduzirmos, a partir deste complexo de conjecturas, o *status naturalis* do homem como situação de guerra generalizada e desenfreada, por isso que justamente se pressupõe a ausência de freios naturais. A grande astúcia da concepção hobbesiana do *status naturae*, que se ficasse a este nível seria de certo modo trivial, encontra-se, porém, no segundo momento do processo dedutivo: se a guerra de todos com todos do "estado de natureza" fosse jogável ao modo animalesco, segundo uma lógica de desigualdades de força simplesmente naturais, isso significaria que estava pré-jogada de conformidade a padrões de necessidade inscritos na ordem natural das coisas e o medo da morte confinar-se-ia apenas ao campo dos mais fracos. Mas, muito mais subtil, Hobbes avança a conjectura, inspirada pelo pensamento de Maquiavel⁽¹³⁾, de que, contrariamente ao mundo animal, em que pelo menos

os mais fortes nunca têm medo, o mundo humano é, *originária e naturalmente*, um mundo em que os jogos de vida ou de morte obedecem à lógica aleatória da *liberdade e do risco*. Logo, é um mundo de *medo generalizado*, universal, pois, graças ao engenho artístico congénito (bem ilustrado pelo mito de David e Golias), as desigualdades naturais de força são sempre superáveis pelo ardil. Quer dizer que *todos os homens*, tanto os fortes como os fracos, se encontram colocados originariamente no plano de *potencial igualdade* de todos podermos matar-nos uns aos outros. Donde, a necessidade experimentada *por todos* — e não só pelos fracos, como, com mais ingenuidade, virá a dizer Nietzsche — dos compromissos convencionais da troca, das garantias do direito e do contra-terror terrorista desse glacial Leviatã, grande arte colectiva de congelar o fundo primordial de pavor e tremor subjacente às relações inter-humanas pré-políticas.

Daí também que o pacto sinalagmático de submissão ao Leviatã político tenha por objecto a alienação da liberdade natural do prazer de esganar o próximo contra a segurança de não sermos nós os esganados. Assim o homem não é o animal político ou social de Aristóteles, mas um animal *impolítico* ou *insociável* que só por efeito do medo se tornou social. Por isso, o Estado segundo Hobbes é, verdadeiramente, o pânico feito razão⁽¹⁴⁾. A razão das relações humanas — isto é a razão de haver *uma razão* nas relações humanas — consiste, em última instância, na arte de conjurar pânicos primordiais, necessidade que, sendo originária, legítima a *permanência* daquele Deus mortal leviatânico por definição onnipotente (ou não cumpriria a função que o legítima), posto que o "estado de natureza" não contempla uma hipótese de originalidade histórica, passada, mas, enquanto "natureza" do homem, uma ameaça de todos os dias, sempre recorrente.

E o recorte monárquico absolutista do Leviatã resulta por simples inferência contabilística da natureza violenta que anima as paixões humanas: se temos de pactuar a alienação da nossa liberdade ao soberano político contra o ganho da segurança, então é mais cómodo, e sobretudo mais prudente, ficar sujeito às paixões de *um único* soberano do que às paixões de *alguns* (Estado oligárquico) ou às paixões de *muitos* (Estado democrático). Quod erat demonstrandum!

Só que é possível também pensar o modelo diferentemente da marcha conceitual que conduz ao liberalismo autoritário de Hobbes. Basta, por exemplo, como Espinosa, considerar o "estado de natureza" não sob o recorte de origem hipotética recalçada ou ameaça recorrente mas na configuração de *estrutura continuada do humano*⁽¹⁵⁾.

Assim alterado, quase imperceptivelmente, o axioma fundamental, logo outro é o desenvolvimento das deduções. Se se entender que o *status naturalis*

não é algo que convém afastar do presente vivido, a título de imperfeição ou ameaça, mas estrutura positivamente vigente nos entes humanos, decorre que humanidade não significa, como em Hobbes, e de um modo geral na linhagem jus-naturalista sequente, empresa de "negação" das origens naturais, mas a determinação de uma ordem de necessidade natural a actualizar no existente. Donde, que o pacto social se torne fundamento político perpetuamente renovável e que, bem feitas as contas, o direito natural coincida com o direito positivo⁽¹⁶⁾.

Esta laicização radical da esfera jurídico-política, que vai de par com a concepção espinosiana da liberdade natural não como situação desvinculada de quaisquer obrigações mas como *ajustamento positivo dos actos à norma da razão*⁽¹⁷⁾, permite distinguir entre *poder soberano do Estado* — fenómeno de autoridade efectiva de quem estiver investido do poder de governar, consentida somente se e quando isso fôr do interesse dos governados — e *organização racional do poder do Estado*, concluindo Espinosa que a democracia é o *modo* de organizar o poder soberano do Estado que corresponde às exigências da razão. Quer dizer: aquele dentre os modos de organização do poder que se revela melhormente adequado à natureza dos homens. Porquê? Pois, porque, como nos regimes democráticos ninguém transfere para outrem o seu direito natural à liberdade ao transferi-lo para a maioria da sociedade de que faz parte, a democracia se mostra à razão como o regime político "*mais natural*", no sentido de ser o que menos ofende "a liberdade que a natureza reconhece a cada indivíduo". (Cfr. *Tratado Teológico-Político*, cap. XV).

Além do exposto argumento *de direito*, Espinosa pôde ainda alegar razões *de facto* para preferir pragmáticamente a organização democrática do poder, e isto perpetrando uma curiosa inversão contábil daquela mesma contabilidade de custos e benefícios hipotéticos usada por Hobbes na defesa do monarquismo: não somente a democracia é a alternativa que faz *prevalecer a razão*, devido ao debate permanente a que obriga os titulares de interesses particulares, já que em democracia apenas uma convicção racional comumente partilhada pode viabilizar decisões colectivas absorventes do egoísmo das paixões, como é o modo de organização do poder que mais fortalece o próprio poder político (ou seja, o *poder da razão* que *naturalmente* actua nos homens), ao pô-lo em consonância com o querer da maioria. Na verdade, mostra-se óbvio que o querer de muitos é virtualmente mais forte do que o querer de alguns ou o querer de um só!

Aqui está como logo nas origens da reflexão teórica sobre a natureza do Estado moderno a partir de pressupostos genuinamente modernos, dois pensadores entre si contemporâneos e identicamente severos na exigência lógica do argumento puderam alcançar, dentro do mesmo modelo racional, conclusões

simetricamente opostas. Talvez porque a realidade sobre que pensaram trouxesse com ela a possibilidade efectiva de se desenvolver, no terreno, ou numa ou noutra das direcções pensadas.

Direcções extremas e filosoficamente extremadas, pois a exploração dos caminhos que Hobbes pensou, sem dúvida muito mais trilhados pela posteridade teórica burguesa do que a via de radicalismo democrático do solitário Espinosa, consente inflexões segundo sentidos diversos daqueles que o filósofo inglês teve a audácia intelectual de pensar.

Tomemos o caso de Pufendorf. Ao pensar o *status naturalis* como situação adâmica de independência absoluta do indivíduo, sózinho perante Deus, sem quaisquer relações inter-humanas sejam de solidariedade, sejam de conflito, o grande jurista saxão pôde conjecturar que o homem terá saído do estado edénico para o "estado civil" não por medo à violência mas como empresa pragmática de superação das privações e da instabilidade inerentes ao isolamento⁽¹⁸⁾.

Este engenhoso esforço de revisão do pessimismo de Hobbes vai longe: por um lado permite que se devolva ao homem uma certa decência originária — prestação diplomática muito oportuna, se se quiser desalfandegar o jus-naturalismo e a razão iluminista como potenciais valores de *establishment*, e, plausivelmente, tal foi um dos objectivos visados pelo mestre de juristas Pufendorf — por outro lado, que é o mais importante na economia do argumento pufendorfiano, retira à política o estatuto fundador das sociedades humanas que decorria das hipóteses de Hobbes. Segundo o esquema de Pufendorf, o pacto de submissão de Hobbes desdobra-se num *pacto originário de associação* e num *pacto derivado de submissão política*.

As consequências desta duplicação do contrato social são de monta. A soberania política comparece no sistema de Pufendorf como poder *segundo*, ao qual pré-existe a associação de verdades constitutiva de um povo, estabelecendo-se assim uma distinção clara entre estrutura social e estrutura política e podendo pensar-se a dissolução de dadas formas de governo sem que a isso corresponda a consequência catastrófica da dissolução do corpo socio-político. Daí que, embora Pufendorf também defenda a monarquia absoluta como a forma de governo mais racional — por ser a mais estável e, mercê da concentração física do poder que viabiliza, a mais eficaz — o alcance da sua defesa se revele qualitativamente diferente das posições de Hobbes: para este, cabeça exigentemente filosófica, o absolutismo de Estado é a *solução necessária* da questão política, para Pufendorf, cabeça prudentemente jurídica, não passa de uma *solução de conveniência*, ao lado de outras possíveis.

E igualmente instrutivo é que, raciocinando na aparência desde os mesmos pressupostos, John Locke possa concluir, ao contrário de Pufendorf, a

favor da monarquia constitucional e do que hoje chamamos o Estado liberal de direito. O *quid* da diferença passa por um notável tratamento do axioma do *status naturalis*: aprofundando as hipóteses pufendorfianas da boa sociabilidade, Locke substitui a escandalosa conjectura hobbesiana da guerra de todos contra todos por uma bem elaborada física de interesses que se baseia na sua célebre teoria da propriedade como direito natural do indivíduo.

Ao pensar, na esteira de William Petty, a propriedade como *trabalho reificado* — um pensamento só pensável como teoria geral num mundo onde se anunciam já as manifestações adventícias do industrialismo — Locke pôde pensar também que "o homem natural traz em si o fundamento principal [the great foundation] da propriedade, por isso que é dono de si mesmo e proprietário da sua pessoa, daquilo que ela faz e do trabalho que ela realiza". (*Segundo Tratado*, V, 44).

Isto admitido, o resto flui com aquela aparente simplicidade como nas partidas de xadrez bem jogadas os desenvolvimentos do meio-jogo e do final potenciam as ideias temáticas contidas no plano de abertura.

Primeiro, a propriedade aparece inscrita na natureza humana como prolongamento do indivíduo, a título de esfera da sua realização material.

Depois, a lógica de interesses que comanda o pacto social originário deixa de se apoiar apenas no psicologismo elementar do espírito de conservação para ganhar toda uma outra consistência sociológica. Como sempre, Locke é muito claro: "O fim capital e principal que leva os homens a associar-se em comunidades [commonwealthes] e a submeterem-se a governos é a conservação da sua propriedade" (Ibid, IX, 124).

Portanto, a propriedade alcança aqui o máximo esplendor ideológico de tríplice fundamento — antropológico, sociológico, jurídico-político — da socialidade humana: "Ele [o homem] pede e aceita a associação com outros homens, já associados ou que projectam associar-se, afim de salvaguardar mutuamente as suas vidas, as suas liberdades e os seus bens, [estates] o que tudo eu abranjo sob a denominação genérica de propriedade" (Ibid, IX, 123).

Mas, se a razão de ser da associação política consiste na salvaguarda e conservação do direito à propriedade, promovido ao estatuto de direito natural à vida, então o poder do soberano revela-se, como em Pufendorf, *derivado* do pacto originário. Só que, como o pacto originário é celebrado por proprietários, o poder do soberano político se encontra *limitado* pelos imperativos de preservação deste atributo real da liberdade ou autonomia dos pactantes.

E Locke tira todas as consequências da subalternização instrumental da esfera política à defesa da propriedade que a sua concepção implica. O pacto social originário consiste sempre e apenas num pacto entre *livres proprietários* — relação que é biunívoca: *realmente livres só os proprietários* — e não há lugar

a quaisquer pactos de submissão, seja na versão extrema de Hobbes, seja em versões flexíveis à Pufendorf, além do mais todas viciadas por um contra-senso lógico: atribuir poderes absolutos ao soberano equivale a subtrair-lo ao pacto social que o constitui como soberano, restituindo-o ao arbítrio do estado de natureza; ora, o soberano não está acima ou ao lado da sociedade, está por definição *na* sociedade, e, como tal, deve sujeitar-se às convenções de direito que a *constituem*. Em conclusão: a monarquia absolutista cede o lugar à monarquia constitucional como expressão de um Estado liberal de direito, o súbdito é substituído pelo cidadão-proprietário, a sociedade civil emancipa-se definitivamente da globalidade política envolvente, e emancipa-se como instância autónoma que pré-existe ao Estado e a cuja defesa e plena realização se devem subordinar as tarefas deste.

É muito plausível que se possa dirigir ao ponto de partida donde irradia toda esta concepção a crítica que Macpherson formula no seu clássico trabalho sobre o "individualismo possessivo": "Locke read back into the state of nature, in a generalized form, the assumptions he made about differential rights and rationality in existing societies" (Macpherson [1962] p. 238). Plausivelmente também, todas as outras teorias contratualistas da era moderna incorrem na mesma dupla falácia que consiste em se isolar como resíduo natural do homem determinados factores de caracterização omitindo os seus vínculos históricos e em se "naturalizar" factores que na própria teoria são apresentados como referidos a épocas históricas bem identificadas. Isto é, o argumento jus-naturalista provaria sempre, ao mesmo tempo, de menos e de mais.

Mas a análise crítica que acabamos de sugerir exorbitaria do nosso escorço descritivo. Se a mencionamos é porque os outros dois pensadores que Rawls indica em linha de continuidade com Locke representam, na verdade, tentativas muito sérias de transposição das aporias do jus-naturalismo iluminista. O mesmo é dizer (lembrando a afirmação inicial de Rawls, atrás citada) que temos desde logo por altamente discutível uma continuidade teórica da ideia de contrato social indo de Locke até Rousseau e Kant, a não ser em termos muito superficiais, quase só no plano do vocabulário conceptual, e ainda assim com sintomáticas diferenças.

Rousseau, que exprime, como bem acentua Leo Strauss, a primeira grande crise de consciência da modernidade (Strauss, L. [1952²], cap. VI, A) entra em ruptura com os delineamentos da tradição teórica jus-naturalista que deixámos esboçada.

O *Discurso sobre a desigualdade*, texto base da antropologia rousseauiana, desprende-se inequivocamente da árvore genealógica da ciência do direito natural moderno. Retomando o esquema de relação do par estado de natureza/estado civil que respigámos de Victor Goldschmidt — o estado de

natureza seria, para o estado civil, etiológico, paradigmático e exegetico — cremos que se deve concluir, com o mesmo Goldschmidt, que, segundo Rousseau, e ao contrário do inculcado pelo jus-naturalismo moderno, o *status naturae* não é, relativamente ao estado civil, *nem etiológico, nem paradigmático, nem exegetico*.

Não é etiológico porque o estado de natureza se define no discurso de Rousseau como *perfeito e completo* em si mesmo, logo, como susceptível de se reproduzir "eternamente" caso não sobrevenha "um concurso fortuito de várias causas alheias" (Rousseau, III, p. 107)*. Dito mais claramente: o homem natural, o "selvagem", não é a "criança robusta" conjecturada por Hobbes, ou homem imperfeito, mas um ente perfeitamente integrado no eco-sistema próprio. Assim, improcedem conjecturas de superação etiológica à maneira forte de Hobbes, ou à maneira "racional" de Pufendorf e de Locke. Aliás, tanto a guerra como o constrangimento das privações ou o estímulo do interesse, para já não falar da propriedade, supõem relações inter-humanas e sistemas de necessidades especificamente "civis". A pretensa função etiológica não passa do efeito de ilusão que significa transferir retrospectivamente para a natureza fenómenos de civilização.

Não é paradigmático porque o homem natural se configura como um ser fechado sobre si ("borné") que vive disperso e solitário entre os animais e os outros homens. Não tem sentido procurar na natureza primordial do homem o embrião paradigmático das normas de "estado civil". Pelo contrário: boas instituições, refere Rousseau, "são aquelas que melhor desnaturam o homem, lhe extirpam a sua existência absoluta introduzindo inaptidões relativas e transpõem o eu para a unidade comum" (Rousseau, IV, p. 248).

E não pode servir de quadro exegetico do "estado civil" uma vez que a passagem da natureza à sociedade se não explica por relações de causalidade racional, ou de finalidade reflectida, mas devido a circunstâncias fortuitas sobre as quais apenas cabe adiantar conjecturas. A única coisa a aprender da reconstituição hipotética do "estado de natureza" primitivo consiste no reconhecimento de que as origens naturais do homem nada esclarecem acerca dos fundamentos e da história das sociedades humanas (Goldschmidt [1974], p. 219). Para o bem e para o mal, as vicissitudes do homem como animal "perfectível" que se tornou político exprimem uma realidade radicalmente distinta do seu fundo de natureza.

Abre-se assim caminho à afirmação de que na chamada "natureza humana" o adjectivo subverte de raiz o substantivo, o direito dito "natural" é,

* Referimo-nos aos textos de Rousseau na edição das *Oeuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard), 4 vols. publicados (sinaliza-se cada volume com o numeral romano).

fora a ambiguidade do termo "natural", um produto da razão humana, pois na natureza extra-humana vigoram leis mas não vigoram *direitos*, embora as estruturas gerais da vida sejam o que sustenta os *fundamentos* do direito. Porém, os fundamentos não são o próprio direito.

Note-se que uma das complexidades (ou dificuldades) do pensamento de Rousseau é a maneira como esta desnaturalização do humano no homem se pode articular com o paralelo levantamento do fundo de sentimentos inatos, inscritos na nossa natureza bio-psíquica. Rousseau procura combinar o humanismo radical da sua antropologia com verificações da subsistência no homem de uma estrutura natural irredutível, pré-moral e pré-social, experimentada e revelada nos avatares do corpo próprio: tal é o fundamento das propensões egoístas do "amor de si" e das altruístas da "compaixão" para com todos os seres passíveis de sofrimento, que, segundo Rousseau, vinculam a "perfectibilidade" humana às estruturas gerais da vida. Assim, como já foi observado, a antropologia rousseauiana desdobra-se "numa concepção do homem que põe o outro antes do eu e numa concepção da humanidade que, antes dos homens, põe a vida" (Lévi-Strauss, [1962], p. 242).

Digamos que não são Hobbes ou Locke que se prolongam em Rousseau mas algum Espinosa que reaparece, o Espinosa do direito natural como "consciência jurídica" de estruturas permanentes da natureza vital do homem⁽¹⁹⁾.

E, como em Espinosa, a reflexão de Rousseau sobre a natureza do direito e os direitos fundados na "natureza" desemboca na fundamentação dos princípios de *um direito natural à democracia*.

Porque a *individualidade* começa ao nível da imagem de mim que me é devolvida pela relação à natureza, o género humano tem de peculiar que, como mais tarde dirá Kierkegaard, o indivíduo se reconhece superior ao género. Daí que sociedade racionalmente justa — conforme à natureza humana — seja aquela, e só aquela, em que a individualidade diferenciada de cada indivíduo nas suas aptidões singulares puder auferir realização, por não encontrar outros limites senão os resultantes do interesse comum de sobrevivência do colectivo político que, justamente, potencia a "perfectibilidade" das faculdades de autonomia dos indivíduos. E como a lógica da autonomia ou liberdade originária de cada homem e de cada povo exclui referenciais heterónomos de interesses com melhores títulos de legitimidade do que o juízo dos próprios interessados, a estes mesmos caberá manifestar aquilo que querem que sejam os *seus* interesses ou a *sua* utilidade. O corpo político pode deixar assim de se apoiar em instâncias externas de legitimação — a natureza das coisas aristotélica, a ordem providencial cristã, a hipotética razão pré-social dos jus-naturalistas modernos — para gravitar em torno à "vontade geral", expressão jurídico-política do interesse comum dos homens que o constituem⁽²⁰⁾.

Tal é a "revolução coperniciana" (C. Salomon-Bayet) que Rousseau operou no pensamento político ocidental, com a sua tentativa de resolver a quadratura do círculo que o axioma da liberdade originária de cada singular ente humano implica: "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedece porém apenas a si próprio e permanece tão livre quanto antes" (Rousseau, III, p. 360).

Os critérios do interesse colectivo são reportados à vontade racional dos próprios interessados, a legitimidade do poder de "donner et casser la loy" passa a fundar-se *exclusiva e constitutivamente* sobre o consenso renovável dos governados acerca do regime do governo, da pessoa dos governantes e das opções de relevância colectiva que devem ser traduzidas nas leis gerais.

O pacto de associação esgota o elenco de fundamentos de direito do poder político, isto é, esgota os fundamentos da soberania, sendo a relação jurídico-política *legítima* entre governantes e governados concebida como mandato imperativo e revogável que estes passam àqueles. Soberano, apenas o povo politicamente organizado. ("Le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale... il n'a qu'une existence abstraite et collective"; Rousseau, III, p. 295).

Deste modo os princípios de direito político de Rousseau reivindicam não só um exclusivo de legitimidade para o pacto de associação, como invertem o sentido das dependências no pacto de submissão: agora, são os governantes que ficam submetidos à vontade dos governados.

Em vez de destruir a igualdade natural ou originária entre todos os homens, a relação política, desde que constituída de acordo com esta norma de *legitimidade*, "faz uma igualdade moral e legítima substituir aquilo que a natureza possa trazer de desigualdade física entre os homens e, assim, podendo ser desiguais em força ou em génio, todos os homens se tornam iguais por convenção e de direito" (Rousseau, III, p. 367).

Dito de outra maneira: o direito natural à diferença inscrita na singularidade dos corpos, das preferências e das aptidões e que, afinal, só se pode efectivar plenamente no quadro de *igualdade de direitos* da sociedade política legítima, não deve gerar um direito a privilégios, quaisquer que sejam. Este já não é o mundo dos cidadãos-proprietários de John Locke mas um mundo que se abre a horizontes de cidadania entendida como socialização ou *humanização* representada politicamente pelo completo reenvio do poder ao colectivo de cidadãos sem outros atributos que os da comum humanidade de cada homem, à medida apenas da razão da sua liberdade e da liberdade da sua razão.

Assim, Rousseau recupera em termos de plena soberania popular a ilusão comunitária antiga mas agora numa perspectiva *universal* de igualdade de

direitos não niveladora⁽²¹⁾, em que o único princípio de legitimidade das leis do poder e do poder das leis é a livre adesão/participação de cada indivíduo às empresas colectivas.

Ora em todo este admirável e exigente esforço de restituir ao homem aquela única alegria pura que é a alegria pública⁽²²⁾, potenciando, do mesmo passo, a sua autonomia individual, germinam pensamentos que, como comentou Eric Weil, nem sempre Rousseau conseguiu pensar a fundo⁽²³⁾. Coube essa tarefa ao momento filosófico gigantesco que foi protagonizado por Immanuel Kant.

A Kant se deve, é sabido, todo um paciente e minucioso trabalho de cadastro dos territórios do pensamento que permite à sua filosofia, entre muitos outros serviços, funcionar como uma conservatória do registo filosófico impecavelmente bem gerida.

As confusões de plano entre natureza e cultura, entre fundamento antropológico e fundamento político, entre questões de facto e questões de direito, que tendem a comprometer muita da coerência dos cenários iluministas pré-kantianos, foram eficientemente perseguidas, denunciadas e condenadas ante o tribunal da razão pelo implacável juiz de instrução filosófico de Königsberg, e um bom exemplo dos efeitos de valor acrescentado que a profilaxia crítica de Kant trouxe à compreensão pela razão ocidental do sentido das suas próprias razões, podemos encontrá-lo no tratamento da ideia de contrato social.

Em primeiro lugar, Kant define explicitamente o que ele chama "contrato originário" como uma "simples ideia da razão"⁽²⁴⁾, o que, não sendo inovador, tem o mérito de ser inequívoco. A verdade é que, se poucos pensadores modernos pré-kantianos terão incorrido no simplismo de tomar a noção de contrato como explicação histórica efectiva do surgimento da sociedades politicamente organizadas, não sabemos se algum terá escapado inteiramente à tentação de jogar com a ambiguidade da ideia de "origem", privando-se de sugerir ilustrações históricas conjecturais ao nível das "origens" para avalizar a "origem" deduzida como princípio lógico ou *raison d'être* da coisa política. No fundo, os jus-naturalistas modernos, conquanto racionalistas à *outrance*, não abdicavam de buscar um ponto de apoio para as suas deduções *more geometrico* no resíduo experiencial do *status naturalis*.

Não assim Kant, que liquida esta pretensão ambígua como liquidou tantas outras: compelindo-as até ao limiar explosivo da sua inadmissibilidade teórica. A doutrinação kantiana *quer-se*, como programa de acção e como método, radicalmente apriorística, "meta-física"⁽²⁵⁾. A "natureza" racional que intercede nas demonstrações kantianas como que se racionaliza em toda a extensão, sem guardar qualquer resto experiencial. As "ideias da razão" reportam-se em exclusivo aos imperativos da consciência moral do sujeito pensante, tais os desvendam as faculdades racionais desse sujeito puramente ideal.

Por isso é muito pertinente o comentário de Ernst Bloch quando escreve que, embora Kant (como Fichte) continue a usar a terminologia tradicional do jus-naturalismo moderno, o seu "direito natural" é um *direito natural sem natureza*, desprovido de suportes outros que não sejam as luzes da razão (vd. Bloch, loc. cit., pp. 74 e ss.). Para Kant, o "estado de natureza" como hipotético estado primitivo do homem não passa de "uma ficção" (*Doutrina do Direito*, [DD] 6) e o conceito de "estado de natureza" que opera no argumento jurídico é tão-só (o que não quer dizer pouco) uma ideia cuja *objectividade se produz ao nível da razão prática*: "O conceito de liberdade... não é susceptível de dedução teórica da sua possibilidade empírica e não pode ser estabelecido senão a partir da lei prática da razão (do imperativo categórico) como *facto de razão*" (ibid., nota).

Daí que o direito natural kantiano se desdobre, na *Doutrina do Direito*, como a constelação de *direitos estritamente subjectivos* que constituem o "*Privat-Recht*" do "meu e do teu em geral". É pois um direito natural, como o de Locke, eminentemente possessivo⁽²⁶⁾, trampolim das pretensões dos indivíduos isolados que se destacam da *communio possessio* primitiva, admitida hipoteticamente para comodidade de raciocínio (cfr., ibid., § 6, com.), nos *conflitos de interesses* que entretecem o tecido conjuntivo das sociedades de troca.

Só que o direito subjectivo, "privado", de apropriação — expressão jurídica do arbítrio individual que se projecta sobre o mundo das coisas — é, *para a razão*, como que um quase-direito, um direito "provisório", que requer logicamente, para se converter em direito efectivo, o hipotético "contrato" dos indivíduos isolados postos em confronto, cuja causa é a constituição do Estado. "O Estado é a relação recíproca dos homens que contém as condições segundo as quais cada qual pode usufruir *o seu direito e o princípio formal* dessa possibilidade" (ibid., § 41).

Nesta óptica, a "união civil" (unio civilis) do "direito privado", não chega a formar, em bom rigor, uma sociedade, pois, ao nível estrito da sociedade civil, não existem *relações de coordenação de interesses* mas relações de *subordinação* de uns a outros interesses, de modo que a união civil" é menos uma sociedade do que aquilo que *produz* uma sociedade" (ibidem). Dado que a relação de coexistência dos homens uns com os outros é "inevitável", o estágio de direito privado suscita, como imperativo racional, a conversão do "meu e do teu no estágio jurídico em geral". Ou seja: a passagem do direito privado ao "*direito público*".

As condições de *possibilidade*, de *realidade* e de *necessidade* de um direito privado juriscizador da possessão de objectos sobre os quais recai o arbítrio individual residem numa *justiça pública* (garantida pelo Estado de

direito) que, enquanto condição de possibilidade, é *justiça tutelar*, enquanto condição de realidade, *justiça comutativa*, enquanto condição de necessidade, *justiça distributiva*. Este políedrico "facto de razão" irradia de um conjunto de "leis universais" que, se as considerarmos do ponto de vista das relações recíprocas sustentadas pela multiplicidade de homens que formam um povo, estruturam formalmente o "estado civil", ou, se preferirmos outra terminologia, a sociedade civil, e, se a considerarmos do ponto de vista das relações dos membros com o conjunto, constituem o Estado (civitas), "o qual se designa por *res publica*, devido à sua forma e enquanto ligado pelo interesse de todos em permanecerem num estado jurídico" (ibid., § 43). "O acto pelo qual um povo se constitui em Estado, ou, melhor, a ideia de Estado que permite, e só ela permite, pensar-se a legalidade [o direito], é o *contrato originário*, pelo qual todos (omnes et singuli) alienam no povo a sua liberdade exterior, para a reencontrarem de seguida como membros de uma república, isto é, de um povo organizado como Estado, e nem se pode dizer que cada homem haja sacrificado a um dado fim parte da sua liberdade inata: o que o homem aliena inteiramente é a liberdade selvagem e sem lei, mas para reencontrar a liberdade em geral dependente da lei, isto é, em estado jurídico, logo, a liberdade plena e inteira, pois a dependência à lei procede da sua vontade legisladora" (ibid., § 47).

A primeira vista, dir-se-ia que com estas ideias Kant nada acrescenta à teoria moderna do contrato social, excepto algumas penosas complicações estilísticas e vocabulares, sobretudo se compararmos as suas fórmulas tão torcidas à cristalina qualidade literária de um Rousseau ou à seca precisão de estilo expositivo de um Hobbes. Seria uma filiação tendencialmente inscrita na genealogia hobbesiana, pois, embora Kant tenha redigido um Anti-Hobbes, a célebre noção kantiana da "sociabilidade insociável" da espécie humana não contraria a ideia de Hobbes do "estado de natureza" como situação de violência generalizada. Mais: até a *potência*, na medida em que Kant promove o conflito a manifestação de uma lei geral do progresso histórico (leia-se por exemplo a Quarta Proposição do célebre ensaio *Ideia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolítico*). Daí que, enquanto o contrato originário segundo Rousseau visa a realizar *positivamente* a plena liberdade civil no quadro da cidadania política, a ideia kantiana de que o postulado do direito público consiste na transição do estado de violência primordial à paz (armada) do "estado jurídico" — concebido como "um estado de justiça distributiva" (ibid., § 42) — parece inculcar que o "contrato originário" não tem o desígnio de estabelecer princípios de legitimidade para a acção política, fundados na afirmação de um *interesse comum*. Em Kant, a ideia de contrato originário destina-se a dar fundamento a uma regra formal de complementariedade do ético e do jurídico num horizonte de coordenação regulada de *interesses sempre particulares e sempre contrapostos*.

Na verdade, julgamos que Kant não aceita — tal Hobbes não aceitaria, e isto por análogos motivos: uma visão muito pessimista quanto à natureza dos entes humanos — a ideia força de Rousseau de que no Estado moderno há margem para a emergência da "vontade geral" como espaço de cidadania que aos cidadãos cabe desocultar e converter em empreendimentos colectivos de expressão política.

Para Kant, como para Hobbes, os interesses, as vontades à obra no mundo dos homens, são sempre irreduzivelmente particulares, reciprocamente hostis, e "a unificação de uma multiplicidade de homens sob as leis do direito" que o Estado *de direito* permite *formalizar e assegurar*, resolve-se na imposição coerciva de normas de regulação dos conflitos ao nível do "privado" que o "público" não pode ter a pretensão de superar mas tão só de arbitrar, segundo os procedimentos de universalidade formal viabilizados pela passagem ao "estado jurídico". Comum, efectivamente, apenas a aceitação consentida (o "contrato originário") de que haja *regras do jogo*. Que jogo jogar e que regras formular — ou seja: as experiências concretas do direito e da justiça — já não é assunto do foro da pura razão do filósofo, mas tarefa de pesquisa empírica de soluções, de técnica jurídica, de trabalho dos políticos. Donde, que o postulado do direito público kantiano seja deduzido linearmente do direito privado. É uma concepção que, diga-se de passagem, implica um formalismo verdadeiramente *radical*: direito e moral apresentam-se como simples *modalidades de legislação*, devendo coibir-se o tribunal da razão de se pronunciar sobre os conteúdos. Neste ponto o anti-Kant por excelência que foi Hegel concentrará veementes ataques teóricos em grande medida pertinentes.

Mas não é a crítica às soluções do pensamento jurídico-político kantiano que nos deve ocupar agora e aqui. De momento, importa só sublinhar que, se tomássemos o esquema kantiano como significativo de que Kant se limitou a dizer em alemão difícil, quiçá obscuro, o que outros jus-naturalistas modernos disseram em inglês ou em francês elegante e claro, falharíamos sem apelo o sentido mais profundo da sua construção. A verdade é que Kant representa na tradição do jus-naturalismo contratualista da modernidade, não um prolongamento, mas toda uma radical deslocação de problemática.

Lembre-se que os modernos pré-Kant tendiam a deduzir os princípios do direito político (campo teórico neles mal deslindado da ética e da antropologia fundamental) de um pretendido núcleo de invariâncias "naturais" que no homem seriam pré-políticas, pré-civilizacionais. Ora Kant, ao situar o seu desnaturalizado "status naturalis" ao nível do *Privat-Recht* do "meu e do teu em geral", donde deduzirá depois o direito público, está do mesmo passo a *juriscizar* radicalmente a natureza humana que lhe serve de operador doutrinário. No contexto kantiano isto vai longe e supõe muito.

Desde logo supõe, como terreno teórico onde o conceito actua, a distinção, que em Kant é fundamental, entre a esfera do *direito* e a esfera da *moralidade*. Como se sabe, Kant cortou o nó gordio que essa *vexata questio* sempre constituiu para o pensamento ético (*latu sensu*), mercê de uma notável valorização do elemento coercivo (*Zwang*) que actuaria na legalidade jurídica, garantindo-lhe a vigência enquanto necessidade heterónoma à vontade dos sujeitos, ao passo que a moralidade se fundaria exclusivamente na faculdade da vontade humana se auto-impôr, de *interiorizar*, as suas próprias normas de conduta.

Portanto, a distinção entre direito e moralidade, sistematizada na *Metafísica dos Costumes*, não opera ao nível ideológico de *diferentes conteúdos de dever*, mas ao nível formal de *diferentes modalidades de legislação*: o código moral formaliza-se mediante *máximas* de execução flexível, enquanto o código jurídico se perfila como conjunto de *normas* de cumprimento estrito e imposto. Logo, se a moralidade é, por definição, um mundo de *autonomia* e de *intimidade* das acções ("Quando se fala do valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se vêem"⁽²⁷⁾), o mundo do direito é deferido à conformidade *externa* das condutas com as "leis universais" (gerais) que o configuram como necessidade heterónoma coercivamente assegurada. E quem diz coerção como atributo do direito, diz Estado.

Quando Kant fala de direito natural como direito privado possessório é já de *direito*, no sentido técnico do termo, que está a falar, não de algo como um pré-direito anterior ao direito, e, logo, anterior ao Estado *de direito* (nem cabe falar, nesta concepção, de direitos fora do Estado, tal como não cabe falar do Estado, enquanto "ideia", senão como direito realizado).

Assim, a concepção kantiana (e não nos interessa discuti-la na sua pertinência como resolução do problema que põe, já para não falar da dificuldade de compatibilização entre a peculiar noção de "*Zwang*" e o conceito de liberdade transcendental do próprio Kant⁽²⁸⁾) transporta, implicitamente, um corolário que vira do avesso a tradição moderna jus-naturalista: se o critério do direito é a coerção que o Estado, e só o Estado, pode juriscizar, então excluída fica a vigência de algum direito natural pré-estadual que sirva de fundamento ao direito político. Ao invés, é o direito (do Estado de direito) que convalida e efectiva os "direitos naturais" dos homens que, hipoteticamente, celebraram o pacto originário fundador do Estado.

Como comenta Philonenko, em Kant "c'est le niveau principiel du droit politique qui assure la validité du droit naturel, et non le droit naturel qui contient la justification du droit politique" (*Intr. à DD*, ed. cit., p. 35).

Depois de parecer que o direito e o Estado estariam confinados a funções secundárias de policiamento das condutas moralmente indesejáveis, eis

que o esquema kantiano deixa ver esta involução inesperada, que consoma até às últimas consequências o movimento de laicização do "político" posto em marcha na era moderna: toda a teoria do direito natural culmina no Estado de direito, justifica-se por e para o Estado, e se não é admitido, perante o tribunal da razão, Estado que não seja realização do direito, também não são concebíveis nem direito, nem os direitos do direito, fora do Estado que *o direito é*.

Esta construção — inspiradora directa ou indirecta de todos os futuros percursos da teorização do direito, pelo menos na área que os ingleses denominam de *continental*⁽²⁹⁾ — articula no pensamento de Kant a sua filosofia política, medularmente jurídica de uma ponta a outra (aliás, pode mesmo perguntar-se se não é a filosofia kantiana no seu todo que obedece ao paradigma jurídico⁽³⁰⁾) com a sua filosofia da história.

É como que uma astúcia da natureza, ou da providência (para Kant a natureza já é o "reino dos fins")⁽³¹⁾ que leva os homens a aceder ao estágio da liberdade reflectida, normada, da moral e do direito. São os antagonismos da "sociabilidade insociável", a violência e a força bruta do despotismo, que produzem *a contrario* o Estado de direito, cujo fim único é, no entanto, garantir a cada indivíduo o gozo dos seus bens e da sua autonomia moral. Assim, as inclinações perversas do homem, a maldade "natural" que a liberdade selvagem, anómica, manifesta, obrigam a que as disciplinas universais da moral e do direito entrem no mundo, *para o transformar* segundo um projecto de paz perpétua entre os homens e entre os povos⁽³²⁾. Como depois em Hegel ou em Marx, também aqui o plano da razão, o "reino dos fins" que comanda a marcha da humanidade para a grande unidade cosmopolítica⁽³³⁾ progride sempre pelos mais inesperados e contraditórios caminhos.

Alcançada pela espécie a idade da razão — índice externo deste estágio é a existência da *crítica* das realidades histórico-políticas segundo os princípios que uma filosofia ela própria crítica desenvolve e justifica no plano ético, mostrando e *provando* a sua universalidade *de jure*⁽³⁴⁾ — torna-se evidente o ligame estreito que imbrica o progresso das luzes da razão e o contrato originário como necessidade lógico-jurídica. A crítica daquilo que não é senão histórico, contingente, *reprovável* pela razão, evidencia a necessidade do contrato originário que funda o Estado (de direito). Com efeito, é passada, diz-nos a razão segundo Kant, a idade da violência, do arbítrio *sem razões* do despotismo: o homem descobriu-se como sujeito racional e como sujeito racional descobriu-se livre, o que suscita a exigência de que razão e liberdade (outra relação biunívoca: não há razão sem liberdade, nem liberdade sem razão) se convertam *no direito* de constituição do corpo político. Mas, reconhece Kant, o passado da irrazão, do obscurantismo, é ainda somente *de jure*. De facto, são lentos os passos da razão no seu processo de efectividade, e as superstições, os precon-

ceitos, a "liberdade para o mal" sobrevivem tenazmente⁽³⁵⁾. A verdade é que se todos os homens são potencialmente capazes de bem pensar, nem todos o fazem. Pior: poucos o fazem. Por isso que não vivemos na idade das luzes, mas numa idade que *começa* a iluminar-se, a autoridade "invisível" da pura razão não pode dispensar a autoridade "visível" dos governos, e daí que o critério do direito seja a coacção, juridicamente organizada, que o poder político institui e viabiliza.

Contra essa autoridade não procede, diz Kant, que era um liberal perfeitamente consequente, qualquer direito de rebelião⁽³⁶⁾. A única arma do cidadão bem pensante, dos *honnêtes-hommes*, só pode consistir no direito à crítica, à discussão, isto é, no direito de espalhar as luzes. A única esperança, diremos nós, é que sejam irresistíveis os poderes da razão como abertura de alternativas de futuro contra as razões do poder como facto do presente. Essa esperança, essa fé laica, teve-a ferreamente o iluminista Kant. Mas outros que depressa a perderam, puderam desenvolver, ou inverter, os pressupostos kantianos no sentido de filosofias da revolução também perfeitamente coerentes⁽³⁷⁾.

Posto em causa o juridismo kantiano pela ética utilitarista que transpôs para o plano da filosofia moral os adquiridos da nova ciência emergente que foi a economia política clássica⁽³⁸⁾, soterrados os imperativos categóricos da pura razão pela avalanche dos imperativos "históricos" do hegel-marxismo e pelos positivismo sociologistas, submersa a fé iluminista no progresso das luzes sob as realidades, amassadas em sangue e lágrimas, da exploração industrial-capitalista de oitocentos, fustigada a soberania da razão crítica pela não menos imperiosa sofistica de Nietzsche, solapados os seus fundamentos de transparência e legitimidade teórica pela destrutiva meta-crítica freudiana, a tradição moderna do contrato social que encontrara suprema condensação no pensamento jurídico-político de Kant — e dizer condensação é prenunciar evaporação — dissipou-se na consciência teórica ocidental ao mesmo tempo que se dissipou o horizonte de objectivos daquele pensamento. É verdade que outros veios do kantismo se desenvolveram e prosperaram sequeentemente, mas este não.

Até que no dealbar da década de setenta — 1971, mais precisamente — um professor universitário norte-americano vem reivindicar no intróito de uma sua "theory of justice", toda alimentada e atravessada por investigações cujo abstracto de referências aparenta situar-se muito distantemente da problemática jus-naturalista dos modernos, que está a transpôr a velha ideia do contrato social para níveis superiores de generalização e de abstracção.

II.

Que dizer desta pretensão? Que dizer dos títulos de legitimidade lógica e argumentativa que a podem fazer proceder ou improceder? Em suma: que dizer da teoria da justiça proposta por Rawls que já desencadeou, e continua a desencadear, um torrencial e contraditório fluxo de comentários, explicações, refutações, desenvolvimentos, primeiro, e em força, na área anglo-americana, mais recentemente em áreas euro-continentais?

Os níveis de extrema generalidade em que nos temos mantido vão ser submetidos a uma rude prova, pois o livro de Rawls, além de muito extenso — "this is a long book, not only in pages", reconhece-o o autor — é verdadeiramente um *puzzle* labiríntico, quer no plano horizontal da exposição discursiva, quer no plano transversal do argumento que procura organizar. Num brilhante comentário (Wolff, R.P., 1977), ao mesmo tempo de simpatia pela seriedade e profundidade do esforço teórico de Rawls mas também duramente crítico, dá-se uma explicação convincente para a complexidade do livro (complexidade de "catedral gótica", como diz outro comentador: Chapman [1975]): mais do que uma peça compacta de argumentação filosófica a ser testada e admitida ou rejeitada em bloco, "A Theory of Justice" sedimenta o registo "raisonné" do desenvolvimento de uma investigação prolongada durante uma boa vintena de anos e contém não só a intuição central de Rawls — exposta no seu célebre ensaio "Justice as fairness", de 1958 — como, acamadas em sobrepostas placas de argumentação, as respostas de Rawls a objecções de terceiros produzidas entretanto e as tentativas do próprio de colmatar brechas postas a descoberto na lógica do seu "teorema" originário. Noutros autores, ou noutros tipos de exposição, é mais usual que estes percursos subterrâneos do argumento sejam recalçados ao nível do implícito; no livro de Rawls, integram discursivamente o texto final. Donde, a complexidade labiríntica e inter-sustentada de toda a obra (as suas justificações racionais coincidem com o desenvolvimento discursivo da teoria) e a grande exigência de leitura interpretativa que requer, pois há que reconstruir e manter ligadas não somente a lógica do argumento exposto como a inteira cronologia do respectivo processo de produção teórica. Donde, também, que o estatuto lógico das pretensões de Rawls "nunca resulte plenamente claro" (Wolff, *ibid.*, p. 3).

Mas tentemos, não obstante, uma aproximação sinóptica ao pensamento de Rawls.

Partindo do pressuposto axiomático de que "justice is the first virtue of social institutions as truth is of systems of thought" (TJ, p. 3) — isto é, depois de estabelecer *intuitivamente* que *justiça* e *verdade* são os valores primaciais da

razão prática e da razão teórica — Rawls, segundo julgamos poder avaliar, propõe-se como objectivos principais:

- a) Definir não propriamente um conceito de justiça mas os *princípios básicos* de decisões justas, num certo tipo de sociedade (antecipemos: naquelas sociedades em que se podem pôr "circunstâncias de justiça", ou seja, uma escassez moderada de bens da vida e a afirmação de pretensões concorrentes sobre a distribuição desses bens; faltando tais pressupostos está-se *além* ou *aquém* da justiça como problema humano⁽³⁹⁾).
- b) Demonstrar que esses princípios de justiça são universalmente *aceitáveis* como os mais "rectos" (fair)* pelos membros individuais das sociedades, desde que colocados no quadro hipotético que Rawls designa por "*original position*" (um "facto de razão" que, na economia do seu pensamento, funciona como sucedâneo muito peculiar do estado de natureza dos modernos⁽⁴⁰⁾).
- c) É que, além de aceitáveis pela consciência moral dos indivíduos, são os mais ajustados às aquisições teóricas apuradas pelas ciências sociais modernas, em particular no âmbito da economia política e domínios conexos, designadamente os contributos da teoria da escolha racional (um desenvolvimento que tem a ver com a polémica de Rawls contra os argumentos da tradição utilitarista).

O resultado final reclamado para a demonstração é notavelmente resumido no § 86 e último do capítulo "The good of the sense of justice" com que encerra a exposição da teoria da justiça: "We can say first that, in a well-ordered society, being a good person (and in particular having an effective sense of justice), is indeed a good for that person; and second that this form of society is a good society. (...) Thus a well-ordered society satisfies the principles of justice which are collectively rational from the perspective of the original position; and from the standpoint of the individual, the desire to affirm the public conception of justice as regulative of one's plan of life accords with the principles of rational choice. This conclusions support the values of community, and in reaching them my account of justice as fairness is completed" (ibid., p. 577).

Introduzimos já esta asserção conclusiva, antes de tentarmos esquematizar a argumentação que a ela conduz, porque as linhas de força do pensamento de Rawls resultam aqui incisivamente marcadas. Se considerados na perspectiva da "original position" (veremos adiante o seu alcance), aparecemos, nós, homens e mulheres deste mundo, "*rectos*" (no sentido de sermos equânimes, isto é de querermos o bem dos outros como queremos o nosso) porque somos *racionais*

e, porque somos rectos enquanto racionais e racionais enquanto rectos, o que a razão, nossa faculdade subjectiva, mostra ser a rectidão, *quere-o a nossa vontade*: moral, razão, vontade convergem naquilo que Rawls designa por "fairness". E em que ideal lugar colectivo se podem produzir tão belos resultados a nível da vontade individual? No que Rawls chama a "well-ordered society". E o que é a "well-ordered society"? No fundo, um modelo conceptual que estende até ao marco colectivo as concepções de justiça, os "princípios" que definem o que é justo "from the standpoint of the individual". Vale por dizer que as escolhas públicas de justiça afirmáveis nessa "well-ordered society" coincidem necessariamente com as escolhas racionais/morais do indivíduo. Mera resultante das escolhas individuais de justiça, a razão colectiva que na "well-ordered society" configura "os valores de comunidade" é inteiramente homóloga da razão "moral" que actua nos indivíduos. A "posição original" (que, na concepção de Rawls, idealiza uma situação hipotética de imparcialidade dos indivíduos cujo confronto esgota o jogo social) funciona como o articulador lógico que estabelece a conexão entre o tipo—"pessoa moral" e os princípios de justiça que fundamentam as relações inter-subjectivas no tipo—"sociedade bem-ordenada". O nosso autor explica-se com muita clareza em estudo posterior à TJ: a "posição original" modela a forma como os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada escolheriam idealmente os princípios básicos de justiça para a sua sociedade (Rawls, 1980, p. 518).

Há uma primeira observação que se impõe imediatamente: estamos perante uma visão das coisas ultra-iluminista e ultra-optimista sobre os destinos humanos. Se um Rousseau foi sombriamente pessimista quanto à evolução do "social" por contraste com o seu optimismo acerca da bondade inata dos entes humanos, se um Kant pôde ser optimista quanto ao progresso social na justa medida do seu sombrio pessimismo no relativo ao sentido das pulsões anômicas actuantes no fundo de natureza desses mesmos entes, em Rawls não há sombras. Tudo é iluminável pela razão: na natureza, nos indivíduos, na sociedade.

Fazendo decorrer os seus princípios de justiça não de qualquer realidade ética objectiva mas do exercício de juízos morais subjectivos, a concepção de Rawls — isto como quer que se deva decidir a questão do ambíguo estatuto lógico das suas reivindicações — inculca que, uma vez pressupostos os requisitos de imparcialidade, atemporalidade e autonomia reflexiva da "original position", a escolha racional de cada indivíduo coincide necessariamente com uma escolha razoável; e, uma vez assegurada institucionalmente (nessoutra vista do espírito que é a "well-ordered society") a satisfação dos princípios de justiça supostos escolhidos ao nível dos agentes individuais, assegurada fica a realização de um Estado não somente de direito mas de justiça.

* Devemos esta proposta de tradução dos difíceis "fair" e "fairness" a uma sugestão de António Braz Teixeira.

Ter oposto às opacidades de angústia e de violência do mundo envolvente este rasgo de iluminação optimista, assim rumando contra o que eram as orientações mais características da reflexão filosófica contemporânea (Nagel, [1975], p. 16), não significa, em si, uma debilidade. Nem uma força. A questão que a teoria de Rawls nos coloca (qualquer teoria) é a da sua potencialidade para dar conta do conjunto de problemas que assume. Quais são: construir um modelo ideal de "princípios de justiça" que, reunidas as circunstâncias fácticas pressupostas, exiba virtualidades de coerência interna e de aceitação externa; convencer que os níveis de abstracção da teoria têm aquele mínimo de correspondência com as experiências humanas que separa as abstracções cientificamente produtivas das evaporações opinativo-ideológicas⁽⁴¹⁾. Eis o que procurarei testar seguidamente.

Para tomar o pulso às orientações do pensamento de Rawls não é possível evitar alguma coisa das indagações retrospectivas apontadas no comentário de Wolff como método de leitura imposto pela tessitura discursiva da TJ. Neste contexto pode-se adiantar, sem grande risco, que o então professor de Harvard se enfrentou primariamente com uma encruzilhada irresolvida da reflexão ética anglo-americana no dealbar dos anos cinquenta. A saber: a oposição entre utilitarismo e intuicionismo. Em grosso, o argumento utilitarista — das duas correntes sem dúvida a mais arreigadamente implantada naquela área de cultura — parte do postulado de que a felicidade é o valor antropológico fundamental para deduzir, em seguida, que a maior felicidade para o maior número deve constituir o objectivo ético por excelência. Trata-se de uma linhagem de pensamento que permite organizar, com base numa ideia simples e plausível, sistemas dotados de grande sofisticação conceptual e coerência interna, como o próprio Rawls rasadamente reconhece e homenageia.

Além disso, estes sistemas de ideias são transponíveis quase de imediato para a sustentação de respostas políticas às questões sociais que se produzem no terreno. Julgamos poder afirmar sem equívoco que o argumento utilitarista, enriquecido pela contribuição de correntes da teoria económica que têm sido as dominantes, está presente, explícita ou implicitamente, em todas as justificações da política económica capitalista pós Keynes, com realizações que não foram, nem são, propriamente meras vistas do espírito. Só que o utilitarismo não logra tornejar satisfatoriamente grandes escolhos no enredo da fundamentação lógica — alguns foram debatidos na anterior sessão conduzida por José de Sousa e Brito e A.J.F. Alexandre⁽⁴²⁾ — dos quais os mais óbvios têm a ver com a inaptidão da teoria para explicar a passagem das opções individuais, comandadas pela maximização do bem-estar, à felicidade geral enquanto objecto das acções. Por outro lado, desde as origens que o utilitarismo não consegue superar corolários do seu princípio fundamental que, no plano ético, são, como comenta Wolff, "contra-intuitivos e por vezes genuinamente aberrantes" (loc. cit., p. 11).

Quanto à escola intuicionista, que teve nos *Principia Ethica* de Moore a primeira e das mais consistentes formulações, sustenta, com recurso a um complexo aparelho lógico, que a objectividade dos juízos morais se não pode basear senão na *intuição do que é justo*. No fundo, os intuicionistas julgam poder demonstrar que a análise lógica das proposições morais conduz sempre a um certo ponto em que a única coisa que se pode dizer com propriedade é: "intuo que assim deve ser"⁽⁴³⁾. Evidentemente que a fraqueza do intuicionismo reside na dificuldade de, a partir desta premissa fundamental, se construir uma teoria ética estruturada. Mas exhibe dois pontos fortes que, para Rawls, serão importantes: por um lado, define a rectidão moral independentemente de juízos de conveniência utilitária, o que reserva à justiça um território próprio e irreduzível; por outro lado, permite tomar, muito ao modo da moralidade kantiana, a dignidade da pessoa moral como algo de inviolável e de imprescritível, contrariando assim a tendência do utilitarismo para degradar os entes humanos à condição de "pleasure-containers" (Wolff, loc. cit., p. 12) e subordinar a desejável peremptoriedade dos critérios de justiça às conveniências da maioria (e isto na melhor das hipóteses: na pior, àquilo que os detentores do poder de "donner et casser la loy" ditam como sendo as conveniências da maioria).

Perante os duplos impasses do utilitarismo e do intuicionismo — isto é, confrontado a problemas com muito de regionalismo cultural⁽⁴⁴⁾ — Rawls teve, como diz Wolff, uma "bela ideia" para os resolver: tentar o *tour de force* de inscrever os teoremas do que em teoria da escolha racional se chama "a bargaining game" numa estrutura conceitual inspirada naquela tradição contratualista moderna de que procurámos esboçar as grandes linhas.

O resultado é a constituição de um modelo formal de sociedade definida como "cooperative venture for mutual advantages" (TJ, p. 4), atravessada simultaneamente por conflitos e por identidades de interesses. A noção de justiça — concebida, ao estilo kantiano, como processo formal de distribuição de vantagens e sacrifícios num mundo de interesses contraditórios — intervém no modelo como "the proper balance between claims". Trata-se de um padrão de medida, exterior à substância daquilo que é chamado a medir.

Neste contexto, o "bargaining game" que se joga consiste num "non-zero-sum cooperative game", caracterizado pelo objectivo mutualista, para os jogadores, de alcançarem acordos *unânicos* sobre os quadros de princípios que, uma vez estabelecidos, servirão de critério aferidor da "justiça" das instituições e das práticas segundo as quais os jogadores se propõem inter-actuar.

É então que comparece a noção de "original position": situação suposta hipoteticamente a ser dos jogadores que titulam as "competing claims" no jogo social e que toma na construção rawlsiana o papel nuclear do pacto social originário nas construções dos modernos. Trata-se rigorosamente de uma

ficção, usando o termo em acepção próxima do seu sentido técnico-jurídico (assunção como efectivo de um quadro situacional que se sabe ser empiricamente impossível). Consiste em se admitir, por hipótese, o conjunto dos jogadores sociais como homens e mulheres dotados de inclinações, talentos, ambições e convicções comuns mas que, obnubilados temporariamente acerca das aptidões próprias comparadas com as dos outros jogadores (a famosa noção rawlsiana do "véu da ignorância")⁽⁴⁵⁾, decidem jogar o jogo da sociedade e fazem-no compelidos logicamente, dados os pressupostos, "a avaliar princípios apenas na base de considerações de ordem geral" (ibid., p. 137).

É interessante observar como, contrariamente ao sentido do trânsito conjectural dos modernos que procuravam sempre isolar um ponto *simples* de partida, por abstracção das complexidades envolventes, as hipóteses de Rawls acumulam na origem do processo "construtivo" factores sobre factores de abstracção. E, uma vez admitido este modelo tão complexo, a demonstração encaminha-se forçosamente para a prova de que os parceiros incluídos no modelo escolherão como regras do jogo os seguintes dois "princípios de justiça", por isso ser do seu interesse individual racionalmente aferido segundo o critério *maxi/min*⁽⁴⁶⁾: *Primeiro*: "Each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others"; *Segundo*: "Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be everyone's advantage and (b) attached to positions and offices open to all" (ibid., p. 60).

O primeiro dos princípios — primazia que em Rawls não é um simples lugar expositivo: a liberdade configura realmente o valor prioritário na hierarquia dos princípios — significará *grosso modo* que cada pessoa deve dispôr das mais amplas liberdades básicas até à concorrência de *direitos iguais* para todos os outros (sobre a prioridade da liberdade, vd. Rawls [1982] e Hart [1983]). O segundo ("difference principle") implica que as desigualdades no acesso aos bens da vida só devem existir, em termos de justiça, na estrita medida de favorecerem *todos*, o que equivale a dizer que só devem existir no interesse dos mais desfavorecidos do conjunto suposto em "original position" (ibid., pp. 302-3).

Acrescenta Rawls que os dois princípios de justiça representam expressões particularizadas de uma concepção mais geral, a saber: "All social values — liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect — are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to every one's advantages" (ibid., p. 62).

A tal situação de aceitação "contratada" de princípios chama Rawls "reflective equilibrium" e o que se pode denominar como injustiça é "simply inequalities that are not to the benefit of all".

A partir desta base de sustentação lógica — que, como corrosivamente comentará Allan Bloom, põe o problema das liberdades civis no contexto de sociedades que já são livres e o problema da distribuição dos bens no contexto de sociedades que já são prósperas (Bloom, [1975], p. 648) — Rawls constrói toda uma densíssima rede de argumentos em que se combinam:

- a) A pretensão de conciliar os objectivos utilitaristas da procura da maior felicidade para o maior número com o igualitarismo que o enunciado dos dois princípios de justiça contempla claramente (neste ponto se concentra o aspecto porventura o mais interessante e fecundo da teoria).
- b) A articulação entre, por um lado o precedente objectivo — o qual pressupõe a prioridade, a que já aludimos, da justiça como a virtude social por excelência — e, por outro lado, uma concepção da personalidade humana, ou o fazer-se dos indivíduos humanos pessoas justas, que os considera como, ao mesmo tempo, livres, iguais e capazes de agir de maneira tanto *razoável* como *racional*, por isso mesmo capazes também de participar em empresas de cooperação num plano de mútua reciprocidade. (Trata-se de um conceito doutrinário que Rawls filia explícita e reiteradamente em Kant; quanto à distinção entre razoabilidade e racionalidade, passa por uma contraposição que diferencia a componente teleológica do "racional" — no sentido weberiano de racionalidade instrumental: adequação estratégica das acções ao prosseguimento de dados fins — e o fundamento moral daquilo que é razoável: aceitação de que a prossecução de fins próprios se compatibilize com os fins de outrem, numa perspectiva de rectidão).
- c) A metamorfose do enriquecimento da vida individual, suposto pela dupla implicação do razoável e do racional, em "background justice" do modelo a que Rawls chama "sociedade bem ordenada". (Registe-se que se reivindica na TJ — pp. 424 e ss — uma relação da convergência do bem e da razão nas escolhas individuais com a ética de Aristóteles, o que abriu uma frente de acesas discussões na literatura de comentário).

E tudo isto não como injunções intuitivas ou proposta utópica mas sob forma de resultado "construtivo" de opções individuais dotadas de virtudes de aceitação universal e comandadas por um rigoroso cálculo racional de vantagens ("Being a good person... is indeed a good for that person").

Se a construção de Rawls resultasse convincente o valor aditado à teorização ética seria realmente enorme. Ficariam colmatadas as brechas lógico-éticas do utilitarismo sem que se prescindisse da poderosa ideia-força da procura de felicidade como motivador central das acções humanas, só que implicando-a em padrões de rectidão moral, os quais beneficiariam do vigor acrescido da sua identificação com teoremas de escolha racional; e estes recolheriam o crédito de uma adesão universal susceptível de converter a lógica

das opções individuais na racionalidade colectiva de sociedades bem ordenadas. Acrescente-se que as sociedades bem ordenadas têm de ser, por definição, formalmente democráticas e constitutivamente liberais⁽⁴⁷⁾. Na verdade, o neo-contratualismo de Rawls subentende, por um lado, uma infra-estruturação económica de mercado, e, por outro lado, que apenas sociedades baseadas institucionalmente no princípio democrático possam ser "bem ordenadas" — *embora possam não o ser*: para que esta condição necessária mas não suficiente atinja o grau da suficiência haveria que fazer intervir os "princípios de justiça" como *background* da moral colectiva. Quanto às formações sociais não democráticas quedar-se-iam *àquem* do problema da justiça, vista como coincidência da moral e da razão. Mais do que injustas, seriam, rigorosamente, a-rationais.

Mas a grande questão teórica em aberto é se as pretensões de Rawls (só muito esboçadamente reflectidas na sinopse que precede) exibem um suficiente potencial de convencimento.

A invulgar abundância da literatura crítica que desencadearam e a alta qualidade científica dos arguentes que se sentiram estimulados a entrar em debate indicia que a TJ surgiu no giro ideológico como, pelo menos, a resposta a uma necessidade teórica efectivamente experimentada. E indicia também que essa necessidade não era, nem é, só prioritariamente científica: adivinham-se, ou explicitam-se, do mesmo passo, preocupações de natureza *prática*, no sentido mais amplo e compreensivo do termo. Acima de todas, a de se reabrir à justificação ética o *espaço público* que o positivismo "explicativo" das ciências que têm ocupado o território da fenomenologia social (principalmente na área anglo-americana) haviam bloqueado, fazendo circunscrever o meio ambiente dos estudos éticos aos juízos morais do indivíduo e, consecutivamente, recortando as teorias éticas num espaço por excelência "privado". Resta apurar, repetimos, se a orientação do pensamento de Rawls mostra a eficácia de dar conta dos problemas que se (nos) coloca.

Como se infere do que deixámos esboçado, o complexo "construtivismo" de Rawls — "construtivismo kantiano", como ele lhe chamará, e que consiste em modelar uma determinada concepção de pessoa enquanto elemento de um processo de construção racional cujo resultado são os conteúdos dos dois princípios de justiça⁽⁴⁸⁾ — articula-se internamente segundo um certo argumento *lógico* e reinvidica todo um feixe de cauções *filosóficas* (a tradição contratualista moderna, o pensamento moral de Kant, alguma coisa de Aristóteles). Antecipando razões: estamos de acordo com aqueles que têm recusado os avals filosóficos, por abusivos, e detectado no tecido lógico rupturas que parecem insupríveis.

Sobre as referências de ordem filosófica, vale a pena considerar imediatamente o ponto que foi o motivador da nossa exposição: a pretendida

correspondência entre a teoria de Rawls e a noção de contrato social dos modernos.

Penso que é uma pretensão dificilmente sustentável, sequer como "higher level of abstraction", tão cortantes se apresentam as diferenças de raiz entre o horizonte teórico do jus-contratualismo dos modernos e o neo-contratualismo de Rawls.

Como relevámos atrás, a teoria moderna do contrato social visa a fornecer uma explicação conjectural do surgimento e da subsistência das colectividades políticas que se desdobra como razão de legitimidade. Trata-se de uma posição constante, qualquer que seja o filósofo moderno que consideremos. Se me permitem um símile jurídico, esta arquitectónica leva a que as teorias do contrato social dos modernos apareçam sempre como teorias *constituintes* do Estado, o que bem se compreende: como se sabe, o jus-contratualismo moderno não foi o fundo ideológico de ordenações políticas já formadas, mas, tendencialmente ao menos, a fundamentação filosófica de propostas de constituição de Estados por fazer. Nada mais estranho ao neo-contratualismo de Rawls: toda a sua construção supõe *constituído* o Estado, no formato demo-liberal apto a acolher os hipotéticos princípios de justiça. Não se visa a estabelecer os títulos de legitimidade racional para Estados a constituir, mas princípios de justiça para os membros de Estados já existentes. Mais precisamente: *de um certo tipo de Estados*.

As consequências deste diferente ponto de partida são de monta, no plano teórico. De imediato, influencia que o processo dedutivo dos modernos se oriente por uma direcção diametralmente oposta à do "construtivismo" rawlsiano. Enquanto os jus-naturalistas modernos decantam todas as formas de sociabilidade para atingirem a experiência conjectural de um "primitivismo" originário, donde fazem irradiar depois as suas deduções, Rawls instala-se, *à partida*, numa perspectiva de sociedades avançadas, complexas. É nesse tipo de sociedade que introduz o seu "bargaining game" não como pretensão de descoberta de uma natureza originária do homem mas como construção de princípios. Supor-se-ia que esta estratégia rawlsiana, por elidir todo o lastro conjectural que debilita as antropologias dos modernos, lhe consentiria ganhos de realismo, colocando-o em posição capaz de angariar mais força lógica e um acrescido potencial de plausibilidade no argumento.

Curiosamente, não é isso que exibem os diferentes quadros teóricos que estamos a confrontar.

A verdade é que a opção racionalista dos modernos nunca renunciou a procurar a ligação das conjecturas do "estado de natureza" a um fundo de experiências humanas fortemente *plausíveis*. O homem conjectural das origens decide associar-se politicamente porque é suposto *saber* de si e da sua relação

ao outro: saber o pavor da violência e a vulnerabilidade do isolamento, saber o supremo pânico da morte, e é por isso mesmo que se pode presumir o pacto originário de união e legitimar, paralelamente, a autoridade coerciva do soberano. O que está em causa no argumento não é algum modelo arbitrário de pensamento, alguma hipótese imaginária a par de outras possíveis, mas uma *experiência mental* cujo poder de reconstituição explicativa da génese das primeiras sociedades, segundo um quadro racional que se propõe substituir os dogmas bíblicos, enraíza em presunções dramaticamente persuasivas e tira da plausibilidade a sua força legitimadora. (Neste sentido, cfr. Bloom [1975]).

Como observa justamente Bloom (*ibid.*, p. 651), convém não perder de vista que o racionalismo moderno nunca deixa de consistir em uma "comprehensive reflexion about the way all things really are", que intenta captar, afastados os véus da convenção, da accidentalidade e das auto-ilusões, aquilo que o homem realmente é; a sua *natureza*, em suma. Trata-se de vincular as faculdades racionais do homem ao seu património vital, e isto seja num Hobbes, num Locke, num Rousseau, ou mesmo, da maneira a mais subtilmente complexa, num Kant.

Por isso, se podemos opôr embargos teóricos à mecânica racional trabalhada por estes grandes pensadores, o que se não pode é imputar-lhes lapsos de candura no trato com as realidades humanas. É sobre os fundamentos de violência e de vontade de domínio à obra no mundo dos homens, sobre a destrutiva força ideológica da irrazão, que actuam os planos de superação do caos pré-civil no cosmos político, desenvolvidos pela razão moderna que, ao iluminar as negruras primordiais do homem, as não dá por abolidas. Os modernos nunca consideram os consensos da razão como adquiridos com base nas virtudes reflexivas da própria razão. Daí que a lógica do medo intervenha duplamente no quadro explicativo e legitimador da razão política moderna. Vinculada ao pânico das violências e das carências pré-civis (e não é preciso muito esforço para as experienciar mentalmente) actua como o factor de explicação de que os homens *queiram* viver em sociedade (excepto talvez em Rousseau); mas, porque as sociedades não deixam de ser formadas por estes "animais depravados", capazes de se entretrucidarem quando movidos pela potência da cupidez e das paixões, o medo reaparece a legitimar não já o Estado como associação consentida mas o Estado como coerção legal, justificando o direito público de punir, de morte se necessário, e isto quer no Leviatã autoritário de Hobbes, quer no duro espartanismo democrático de Rousseau.

Que Rawls reivindique a filiação do seu neo-contratualismo, todo consensual, nesta linha de pensamento, constitui, a meu ver, um exemplar equívoco de leitura. Não se trata de transpôr para outros níveis de abstracção uma dada tradição teórica, mas de a incompreender nos seus fundamentos e nos

seus propósitos. E não nos parece que, ao esquivar a aspereza das arestas da teoria moderna do contrato social, a reelaboração de Rawls possa reclamar grandes ganhos de pertinência.

Com o substituir o suposto saber de interesses feito que caracteriza a humanidade do *status naturae* moderno pelo não-saber dos seus hipotéticos "gamblers" que somente podem escolher com imperiosidade racional os princípios de justiça na medida em que são supostos tudo ignorar de si na relação ao outro, Rawls sujeita-se a pagar custos muito onerosos.

Paga o preço de nem sequer suscitar algum ponto de vista donde seja possível amarrar aos fundamentos da sua teoria da justiça uma teoria da sociedade minimamente consistente. Todo o pensamento de Rawls se exaure ao nível de juízos individuais incondicionados, sendo surpreendentemente pobre ou trivial o pouquíssimo que nos diz sobre a sociedade numa teoria que aspira a definir a virtude social por excelência que é a justiça, isto nos termos em que o próprio Rawls coloca a questão. Enquanto as aventurosas mas proficuas conjecturas dos modernos lhes permitiram sempre lançar pontes lógicas entre o "estado de natureza" e o "estado civil", e por isso mesmo puderam abrir caminho à fundação das ciências do homem, Rawls não consegue responder à questão prévia que a sua maneira de pôr o problema da justiça imediatamente suscita: admitamos que o jogo da justiça deve ser jogado tal é suposto por Rawls (véu da ignorância, estratégia maxi/min, etc); mas porque devem os homens estar em jogo, isto é, porque vivem em sociedade?⁽⁴⁹⁾

Paga também o preço da renúncia a qualquer horizonte de plausibilidade. Ao passo que os jus-naturalistas modernos *presumiam* algo de improvado mas provável, Rawls *ficciona* um modelo de artificios cindido (declaradamente) de qualquer experiência humana. Compreende-se que a literatura crítica sobre a TJ abunde em teorias alternativas: quase não há comentador que se não sinta autorizado a ter, por sua vez, alguma "bela ideia" sobre a justiça⁽⁵⁰⁾. Realmente, num campo como este de reflexões sem outros constrangimentos ou normas de validação que não sejam o grau de coerência interna formal e um hipotético consenso (contanto que desça sobre o palco dos conflitos o "véu da ignorância") o que mais pode proliferar são boas ideias; mas duvidamos que pensar adequadamente o problema da justiça consista em produzir boas ideias. Tanto mais que a contrapartida dos preços teóricos suportados por Rawls, que seria a consecução de um *consensus gentium* deduzido construtivamente do seu "bargaining game", com abstracção da opacidade diferenciadora de cada discurso colectivo e do peso real dos interesses em conflito, exhibe outras debilidades, quer no relativo às fianças de solvabilidade filosófica que são reclamadas, quer mesmo ao nível da consistência lógica do argumento.

Quanto aos avals que pede à tradição filosófica, Rawls, além de apelar à teoria moderna do contrato social — a meu ver com a improcedência que

procurei demonstrar — insiste também na vinculação do construtivismo formal do seu modelo de "original position" ao ensinamento moral de Kant ("The original position may be viewed... as a procedural interpretation of Kant's conception of autonomy and the categorial imperative")⁽⁵¹⁾ e propõe um "princípio de motivação" (TJ, p. 427) que funciona como articulador lógico entre as noções de "Goodness" e de "Rationality" por ele designado de "princípio aristotélico", com referência à *Ética nicomaqueia* (L. VII, 11-14, e L. X. 1-5): "other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innates or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity" (TJ, p. 426).

Pensamos que ao reivindicar, talvez desnecessariamente, estas filiações filosóficas, Rawls se expôs *eo ipso* a factores de turbulência polémica a que se poderia ter poupado sem grande, ou algum, prejuízo das ideias mestras desenvolvidas na TJ. Como seria previsível, dadas a densidade e a problematidade das jurisprudências interpretativas que condensam em torno a Aristóteles e a Kant, as pretensões do professor norte-americano suscitaram imediatamente veementes críticas.

E, embora ninguém se possa arrogar exclusivos do bom entendimento daqueles (ou doutros) grandes núcleos da especulação filosófica, existem em todo o caso instrumentos de aferição aptos ao estabelecimento, com alguma segurança, de que tal ou tal discurso *não é* Kant ou *não é* Aristóteles. Ora é muito difícil sustentar que a "original position" se ligue com legitimidade interpretativa ao pensamento moral de Kant e que o dito "princípio aristotélico" tenha realmente a ver com a ética de Aristóteles.

Porquanto o imperativo categórico kantiano configura um comando *incondicionado*, dirigido a sujeitos morais que *devem* agir segundo máximas de aceitabilidade universal e cuja mais-valia moral consiste em que se escolha *com conhecimento de causa* contra o utilitarismo imediato das conveniências ou das vantagens próprias, a construção de Rawls, feita de *juízos problemáticos*, logo, *hipotéticos*, imputáveis a sujeitos que só porque são supostos estar privados de qualquer conhecimento sobre as vantagens ou conveniências optam pela justiça, apenas em termos de falsa analogia, exterior à estrutura de fundo da moralidade kantiana, pode reivindicar a pretendida identificação⁽⁵²⁾.

No tocante ao princípio aristotélico (no qual, aliás, não nos parece que Rawls faça finca pé teórico tão convicto como na invocada relação com a moral kantiana), é também muito duvidoso que o indiferenciado jogo de correspondências do público e do privado que o recorta encontre legitimamente suporte, ou sequer inspiração atendível, na hierarquia de valores que o naturalismo finalista da *Ética nicomaqueia* sustenta e na correlação ali estabelecida entre o eudemonismo moral "privado" e o objecto "público" da política que, de todos, é

o mais elevado para Aristóteles (cfr. L. I, cap. 7, da *Ética* e L. IV, caps. 1 e 2 da *Política*)⁽⁵³⁾.

As objecções críticas que a teoria de Rawls suscitou não se limitaram a estes prováveis equívocos de interpretação filosófica. Foram contabilizadas ainda como debilidades as suas lacunas: todo o sistema, já o deixámos entender, seria marcadamente regional, o que encerraria o debate dentro do quadro de referências balizado pelas correntes do pensamento ético saxónico. O mesmo é dizer que ignoraria a anatomia crítica que Marx praticou sobre a economia política clássica, bem assim as questionações de Nietzsche e de Freud à boa consciência das razões da razão ocidental ou as mais *mises-au-point* de um Husserl, de um Heidegger, dos existencialistas. Sobretudo, ignoraria os problemas designados por todo esse trabalho teórico. Nesta ordem de ideias, a teoria da pura distribuição em que se resolvem os dois princípios de justiça⁽⁵⁴⁾ não excederia uma requintada transposição ideológica dos pontos de honra espirituais das formações de capitalismo avançado, pelo menos enquanto prósperas (liberalismo económico mais social-democracia), consistindo o véu da ignorância, que permite a Rawls elidir todas as envolvências sociais, não num procedimento de abstracção produtiva de efeitos de conhecimento mas numa ocultação que falseia a realidade chamada ao processo abstractivo (cfr. Wolff, loc. cit., p. 195).

Há, porém, outros planos de crítica porventura teoricamente mais graves (afinal, nada obrigaria Rawls a ter de ajustar contas com toda a precedência filosófica ocidental e a verdade é que põe questões que o singularizam suficientemente como contributo original ao pensamento dos problemas que trata). Referimo-nos a vulnerabilidades detectadas na própria organização lógica do argumento.

Discorda-se, por exemplo, que, mesmo admitindo o quadro ficcional da "original position", a escolha dos pretendidos "princípios de justiça" deva ser o resultado logicamente necessário do cálculo imputado aos parceiros ideais em confronto.

Realmente, a escolha segundo o critério dito de "maxi-min" — uma escolha a entender como obrigatoriedade lógica que funda a razão de opções éticas — supõe que, postos em estado de ignorância sobre os seus interesses próprios e os alheios e correspectivas aptidões, os sujeitos ideais em confronto *devem* (logicamente) optar por um mínimo garantido de vantagens sociais, avaliável em termos da pior possibilidade no quadro situacional em apreço. Por outras palavras: os sujeitos são supostos optar sempre, como a decisão racional, pela hipótese mais conservadora. Isto é: são supostos nunca apostar.

Levar a sério o critério "maxi-min" — e Rawls convida-nos a levá-lo a sério como base das únicas decisões morais com fundamento racional — equivale, portanto, como diz Harsanyi ([1975], p. 595), a que nunca deveríamos

atravessar uma rua (pois o risco de atropelamento envolve inconvenientes que a vantagem da travessia não pode racionalmente compensar); ou passar sobre uma ponte (qualquer ponte pode a todo o momento soçobrar); ou casar (o risco de desastre sentimental nunca é evitável em absoluto) etc., etc. Em suma: equivale a que se pressuponha que, nos seus comportamentos de todos os dias, os homens são, genuinamente, *irracionais*. Receamos que tais suposições indiciem não a irracionalidade dos comportamentos humanos, mas falhas de fundamentação racional na teoria, desde o ponto de vista em que ela própria se coloca — construção de princípios de ajuizamento ético universalmente aceitáveis, uma vez admitidas as "circunstâncias de justiça" (escassez relativa de bens, concorrência de pretensões antagónicas, etc.) — e considerando que o critério "maxi-min" não é pormenor marginal na teoria, mas um dos seus aspectos fulcrais.

Tanto assim é que Rawls tentou responder às objecções (completadas, no caso de Harsanyi, pela contra-proposta de um modelo alternativo para as decisões racionais baseado na utilidade média mais elevada esperável, dentro de um quadro ideal análogo ao da "original position"). Há que reconhecer que a argumentação defensiva de Rawls se mostra frouxa: o critério "maxi-min" deveria ser entendido como aplicável apenas a situações de grande escala, não produzindo efeitos na pequena escala; "maxi-min" is a macro not a micro principle" (Rawls, [1974], p. 142).

Harsanyi não hesitou em apodar semelhante resposta de "singularmente inepta" (ibid., p. 605), uma vez que a grande ou pequena escala das situações é aspecto de todo indiferente na lógica do argumento. E sublinha que, se compararmos conjecturalmente, por um lado, o princípio rawlsiano, por outro, o princípio da utilidade média, com referência a idênticas aplicações práticas, os resultados coincidiriam, salvo nos casos limite que evidenciam a improcedência das pretensões lógicas de Rawls. O que tudo se afigura dificilmente refutável enquanto contra-argumentação oposta à teoria rawlsiana.

Aceitando a invocada coincidência de resultados, Rawls recusou-se, no entanto, a reconhecer as fragilidades lógicas do critério "maxi-min" e insistiu em que existem vantagens relativas na sua adopção, chegando mesmo a arguir o benefício da menor informação necessária relativamente à exigida para se determinar a utilidade média, e, portanto, a maior simplicidade operacional do critério como orientador de uma concepção pública de justiça, o que desloca toda a questão para inesperados terrenos de pragmática directa. No fundo, segundo cremos, a recusa de Rawls tem a ver não tanto com imperativos lógicos, mas sim com o propósito originário de oferecimento de uma terceira via alternativa, susceptível de superar vantajosamente as insuficiências do utilitarismo e do intuicionismo no pensamento ético. Dentro deste cenário, seria triste para Rawls o ter de admitir que a sua teoria da justiça só se sustenta

logicamente enquanto coincide, nos resultados, com posições de inspiração utilitarista e que claudica quando delas se afasta.

Outra crítica muito subtil a toda a estrutura lógica do argumento de Rawls deve-se a um autor que, pelo demais, alinha entre os grandes entusiastas da TJ. Referimo-nos a Ronald Dworkin e ao seu ensaio "*Justice as Rights*" (em Dworkin, R. [1977]).

Lembrando que "um contrato hipotético não é simplesmente uma pálida forma de contrato, mas sim uma inexistência de contrato", Dworkin destaca que o hipotético acordo da "original position", *historicamente uma inexistência*, não pode, com legitimidade lógica, ser admitido como fundamento para dirimir disputas *actuais* sobre pretensões concorrentes. Se (o exemplo é de Dworkin), estando a jogar-se póquer, alguém se dá conta de que falta uma carta no baralho e pretende cancelar as apostas — pretensão conforme regras de jogo objectivamente justas e razoáveis — contra o meu interesse directo, pois tenho na mão as cartas ganhadoras, o argumento de que, sob hipotéticas condições de incerteza do "véu de ignorância", *prévias* à decisão de cancelar as apostas, eu teria concordado com o cancelamento, nada acrescenta de substancial à razões de fundo em que se estriba a pretensão da parte contrária: que o cancelamento é adequado a padrões de justiça e de razoabilidade. Quando muito, pode ser invocado como adjuvante do fundamento de justiça que serve de suporte à pretendida anulação das apostas.

O que Dworkin evidencia com a sua análise crítica é que os princípios rawlsianos de justiça — principalmente o primeiro, que Dworkin considera redutível à assunção do direito natural de cada homem e de cada mulher "to equality of concern and respect", um direito que detêm como entes humanos, independentemente dos acasos da fortuna e dos méritos — *não são logicamente o resultado do hipotético acordo na hipotética "original position"*, como sustenta Rawls, *mas pré-condições ou pressupostos de que tal contrato tenha tal resultado*.

Aquilo que, no fundo, está latente em todas estas críticas, é, por um lado, o carácter marcadamente *intuitivo* dos pressupostos da teoria de Rawls — como comenta Nozick ([1974] p. 116), Rawls argumenta reiteradamente com o que lhe *parece* razoável, mas tal réplica dificilmente convencerá a quem *não pareça* — e, por outro lado, a quase-impossibilidade (o que Rawls não concede) de re-articular, nos quadros hipotéticos da TJ, princípios de justiça e a realidade dos interesses conflituais que tornam a questão da justiça um efectivo problema humano, que não simples "jogo" racional. É uma objecção que tanto aparece à direita, nas contestações de Nozick (para quem a questão da justiça se reconduz ao reajustamento, por via dos automatismos do mercado, entre as repartições de bens da vida e as diferentes aptidões que singularizam cada

indivíduo⁽⁵⁵⁾), como ao centro e à esquerda (nas posições, por exemplo, dos néo-contratualismos de Buchanan ([1975]) e de Sneed ([1976]) que — propõem vinculações dos critérios de justiça na distribuição das vantagens e dos sacrifícios sociais a um processo de negociação inter-pessoal ou inter-grupal a partir, não da ignorância (ficcional) dos interesses em concorrência, mas do seu *conhecimento recíproco*.

O desenvolvimento destas polémicas, para além do mero registo de identificação, que é o que temos feito, exorbitaria dos propósitos do presente texto. Acrescentaremos só o que, do nosso ponto de vista, constitui o grande défice não explicitado da construção rawlsiana, um défice que, de certo modo, influencia, nos bastidores, todas as ostensivas insuficiências da teoria: *nunca é questionada a razão que questiona*.

Rawls pressupõe, sem quaisquer inquietações, a neutralidade da razão reflexiva que constrói o modelo e é suposta poder veicular a sua admissibilidade universal. Perante as questões assumidas — que princípios de justiça em geral são os preferíveis? Em que condições e sobre que bases racionais se devem efectivar as opções individuais⁽⁵⁶⁾ e distribuir colectivamente direitos e sacrifícios, observando-se princípios de justiça? — há uma medida de aferição que selecciona os factos, controla as intuições, constrói as hipóteses e deduz os princípios como se ela própria, razão da medida, não fizesse parte do problema. Esta instância reflexiva e judicativa percorre os campos analisados com toda a tranquilidade e determina-se a impôr as suas virtualidades de aceitação geral sem quaisquer atritos visíveis, ou, quando muito, prevendo apenas embargos provisórios que podem ser levantados por algum adequado treino de reflexão filosófica ("... the conditions embodied in the description of the original position are ones that we do in fact accept. Or if we do not, then perhaps we can be persuaded to do so by philosophical reflection" (TJ, p. 21). Isto é, a várias luzes, notável. Significa que, para Rawls, a teoria da justiça não tem que fazer contas com o risco de doenças da razão — individual ou colectiva. E porque a teoria se coloca à partida neste campo de imunidade, também não se admite o risco de doenças da vontade. Os indivíduos-tipo com que trabalha a teoria querem sempre o "bem" da justiça, a questão é que o entendam, e podem sempre entendê-lo, pelo menos se houver à mão algum bom professor de "philosophical reflection". Em resumo: a razão rawlsiana subtrai-se sempre aos conflitos de que se arroga ser a razão, e comanda-os soberanamente *de fora*.

Semelhante maneira de pôr questões temo-la por um verdadeiro escândalo filosófico, e há certa razão ao falar-se no "lack of education" que a teoria de Rawls testemunharia (Bloom [1975] p. 662), mau grado a sofisticação da sua aparelhagem conceptual. Com efeito, é surpreendente que ao filósofo Rawls pareça não ocorrer pelo menos esta dúvida elementar, ou que ela não o

inquieta: se os dois princípios de justiça coincidem com intuições de senso comum sobre a rectidão moral (e podemos conceder que coincidam) e se uma sociedade bem-ordenada representaria a extrapolação colectiva de tais princípios, o que impede que a justiça reine já, nem diremos no vasto mundo, mas ao menos na Califórnia? Na sua arquitectónica global, na inspiração de fundo que a anima, a teoria de Rawls obriga-nos, por lacuna, a defrontar a questão do que se deve entender por um problema filosófico. Pensamos, seguindo aqui na esteira de uma observação profunda de Wittgenstein (simples, como todas as ideias realmente profundas), que, do ponto de vista filosófico, os grandes problemas que a razão das coisas põe à razão que reflexiona não consistem em dificuldades de inteligência, mas em resistências da vontade⁽⁵⁷⁾. E é isso que *os torna problemas*, no seu campo próprio de incidência.

Entender que a teoria rawlsiana da justiça *podia* ser uma boa resposta às questões de justiça nas sociedades contemporâneas "avançadas", ou mais complexas, não constitui problema. Pelo menos não chega a ser problema de filosofia: qualquer criança medianamente inteligente perceberá, com rapidez, que *podia* haver vantagens de justiça distributiva se as colectividades humanas se ordenassem com base nos dois princípios de Rawls. Há exercícios intelectuais bem mais árduos do que essa experiência mental, ou, *a contrario*, e por exemplo, mais árduos do que a verificação, segundo luzes as mais comuns do entendimento, de que a imagem de justiça implícita no *Mein Kampf*, se resolve numa arquitectónica de monstruosidades. Não é esse, porém, o problema. Problema é que, não obstante, milhões de pessoas — entre as quais professores de filosofia — sejam capazes de matar e morrer por tais monstruosidades, ou outras semelhantemente grotescas e sangrentas, e não cremos que algumas boas lições de "philosophical reflection" fossem mézinha bastante para levar os homens e mulheres deste mundo a conciliarem os seus interesses e a sua razão, como propõe Rawls, mesmo que a teoria se revelasse logicamente inexpugnável.

O que dá a medida da força de uma teoria filosófica não são propriamente as soluções "técnicas" propostas para o núcleo problemático que essa filosofia incorpora como *o seu problema* — por via de regra, as soluções organizam-se à volta de algumas ideias-força extraordinariamente simples, *ou tomadas simples* — mas a *descoberta do problema*, como questão efectivamente em aberto na "infinita conversação" da humanidade consigo mesma (Rorty) que o trabalho filosófico é.

Escusado seria acrescentar que, nesta óptica, é o problema que gera o campo racional adequado à sua solução, não uma qualquer instância superior de julgamento *erga omnes*. E, se o problema for efectivamente um problema vigente nos intercâmbios da história e da natureza que vão tecendo a teia de Penélope do mundo humano, as *resistências à descoberta* sinalizam à filosofia

"descobridora" as razões de possibilidade ou impossibilidade dos meios de descobrir e de solucionar o problema. Ou seja: as resistências estão também no problema; mais: as resistências *são o problema*. Pensamos, em suma, que, tal como o problema do bem surgiu e se definiu à volta da omnipresença efectiva do mal e sua identificação, também o problema da justiça é, em última análise, inseparável do da possível irradiação da injustiça. Talvez que a teorização útil da justiça consista numa teoria das injustiças — aquilo que determina e reproduz situações de injustiça — e, sobre isso, o contributo de Rawls é muito parco.

Foi Rousseau quem escreveu que o povo "veut toujours son bien", só que "ne le voit pas toujours" (ed. cit., III, p. 371). Fórmula lapidar, mas incompleta: faltou dizer que o povo (nós) *não vê senão o que não quer ver e porque não quer ver*. Pensamos que não é atitude filosoficamente legítima deixar de interrogar, numa teoria da justiça, os avatares singulares e colectivos deste "querer" e "não-querer". Ora, o optimismo racionalista de Rawls — tão pouco racional nestes seus pressupostos implícitos — o que preserva da questionação, sob o "véu da ignorância", são as razões de a razão poder ser irracional. Discorre sobre problemas já enfrentados pelos grandes modernos, mas fica-se à quem da poderosa capacidade de interrogar o que deve ser interrogado e descobrir o que exige ser descoberto que as suas fontes de inspiração testem-nham. Nem considera o premonitório anúncio da irracionalidade instintual que nós e os tempos que em nós se fazem carne carregamos, a que deram voz um Nietzsche e, de outro ângulo, um Freud (mas como pode a razão, *qualquer razão*, esperar legitimamente combater o inimigo que decide ignorar?). Sobre a irracionalidade social — anatomizada por Marx ao nível das combinatórias de produção dos bens da vida, anatemizada por Heidegger ao nível do abstracto técnico mais profundo dessas combinatórias e seus destrutivos efeitos humanos — faz baixar o "véu da ignorância". Mas será esta uma atitude de genuína interrogação filosófica? Não é de estranhar o diagnóstico final de um crítico não obstante compreensivo, como Wolff: "a falha de Rawls cresce natural e inevitavelmente, a partir da sua aceitação a-crítica dos pressupostos da economia política liberal, clássica e neo-clássica, e inerentes modos de análise. Com o focar em exclusivo a distribuição, sem considerar a produção, Rawls obscurece as raízes reais da própria distribuição". Embora procure isolar a sua teoria dos pressupostos explícitos de natureza política, económica, psicológica, moral, que sustentam a tradição do pensamento liberal baseado na economia política clássica e neo-clássica — é uma das funções que preenche o "véu da ignorância" — Rawls obriga-se a deslocar o argumento para planos tais de abstracção, no mau sentido da palavra, que o resíduo sobranete é tão só "ideologia". Vale dizer, prescrições que, sob a cosmética de análises cientificamente neutras, prolongam

o peculiar utopismo das correntes demo-liberais que se apoiam, como na "natureza das coisas", em leituras circunstanciais dos grandes economistas clássicos (salvo Ricardo, *et pour causa*) e nos resultados mais precários das teorias neo-clássicas do equilíbrio.

Estes vícios redibitórios da TJ são, a nosso juízo, insanáveis. Não nos autorizam, porém, a passar ao lado de um trabalho teórico que, afinal como o de tantos outros grandes pensadores, pode ser, ao mesmo tempo, erróneo e fecundo. Assente ou não a sua "catedral gótica" em fundamentos sólidos, procurámos recensear o que julgamos serem pontos fracos da teoria não porque nos anime a motivação mesquinha de encontrar debilidades mas como exercício de detecção do que num pensamento vale, mediante a profilaxia do que não convence. E o que vale é muito.

Vale o reingresso do pensamento ético saxónico na grande tradição do pensamento ocidental que procura articular fundamentos filosóficos, reflexão política e o estado da investigação nas ciências positivas chamáveis à colação.

Vale, já o sublinhámos, a consecutiva reabertura de um espaço público para a ética, no debate das questões sociais. Aliás, é por aqui, como os ultra-liberais imediatamente detectaram, que o liberalismo translatado de Rawls entra em colisão com as falácias do liberalismo real.

Vale, e entrando na especialidade da arquitectónica rawlsiana, a fecunda reelaboração do princípio da igualdade como fundamento formal de justiça. Fecunda, dizemos, pois, à parte a polémica sobre a estrutura lógica do argumento, a abordagem de Rawls aponta a duas consequências importantes. Por um lado, que a equidade igualitária, entendida como distribuição de vantagens e sacrifícios sociais do interesse de todos, a apurar num processo de aproximações transaccionadas racionalmente, é a premissa de políticas económicas justas, não qualquer política económica a premissa da justiça. Logo, em sociedades orientadas segundo o princípio democrático, há que assegurar consensos políticos *prévios* às políticas económicas, sob pena de se suscitarem bloqueios (políticos, sociais) que inviabilizam as opções daquelas políticas. Principalmente em contextos ditos de crise, quando o crescimento do produto bruto fica abaixo da possibilidade de os benefícios de alguns estratos se efectivarem sem perdas líquidas dos outros; isto é, quando o problema consiste não nos critérios de alocação generalizada de vantagens, mas na distribuição dos sacrifícios. O que implica o corolário de que a transparência inter-comunicativa e a aceitabilidade negociada dos critérios de justiça relativa se converteram em *requisitos de eficácia* de qualquer política (cfr. Thurow, L.C., [1980]). Haveria, pois, toda uma *economia política da justiça por fazer*, *ad usum* de políticos que se queiram realistas: importa "planear" a justiça, como componente indefectível do planeamento económico *eficaz*, e os níveis políticos de consenso entram

constitivamente no quadro de racionalidade das decisões económicas. Isto não apenas por razões de conveniência ou como escolha ideológica mas por imperativos de estrita necessidade "funcional", digamos assim.

Por outro lado, e sequentemente, haveria que rever a modelização da prática da democracia, num sentido de aprofundamento e radicalização: ao recorte tradicional de formação e alternância das representações políticas de maiorias eleitoralmente hegemónicas sucederia uma concepção da democracia como concertação transaccional permanente de pluri-minorias. A própria noção, que ainda é fulcral na argumentação ideológica pró-democrática, de comando de uma maioria perderia pertinência, ou tenderia mesmo a dever ser encarada como fator de bloqueios e agudização dos conflitos. Dispensamo-nos de inventariar o quanto de genuinamente revolucionário semelhante deslocação envolveria — ou envolverá!

Mesmo que o pensamento ético de Rawls esgotasse os seus méritos no estímulo à exploração destas pistas de pesquisa, teríamos mais do que sobejamente justificado o tempo investido no seu estudo. *Com e contra Rawls.*

Apostila

Posteriormente à conclusão deste nosso estudo, John Rawls efectuou mais um dos seus peculiares lances teóricos que consistem em tirar partido de movimentos da crítica para a converter em deslocações no sentido geral do seu pensamento. Referimo-nos ao artigo *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, publicado em *Philosophy and Public Affairs*, v. 14, 3, Verão de 1985, pp. 223–51 (há uma versão — perfeita — da tradutora francesa da TJ, C. Audard, na colectânea de estudos de vários autores *Individu et Justice Sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988). Rawls declara ali que, segundo a sua concepção *actual* do que chamou na TJ *Justice as Fairness* — *actual* à data do artigo, está bem de ver — a teoria da justiça que propõe não é mais do que uma teoria *política* da justiça válida em democracias constitucionais (leia-se representativas e liberais) e por isso mesmo isenta de pretensões universalistas ou de quaisquer fundamentos filosóficos. Assim, Rawls recupera como virtude o que era assacado à TJ com intenção crítica: ser apenas a teorização de dadas ideias intuitivas de justiça só atendíveis em dado tipo de sociedades. Além disto admite que o livro TJ pode consentir uma diferente leitura, que mudara entretanto de posição acerca de vários pontos (cita como exemplo as conferências sobre o "constitutivismo kantiano", a que nos referimos acima) e, quanto a outros, que o seu pensamento terá evoluído sem que ele próprio se desse conta das mudanças.

Como no nosso estudo nos não interessou tanto tentar compreender Rawls à letra (uma tarefa usualmente pouco útil e no caso deste autor, tão

"evolutivo", de todo inadequada) mas sobretudo determinar aquilo que uma reflexão a partir do objecto de leitura TJ nos pode ajudar a compreender de problemas importantes ali em tela de juízo e nos parece que as ideias do artigo de 1985 não trazem grandes novidades ao essencial da nossa avaliação, precedentemente exposta — excepto talvez a ingenuidade de fundo de se pretender desvincular uma teoria classificada como política de quaisquer compromissos filosóficos, com o argumento adicional de que a desvinculação é o que melhor se adequa à estrutura liberal de base dos Estados democráticos modernos (toda uma velha ideia que, no entanto, ganha na exposição de Rawls níveis de engenho que não são os mais comuns) — pensamos que a reformulação rawlsiana não invalida as propostas de interpretação e de crítica que deixámos enunciadas. Mais: pensamos mesmo que de certo modo as confirma.

Valerá a pena, no entanto, insistir na chamada de atenção para a peculiaridade que caracteriza o desenvolvimento inter-activo das investigações de Rawls. Reconfirma-se que os efeitos de crítica que a teoria desencadeia retornam *constitutivamente* à própria teoria em termos de rapidez e de profundidade que não são (ou não eram) os usuais no trabalho filosófico. Trata-se, na verdade, de um autor cujos testemunhos textuais devem, por isso, ser lidos produtivamente como os sistemas ditos de "hiper-texto" que as novas tecnologias da informação permitem construir, dando suporte a uma leitura não sequencial de "colagens" inter-activas de referenciação seja às fontes e às inspirações, ostensivas ou latentes, de um dado núcleo textual, seja às múltiplas contextualidades quer do autor, quer do leitor. As representações moventes de leitura como que evidenciam todo o processo global de conhecimento que o diálogo autor/leitor faz intercorrer.

NOTAS

- (1) Cfr. T J, sec. 7 (*Intuitionism*) do cap. I (*Justice as Fairness*), pp. 34 e ss.
- (2) Os problemas de caracterização e de periodicização do que se deve entender por "modernidade" não são, como se sabe, pacíficos. Do ponto de vista dos discursos teórico-políticos, que é o domínio em apreço na nossa exposição, podemos reter a sucinta caracterização proposta por Dante Germino: "... the modern age in political thought... tends to base its interpretation of political life primarily on man's temporal ou personal needs and concerns. In terms of categories... this period is characterized by the increasing dominance of antropocentric forms of political speculation, as opposed to theocentric modes" (Germino [1972], p. 7). E, sem perder de vista o aproximativo que esfuma sempre semelhantes traços de separação, reportar à época do Renascimento e da Reforma, como é de convenção usual, o início da grande precipitação histórica que estas formas de consciência exprimem.

- (3) "Sous cette même puissance de donner et casser la loy, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté; de sorte qu'à parler proprement on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en celui-là" (*République*, L. I). Sobre o pensamento de Bodin — uma referência capital na formação teórica da modernidade — vd. p. e. Entrèves, [1969], pp. 120–31, e Franklin [1973].
- (4) Sobre a metáfora do pastoreio na teorização do fenómeno político, por onde começa a inolvidável argumentação do Estrangeiro no diálogo platónico de *O Político*, cfr. J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, em *Oeuvres Complètes*, ed. Pléiade, III, p. 354. Alterando o sentido da argumentação platónica, que visa a definir a melhor maneira de mandar, Rousseau assume que o grande problema da política não é o bom mando mas a explicação/justificação do facto da obediência. Deve-se ao "citoyen de Genève" um luminoso clareamento deste *quid* problemático e a tentativa radical de o resolver, na perspectiva "antropocêntrica" da modernidade. Para mais desenvolvimentos, cfr. o estudo *Rousseau: a política da razão*, em Lopes Alves [1983].
- (5) O contratualismo jus-naturalista ganhou uma importância fulcral na história das ideias modernas que lhe foi concedida sobretudo pelo futuro. Mas no presente histórico da era moderna outras linhas ou correntes de especulação obtiveram presa considerável nas consciências, porventura até mais influente. É o caso do pensamento teológico-político quer no campo da Reforma (Lutero, Calvino, Zwingli), quer no da Contra-Reforma (a teologia política espanhola, Bossuet) e das correntes utópicas (More, Campanella), estas últimas animadas por uma orientação profundamente diferente da que caracteriza o racionalismo contratualista: adversos às potencialidades de "individualismo possessivo" (Macpherson) à obra no mundo moderno, os pensadores da linha utópica, em vez de as racionalizarem, recusam-nas, com apelo a valores de "monarquia universal" da catolicidade.
- (6) Uma novidade que, mostrando-se profunda na explicitação e na agudização do argumento, não deixa, por isso, de ser relativa, como todas as novidades teóricas. Podem ser rastreados antecedentes importantes da concepção contratualista no pensamento teológico-político medieval, designadamente em Tomaz de Aquino, que abrem caminho aos grandes sistemas dos modernos.
- (7) Embora ainda sem tratamento elaborado, a ideia de contrato social perpassa, p. e., na fábula de Prometeu e Epimeteu atribuída a Protágoras no diálogo platónico sobre o célebre sofista (320–23) e está no centro do direito natural de Epicuro (cfr. Goldschmidt [1977]).
- (8) Sobre a evolução do termo, em si muito instrutiva, pode consultar-se a curta sinopse de Brancourt [1976].
- (9) A demonstrar que o autoritarismo político de Hobbes se compagina, sem contradição, com uma lógica liberal de concorrência dos interesses e valores privados, vd. Strauss [1952] e [1953], cap. *Hobbes*, e Manent [1977].
- (10) O vocábulo *natureza* é daqueles que carrega um halo de ambiguidade que pode perturbar seja o uso, seja o entendimento pelo leitor. Ligado historicamente à emergência da especulação de tipo filosófico — lembre-se a definição aristotélica dos primeiros filósofos como "gente que discorria sobre a natureza" por contraposição aos predecessores "que discorriam sobre os deuses" — o conceito de natureza pressupõe um trabalho de racionalização do mundo que permita, num primeiro movimento, distinguir na totalidade das coisas o que é natural (conforme ao conjunto de características que definem *em permanência* uma dada região do ser: natureza humana, natureza divina, natureza animal, etc.) e, depois, fazer a destriça entre o que é natural e o que é convencional, no sentido de coisas que existem sem intervenção humana (as "coisas naturais" em acepção restrita) e de

- coisas criadas pela arte ou pela convenção humanas. Carreando o depósito de todos estes sentidos não inteiramente coincidentes o mesmo vocábulo continuou a designar ora uma entidade ótica, ora o conjunto ou parcelas do mundo material não produzidas pela acção humana, ora tendências inatas, na acepção própria de qualidades não provenientes de educação ou treino. Sobre as vicissitudes do termo e principalmente do conceito, vd. entre outros Collingwood [1945], Strauss [1953], Casini [1975], Leach [1985].
- (11) Convém distinguir *poder* como possibilidade de exercer a vontade num meio social dado, com fundamento em determinadas regras legais — é o que Max Weber designou por *Herrschaft*, diferenciando o conceito da simples força ou potência (*Macht*) independente dos meios utilizados e das resistências que se encontrem — e *autoridade*, ou *legítima Herrschaft*, i. e. um poder cuja validade se apoia em fundamentos aceites como legítimos. Sobre estas distinções, cfr. Entrèves [1969], pp. 14–6.
- (12) Como se sabe, o pensamento teológico-político medieval basculou entre o pessimismo agostiniano — não se pode esperar das instituições humanas que realizem a justiça, mas tão só o controlo da irredutível perversidade humana, isto é, uma dolorosa gestão da queda — e o optimismo tomista que integra as instituições humanas no plano divino de salvação do homem. Em qualquer das direcções, a perspectiva é, no entanto, rigorosamente teocêntrica.
- (13) Sobre a influência do pensamento de Maquiavel no sistema de Hobbes, cfr. Manent [1977].
- (14) Sobre as virtudes de racionalização política do "fear of violent death" no sistema de Hobbes, vd. Strauss [1953] e Manent [1977].
- (15) Cfr. a propósito, a célebre carta a Jarig Jelles, de 2 de Junho de 1674: "Perguntais-me que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: a diferença está em que *mantenho sempre o direito natural* e não concedo, seja qual for a cidade, direito ao soberano sobre os súbditos, senão na medida em que, pelo poder, o soberano se impõe aos súbditos; *é a continuação do estado de natureza*" (segundo tr. Appuhn, *Oeuvres - 4*, Paris, Garnier-Flammariion, 1966, p. 283. Os sublinhados são nossos).
- (16) Cfr. neste sentido o estudo sobre Espinosa em Lacharrière [1963], particularmente pp. 15 e ss.
- (17) Cfr. p. 11 do cap. II do *Tratado Político*: "Defino o homem como inteiramente livre se e enquanto for conduzido pela razão; porque se e enquanto assim for o homem é determinado a agir por causas compreensíveis de maneira adequada segundo a natureza humana, embora seja necessariamente determinado por essas causas a agir. Pois a liberdade não exclui a necessidade de agir, antes a pressupõe".
- (18) A grande obra do pensamento político de Pufendorf, no contexto de uma produção intelectual impressionante pela vastidão e diversidade dos temas tratados, é o célebre *De Jure Naturae et Gentium*. Pode consultar-se, como informação de panorâmica, Dufour [1976].
- (19) Madeleine Francès defendeu, em artigo sobre *As reminiscências espinosistas no Contrato Social de Rousseau* (*Revue Philosophique*, 1951), a existência de influências do pensamento de Espinosa em Rousseau. Que a incontestável convergência temática tivesse sido conscientemente assumida pelo filósofo de Genebra é, no entanto, muito duvidoso (sobre este tema, vd. Lacharrière [1963], p. 14).
- (20) Para mais desenvolvimentos sobre este aspecto, Lopes Alves [1983], pp. 36 e ss.

- (21) Galvano Della Volpe evidenciou que a problemática rousseauiana envolve o conceito de uma sociedade igualitária não niveladora (no sentido de racionalização da igualdade como proporcionalidade universal de desigualdades ou diferenças de valor e empírico-indivíduos); vd. o ensaio *Rousseau e Marx* em Della Volpe [1982].
- (22) Vd. na *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier,, 1954, nota 1 de p. 232.
- (23) Vd. em Weil [1984] pp. 10 e 18.
- (24) Esta definição consta do ensaio de 1793 conhecido abreviadamente por *Teoria e Prática* (título completo: *Sobre o lugar comum: pode estar certo em teoria mas de nada vale na prática**). Kant trata aí com algum desenvolvimento da natureza puramente ideal do "contrato originário" e na *Doutrina do Direito* <DD> limita-se a reiterar muito em esboço o fundamento apriorístico do pacto (cfr. § 44).
- * Foi recentemente editada uma tr. de A. Morão, na colectânea *A paz perpétua e outros opúsculos* [1988, Lisboa, Edições 70]. A tradução proposta para o título afasta-se ligeiramente da nossa. Sobre a natureza do "contrato originário", vd. principalmente nesta edição as pp. 82 e ss.
- (25) Sublinhamos *quer-se* porque, entre o programa e a sua realização, o rigor da radicalização apriorística nem sempre consegue ser respeitado. Designadamente na D D pode-se questionar, como observa Philonenko, que, em vez de reconhecer no direito um conjunto de métodos susceptíveis de determinar os conteúdos da experiência jurídica (tal como o método matemático permite determinar os conteúdos da experiência física), Kant trabalhe sobretudo com *conteúdos do direito*, "renversant ainsi la technique transcendente telle que l'avait établie la Critique de la Raison Pure" (Philonenko [1971], p. 31).
- (26) Sem, no entanto, fazer intervir o trabalho como título aquisitivo e até rejeitando expressamente essa ideia (vd. D D, § 7, com.). A concepção kantiana de propriedade é, neste particular, muito mais romanista do que moderna.
- (27) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, apud tr. P. Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 36.
- (28) É uma dificuldade situada no coração da filosofia prática de Kant: como conciliar o absolutismo de uma moral da autonomia (capacidade de a vontade subjectiva se atribuir uma legislação universalmente válida: cfr. *Fundamentação...* loc. cit., p. 85, e § 8 da *Crítica da Razão Prática*) e a radical heteronomia da legalidade jurídica, definida como necessidade coercivamente imposta. Kant tentou resolver a dificuldade com o argumento de que "a resistência oposta ao obstáculo que se opõe a um dado efeito, protege o efeito, logo, é conforme a esse efeito" (D D, intr., § D) — assim a coerção contra usos da liberdade que prejudiquem a liberdade segundo regras universais é conforme à liberdade universal — mas a lógica do raciocínio parece-nos formalmente exterior ao nóculo do problema, na exacta medida em que este é colocável como problema suscitado pela filosofia kantiana segundo os seus próprios termos. A dificuldade não é resolvida mas escamoteada.
- (29) Ums inspiração culminante em Kelsen, que, como já foi observado, colhe de Kant "non point des analyses de détail, ni même un style général, éminemment constestables, mais plutôt une problématique" (Goyard-Fabre [1975], p. 27).
- (30) Da ordem do conhecimento à ordem da acção, Kant faz comparecer perante o tribunal da crítica, segundo estritas regras processuais, todas as grandes pretensões humanas sobre o que, *de direito*, pode ser conhecido, pode ser feito, pode legitimamente ser esperado, e resolve-as à luz de um código entre todos o mais imperioso ou o único verdadeiramente imperioso: a legislação universal e depurada da razão. Por excelência uma filosofia do *quid juris*, são os próprios objectivos, a estrutura processual e o modo de atacar os problemas do seu pensamento que fazem de Kant "dans la plus grande intimité de son être et de son génie, l'homme du droit" (Lacroix [1966], p. 12).
- (31) Todo o admirável ensaio *Ideia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolítico* é atravessado pela ideia-força de que a natureza nada faz em vão e não é perdulária nos meios que emprega para atingir os seus fins (cfr. na colectânea *A paz perpétua...*, ed. cit. supra, a Terceira Proposição, pp. 24-5).
- (32) O horizonte antropológico-político da filosofia kantiana perspectiva, como questão decisiva, a da Paz. Isto é: em que condições de razão é possível conceber uma situação de paz entre os homens dentro do Estado e um direito cosmopolítico dos povos à paz entre os Estados; como fundar a conversão dessas condições de razão em imperativos racionais de acção. Os isomorfismos de fundo entre o "projecto de paz perpétua metafísica" (Hassner) que é a *Crítica da Razão Pura*, o projecto de paz perpétua política que é o primado do direito "considerado dentro dos limites da simples razão" (D D, conclusão) e o projecto de paz perpétua cosmopolítica, esquematizado no opúsculo de 1795, confluem no fim último da História, que desocultará o plano escondido da Natureza: "em grandes linhas, a história da espécie humana pode ser considerada como a realização de um plano oculto da natureza para produzir uma constituição política perfeita no âmbito interno e, em função deste objectivo a atingir, igualmente perfeita no âmbito externo; é o único estado de coisas que possibilitará o completo desenvolvimento de todas as disposições que a natureza pôs na humanidade" (Oitava Proposição de *Ideia de uma História Universal...*; cfr. na ed. cit. supra, p. 33, versão com algumas diferenças mais estilísticas do que substanciais). Sobre a grandiosa articulação de todos estes planos diferentes mas convergentes no pensamento kantiano, vd. Hassner [1962]. Sobre o projecto para a paz perpétua (opúsculo de 1795), vd. Friedrich [1962] e Marques [1985].
- (33) Os lugares da obra kantiana onde o ponto de vista cosmopolítico é designado como fio condutor da história (Hassner), apontando à unificação jurídico-política da espécie humana, são numerosos: evidentemente na *Ideia de uma História Universal...* mas também na *recensão crítica das Ideias com vista a uma filosofia da história da Humanidade*, de Herder, nas *Conjecturas sobre os inícios da história humana*, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, § 83, na DD, § 62, etc.
- (34) Cfr. p. e. *O que é o Iluminismo*, de 1784 (vd. na colectânea *A paz perpétua...*, ed. cit. supra, pp. 11 e ss.).
- (35) Daí a notável concepção kantiana de que "no homem (enquanto única criatura racional sobre a Terra) as disposições naturais ao uso da razão não ganham desenvolvimento pleno no indivíduo. mas tão-só na espécie" (Segunda Proposição de *Ideia de uma História Universal...*, vd. ed. cit., p. 23, versão ligeiramente diferente).
- (36) Kant oferece um dos casos limite — outro será Hegel — de como um pensamento filosoficamente revolucionário pode ser, e de raiz teórica, politicamente anti-revolucionário. Sobre os fundamentos *de direito* do anti-revolucionarismo político de Kant, vd. a conclusão dos seus comentários explicativos à D D, publicados em 1798 como resposta à *recensão crítica do Jornal dos Sábios*, de Gottingue.
- (37) Desde logo, o seu contemporâneo Fichte. Sobre as contraposições entre o reformismo de Kant e o revolucionarismo de Fichte, os dois filosoficamente fundados com o mesmo rigor de paixão teórica, vd. Philonenko [1966] e [1969].

- (38) Aliás, que a economia política clássica tivesse condensado como aprofundamento teórico de problemas suscitados no quadro de uma dada filosofia moral e seus corolários político-sociais, é logo patente com muita nitidez no caso do pai fundador Adam Smith. A este respeito, vd. Rosanvallon [1979] (um livro discutível, às vezes demasiado ligeiro, mas sempre interessante).
- (39) TJ, pp. 126 e ss. Como Rawls aponta, a sua teorização das "circumstances of justice" é devedora ao pensamento de Hume (*A treatise of Human nature*, L. III, pt. II, sec. ii, e *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, sec. III, pt. I).
- (40) TJ, pp. 17 e ss. e todo o cap. III, p. 118 e ss. Rawls sublinha expressamente a correspondência entre "original position" e "estado de natureza": "In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract" (ibid., p. 12).
- (41) Exigência tanto mais indeclinável quanto o propósito de Rawls não é definir princípios ideais de justiça mas tentar resolver, no plano teórico, questões substantivas próprias das sociedades contemporâneas e da sua organização estrutural.
- (42) Encontram-se recolhidos em larga medida nos artigos de ambos neste número da revista.
- (43) Sobre o intuicionismo ético em geral, e além dos textos clássicos — G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, CUP, 1903, e *Ethics*, Londres, Home Univ. Lib., Williams and Norgate, 1912; W.D. Ross, *The Right and the Good* e *The foundations of Ethics*, ambos Oxford, OUP, 1930 e 1939 respectivamente — vd. Pritchard [1940] e Schlipp, P.A. (ed. lit.) [1959]. Sobre a relação com Rawls, cfr. Feinberg, J. [1975].
- (44) O regionalismo cultural da teoria de Rawls — na génese, nos desenvolvimentos, nos resultados — tem sido um dos alvos batidos pela crítica. O requisitório mais veemente que conhecemos é de Bloom [1975].
- (45) TJ, pp. 136 e ss. Como Wolff esclarece convincentemente (loc. cit., pp. 60 e ss.) a noção comparece no pensamento de Rawls para "dissolver" algumas das contestações mais fortes opostas à primeira forma do modelo rawlsiano, na versão do ensaio *Justice as Fairness*.
- (46) Trata-se de uma noção apurada em teoria dos jogos, a qual é, talvez, a variante mais completa da teorização das decisões racionais que, com forte apoio da estatística matemática, se constituiu no campo da economia política, antes de ser aproveitada por correntes do pensamento ético. Em grosso, a teoria dos jogos visa a definir modelos de escolha racional em situações de interdependência conflitual de interesses protagonizados por vários participantes, dependendo o êxito ou o inêxito de dadas escolhas das acções favoráveis ou contrárias dos outros actores do jogo (este tipo de situações é designado por "bargaining"). Segundo a teoria dos jogos, importa distinguir entre situações de tomada de decisões em posição de *certeza* quanto aos resultados — neste caso, o problema reconduz-se à melhor maneira de maximizar benefícios; situações em posição de *risco*, no sentido de cada acção implicar um de vários resultados possíveis — e então, supondo-se conhecidas as probabilidades, procurar-se-á maximizar a utilidade esperada; situações em posição de *incerteza*, ou seja, quando o resultado é imprevisível, sem que se possam sequer calcular probabilidades — nestas, a alternativa racional consiste em optar, ou segundo o critério "maxi-max" (escolhe-se de acordo com a utilidade máxima da posição mais vantajosa), ou segundo o critério "maxi-min" (escolha de acordo com o prejuízo mínimo em termos da posição mais desvantajosa). Sobre o tema, Luce & Raiffa [1957] e Young (ed. lit.) [1975].
- (47) Mas há quem, como Nozick [1974], pp. 183 e ss., conteste o liberalismo de Rawls, por entender que o igualitarismo dos "princípios de justiça" o exclui da família liberal. Outro autor, D. Bell, vai ao ponto de considerar que Rawls "representa o esforço mais compreensivo da filosofia moderna para justificar uma ética socialista".
- (48) Cfr. Rawls [1980], p. 516. Uma exposição muito clara dos nós de articulação do "construtivismo kantiano" é feita por Vallespin Oña [1985], pp. 58 e ss.
- (49) A dificuldade de se pensar os fenómenos efectivos de sociedade no contexto da T J é um dos lugares comuns da literatura de comentário. Explorando diversas perspectivas de crítica, vd. Daniels [1975]; Fisk [1975]; Miller [1975]; Bloom [1975]; Van Dyke [1975]; Barber [1975]; Sneed [1976]; Wolff [1977], pp. 119 e ss.
- (50) Sneed [loc. cit.], Harsanyi [1975], Rae [1975], Garfinkel [1981], etc.
- (51) T J, p. 256. Nesta obra, a referência a Kant é desenvolvida no cap. IV, 40 (*The Kantian interpretation of Justice as Fairness*), pp. 251 e ss. Deve-se a Wolff uma aprofundada análise crítica da relação Rawls/Kant (loc. cit., pp. 101 e ss.).
- (52) Desde a publicação da T J, Rawls tem vindo a moderar a vinculação kantiana da sua teoria, redefinindo-a como referência a um kantismo não literal, fiel em todo o caso ao espírito da filosofia de Kant o suficiente para justificar o qualificativo. Sobre este aspecto, vd. Vallespin Oña, loc. cit., pp. 58-69 e 91-9.
- (53) Sobre o rawlsiano "misuse of Aristotle", vd. Bloom, loc. cit., pp. 659 e ss.
- (54) Realmente os bens sociais são considerados no "bargaining game" de Rawls como algo que chega *de fora*. É indiferente do ponto de vista da teoria que se trate de bens produzidos segundo determinados condicionamentos sociais, ou de bens livres, do tipo maná celestial. Curiosamente coincidem nesta crítica posições de "direita", como a de Nozick (vd. loc. cit., onde estima expressivamente que a construção de Rawls se configura como "manna-from-heaven model") e de "esquerda", como a de Wolff, loc. cit., p. 107.
- (55) Para uma boa exposição do modelo de Nozick, cfr. Vallespin Oña, loc. cit., pp. 135 e ss.
- (56) Mais precisamente: das opções dos chefes de família. Por razões de economia expositiva deixámos sem tratamento a importante inserção da célula familiar no modelo de Rawls, onde opera pelo menos a dois níveis: por um lado, os parceiros da "original position" representam, necessariamente, dadas linhas de genealogia familiar (TJ, p. 74); por outro lado, as diferenças do condicionamento familiar na forma como influem na configuração de aspirações da criança repercutem sobre o recorte da área de incidência do segundo princípio de justiça (o "difference principle"). A igualdade de oportunidades deve ser entendida como inter-sectorial, i. e. entre os vários sectores da "well-ordered society", uma vez que as diferenças entre as famílias desequilibram obrigatoriamente a igualdade no plano inter-individual.
- (57) Cfr. Kenny [1982]; o trecho de Wittgenstein é transcrito a p. 14.

REFERÊNCIAS

- BARBER, B.R. [1975]: *Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement, and Politics in Rawls*, em: *The American Political Science Review* <APSR>, v. LXIX, 2, pp. 663-74.

- BLOCH, E. [1976]: *Droit Naturel et dignité humaine*, Paris, Payot (v.o.: *Naturrecht u. menschliche Würde*, Francoforte, Suhrkamp, 1961).
- BLOOM, A. [1975]: *Justice: John Rawls vs. The Tradition of Political Philosophy*, em: APSR, v. LXIX, 2, pp. 648-62.
- BRANCOURT, J.P. [1976]: *Des états à l'État: évolution d'un mot*, em: Archives de Philosophie du Droit <APD>, t. 21, Paris, Sirey.
- BUCHANAN, J. [1975]: *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan*, Chicago-Londres, Univ. Chicago Press.
- CASINI, P. [1975]: *Natura*, Milão, ISEDI.
- CHAPMAN, J.W. [1975]: *Rawls's Theory of Justice*, em: A P S R, v. LXIX, 2, pp. 588-93.
- COLLINGWOOD, R.G. [1940]: *The idea of Nature*, Oxford, Clarendon.
- DANIELS, N. [1975]: *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, em: Daniels, N. (ed. lit.), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, pp. 253-81.
- DELLA VOLPE, G. [1982]: *Rousseau e Marx. A liberdade igualitária*, Lisboa, Edições 70 (v.o.: *Rousseau e Marx e altri saggi*, Roma, Editori Riuniti).
- DUFOUR, A. [1976]: *Tradition et modernité de la conception pufendorffienne de l'État*, em: APD, t. 21, Paris, Sirey, pp. 55-74.
- DWORKIN, R. [1977]: *Justice as Rights*, em: *Taking Rights seriously*, Londres, Duckworth, pp. 150-83.
- ENTREVES, A.P. d' [1969]: *La notion de l'État* (tr. do inglês revista pelo autor), Paris, Sirey.
- FEINBERG, J. [1975]: *Rawls and intuitionism*, em: Daniels, N. (ed. lit.), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, pp. 109-24.
- FISK, M. [1975]: *History and Reason in Rawls' Moral Theory*, em: Daniels, N. (ed. lit.), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, pp. 53-80.
- FRANKLIN, J.H. [1973]: *Jean Bodin and the rise of absolutist theory*, Cambridge, CUP.
- FRIEDRICH, C.J. [1962]: *L'essai sur la paix. Sa position centrale dans la philosophie morale de Kant*, em: Annales de Philosophie Politique <APP>, 4, Paris, PUF pp. 139-61.
- GARFINKEL, A. [1981]: *Forms of explanation*, N. Haven, Yale Univ. Press.
- GERMINO, D. [1972]: *Macchiavelli to Marx. Modern Western Political Thought*, Chicago-Londres, Univ. Chicago Press.
- GOLDSCHMIDT, V. [1974]: *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin.
- [1977]: *La doctrine d'Epicure et le Droit*, Paris, Vrin.
- GOYARD-FABRE, S. [1975]: *Kant et le problème du Droit*, Paris, Vrin.
- HARSANYI, J.C. [1975]: *Can the Maximin Principle serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls Theory*, em: APSR, v. LXIX, 2, pp. 594-606.

- HART, H.L.A. [1983]: *Rawls on Liberty and its Priority*, em: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, OUP, pp. 223-47.
- HASSNER, P. [1962]: *Situation de la Philosophie Politique chez Kant*, em: APP, 4, Paris, PUF, pp. 77-103.
- KENNY, A. [1982]: *Wittgenstein on the nature of Philosophy*, em: AA VV, *Wittgenstein and his times*, Oxford, Blackwell, pp. 1-26.
- LACHARRIERE, R. [1963]: *Études sur la théorie démocratique. Spinoza. Rousseau. Hegel. Marx.*, Paris, Payot.
- LACROIX, J. [1966]: *Kant et le Kantisme*, Paris PUF.
- LEACH, E. [1985]: *Natureza/Cultura*, em: Enciclopédia Einaudi, Lisboa, IN-CM, v. 5 (tr. da ed. italiana), pp. 67-101.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1962]: *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, em: AA VV, *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, Baccionière, pp. 240-48.
- LOPES ALVES, J. [1983]: *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*, Lisboa, Horizonte.
- LUCE, R.D. & RAIFFA, H. [1957]: *Games and Decisions. Introduction and critical survey*, N.Y., J. Wiley.
- MACPHERSON, C.B. [1962]: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon.
- MANENT, P. [1977]: *Naissances de la Politique Moderne. Macchiavelli. Hobbes. Rousseau*, Paris, Payot.
- MARQUES, A. [1985]: *As nações como mediações entre o racional e o natural*, em: *Prelo*, 9, Lisboa, IN-CM, pp. 25-34.
- MILLER, R. [1975]: *Rawls and Marxism*, em: Daniels, N. (ed. lit.), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell.
- NAGEL, T. [1975]: *Rawls on Justice*, em: Daniels, N. (ed. lit.), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, pp. 1-16.
- NOZICK, T. [1975]: *Anarchy, State and Utopia*, N.Y., Basic Books.
- PHILONENKO, A. [1966]: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin.
- [1969]: *Théorie et Pratique dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin.
- [1971]: *Introduction*, em: *Kant, Métaphysique des Moeurs — 1^{ère} Partie — Doctrine du Droit* (tr. fr. de A. Philonenko), Paris, Vrin.
- PRITCHARD, H.A. [1940]: *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford, Clarendon.
- RAE, D. [1975]: *Maximin Justice and an alternative Principle of General Advantage*, em: APSR, v. LXIX, 2, pp. 630-47.
- RAWLS, J. [1971]: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard Univ. Press.

Filosofia

- [1974]: *Some reasons for the Maximin Criterion*, em: American Economic Review, 64.
- [1980]: *The Dewey Lectures. Kantian constructivism in Moral Theory*, em: The Journal of Philosophy, 77, v. 1.
- [1982]: *The Basic Liberties and Their Priority*, em: Tanner Lectures in Human Values, 3, Salt Lake City, Univ. of Utah Press.
- ROSANVALLON, P. [1979]: *Le Capitalisme Utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil.
- SCHLIPP, P.A. (ed. lit.) [1959²]: *The Philosophy of G.E. Moore*, N.Y., Tudor Publ.
- SNEED, J.D. [1976]: *John Rawls and the Liberal Theory of Justice*, em: Erkenntnis, 10, I.
- STRAUSS, L. [1952²]: *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- [1953]: *Natural Right and History*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- THUROW, L.C. [1980]: *The Zero-Sum Society*, N.Y., Basic Books.
- VALLESPIN OÑA, F. [1985]: *Nuevas teorías del Contrato Social. John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza.
- VAN DYKE, V. [1975]: *Justice as Fairness: for Groups?*, em: APSR, v. LXIX, 2, pp. 607-14.
- WEIL, E. [1984]: *Rousseau et sa Politique*, em: AA VV, *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, pp. 9-39.
- WOLFF, R.P. [1977]: *Understanding Rawls*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press.