COMENTÁRIO A "LIBERDADE E JUSTIÇA SOCIAL" (CAPÍTULO IV)

Maria João Cabrita*
majcabrita@hotmail.com

O capítulo intitulado "Liberdade e Justiça Social" ilustra exemplarmente o modo como João Cardoso Rosas emprega a sua caixa de ferramentas rawlsianas na clarificação de problemas contíguos à discussão pública coeva, recorrendo a uma linguagem inteligível a qualquer pessoa desperta pelo mundo social e político e não apenas aos seus pares – o filósofo político, como acentua o autor, não representa uma autoridade especial.

Neste exercício de reflexão, o filósofo é desafiado pela questão: haverá liberdade sem justiça social? Na prática parece que assim seja, mas – como assinala – nem sempre e necessariamente é assim. Consequentemente, antes de confundir-se os conceitos de liberdade e de justiça social, de submergir nas suas afinidades, urge avaliar-se o significado de cada um *per se* – como proferiu Isaiah Berlin: "liberdade é liberdade" (1958: 172) . Por outro lado, esta diligência pretere a desagregação definitiva entre a liberdade e a justiça social, sustentada por alguns teóricos – Hayek, por exemplo. Na proximidade de Berlin, João Cardoso Rosas distingue os conceitos de liberdade e de justiça social – a fim de evitar a amálgama entre um e outro – e estabelece conexões conceptuais e valorativas entre eles – afastando-se, assim, da ideia hayekiana de que a justiça social, ou distributiva, é ilusória e contraria a liberdade. Com este intuito, a sua análise desenvolve-se a partir do tema "liberdade e liberdades", prossegue sobre o mote "elementos do conceito de justiça social" e, por último, desemboca "[n]o valor da liberdade".

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Centro de Estudos Humanísticos, 4710-057 Braga, Portugal.

Em "liberdade e liberdades", o filósofo mostra como as várias versões da visão dualista da liberdade – liberdade dos antigos *versus* liberdade dos modernos de Benjamin Constant; liberdade positiva *versus* liberdade negativa de Isaiah Berlin; e "liberdade de" *versus* "liberdade para" do discurso mais comum e idealista – se prestam "mais à confusão que ao esclarecimento" (p. 63) do conceito ético-político de liberdade. Detenhamo-nos, então, na sua apreciação sobre estas variantes dualistas. Na terminologia de Constant, a "liberdade dos antigos" implica a participação directa e activa dos cidadãos na "res publica" – é de carácter republicano e concerne à democracia directa. Mas a liberdade como participação, essencialmente política, revela a submissão do indivíduo à *polis*. Por sua vez, a "liberdade dos modernos" é compreendida como liberdade "enquanto gozo da independência privada" (p. 61). De carácter liberal e associada à democracia representativa, esta liberdade enfatiza o valor dos direitos do cidadão enquanto liberdades civis. À luz desta noção, o exercício dos direitos políticos do cidadão é opcional e não determinante do conceito de liberdade.

Mais actual, a distinção de Berlin entre "liberdade negativa" e "liberdade positiva" revela a polaridade entre a "liberdade como não interferência" (p. 62) e a "liberdade como autonomia ou autodeterminação" (ibidem) – se aquela corresponde exactamente à "liberdade dos modernos", esta amplia a ideia de "liberdade dos antigos" de modo a "abarcar outras visões características da modernidade" (ibidem). Perscrutar a nossa liberdade negativa equivale a perguntar "até que ponto podem os outros interferir comigo?" (ibidem); diferentemente, o inquérito à liberdade positiva revê-se na questão "quem nos governa?" (ibidem). No pensamento político contemporâneo é visível o realce de uma em detrimento da outra – enquanto os liberais privilegiam a liberdade negativa, os republicanos privilegiam a liberdade positiva.

Esta apreciação é, todavia, demasiado vaga. Como acentua o filósofo, no seio do pensamento liberal existem muitas famílias, da mais igualitária (Rawls) à mais libertária (Nozick), divergindo pelo que tomam como interferência – os obstáculos criados pelos outros, todos os obstáculos externos, os obstáculos internos, etc. Do mesmo modo, o pensamento republicano não tem uma visão unívoca quer da liberdade positiva, quer da sua conjugação com a liberdade negativa – da qual não prescinde. Neste âmbito, o filósofo limita-se a indicar um rumo – remete para o artigo "Republicanismo" de Roberto Merrill e Vincent Bordeau (in Rosas J. C. (coord) 2008, *Manual de Filosofia Politica*, Lisboa: Almedina, pp. 109-127). Porém, teria sido oportuno elucidar a disparidade da "liberdade republicana" relativamente

à "liberdade positiva" de Berlin – quer por não se basear na participação política virtuosa, dada a sua visão da participação como utensílio da "não dominação", sem a qual não é possível gozar da "não interferência"; quer ainda por evitar os perigos do autoritarismo através do seu compromisso com a "não dominação" e as instituições liberais-democratas que a colocam em prática.

Na esteira deste aparte, prossigo na análise do filósofo à visão dualista da liberdade. O dualismo conceptual da liberdade é sublimado, no discurso corrente e mais ideológico, pela distinção entre "liberdade de" e "liberdade para". A primeira, correspondendo à "liberdade negativa" e coincidindo, historicamente, com a "liberdade dos modernos", é ideologicamente peculiar ao liberalismo económico e ao neoliberalismo; a segunda, correspondendo à "liberdade positiva" e, coincidindo parcialmente com a "liberdade dos antigos", é característica, em termos ideológicos, do republicanismo e socialismo. Radicalismo que espelha o conflito entre a defesa do "Estado mínimo" e a defesa do "Estado de bem-estar social", de um tipo de Estado que protege as liberdades individuais e propicia as condições materiais que garantem a efectivação das liberdades civis.

Na medida em que a visão dualista da liberdade – sobretudo nas duas últimas versões – incide especialmente no "diferente valor que atribuímos às diversas liberdades" (p. 63), no enaltecimento ou das liberdades políticas ou das liberdades civis, não clarifica o conceito de liberdade. Neste âmbito, a liberdade como uma relação triádica de Gerald MacCallum é muito mais frutífera – somos assim remetidos para o texto "Negative and Positive Freedom" (1967). Trata-se de uma noção meta-teorética – porque inscrita numa teoria sobre as diferenças entre as teorias da liberdade – e não social e política, como a de Oppenheim (1950/60), e que influenciou profundamente a tradição da filosofia analítica. Paradoxalmente, como mostra MacCallum (1967), a liberdade triádica de Oppenheim, como a relação entre dois agentes e uma acção particular (obstruída ou não), por ser redutível à "liberdade negativa" de Berlin não dilucida o conceito de liberdade no domínio social e político.

Para MacCallum, como lembra o filósofo, todas as concepções de liberdade, seja qual for a liberdade específica em questão (negativa, positiva, liberal, republicana, etc), revelam uma mesma relação triádica e concernente aos seguintes elementos: agente ou agentes; constrangimentos ou obstáculos; e aquilo que ele ou eles podem fazer. Neste sentido, alguém é (ou não é) livre de obstáculos para fazer (ou não) algo/de tornar-se (ou não) algo. À luz desta noção, conclui-se que as vertentes da visão dualista

da liberdade – especialmente as de Constant e de Berlin – "devem ser lidas como (...) tomadas de posição em relação à importância relativa das várias liberdades" (p. 65). Ora, a demarcação das concepções de liberdade decorre precisamente do diferente peso valorativo atribuído às diversas liberdades.

O conceito triádico de liberdade de MacCallum aconselha, assim, que se reflicta não tanto sobre a liberdade como sobre "as liberdades particulares e o seu peso relativo" (p. 65). A relevância em falar de liberdades (e não da liberdade), no horizonte ético-político, é ilustrada pela teoria da justiça como equidade de Rawls – no primeiro princípio da justiça a liberdade é traduzível em liberdades básicas (de pensamento, de expressão, de reunião, o direito à integridade pessoal, etc.), por um elenco de liberdades alcançável tanto empiricamente, dado reflectirem a tradição do constitucionalismo moderno, como dedutivamente, quando pensadas como necessárias à realização dos planos de vida dos indivíduos, na prossecução das suas próprias concepções de bem.

Mantendo-se no trilho de Rawls, a análise do filósofo centra-se, então, nos elementos do conceito de justiça social – conceito que, tal como o de liberdade, se diferencia das várias concepções. Começa por lembrar que "o conceito de justiça em geral é definido pela necessidade em encontrar uma divisão adequada dos benefícios e encargos que resultam da vida em sociedade" (p. 66); uma divisão não arbitrária que preveja o tratamento análogo de casos semelhantes e distinto de casos diferentes. Ao adjectivar-se a justiça de "social" toma-se em consideração dois aspectos intuitivamente associados ao conceito e ilustrados pelas ideias de igualdade de oportunidades e de distribuição de rendimentos e riqueza, incorporadas no segundo princípio da justiça como equidade. Na concepção de Rawls, a ideia de igualdade de oportunidades assume dois sentidos distintos: 1) como princípio de "carreiras abertas às competências" – trata-se, neste sentido, de um princípio de não discriminação perante a lei e que é relevante, consequentemente, para os indivíduos historicamente discriminados (os pobres, as mulheres, as minorias raciais, etc); e 2) como "igualdade equitativa de oportunidades"- substancial e não meramente formal. Esta última acepção é mais exigente – visa não só abolir barreiras legais discriminatórias como garantir a quem nasce numa situação desfavorável que não seja por isso preterido no ingresso às diferentes funções e posições. Consequentemente, cabe ao Estado fornecer os meios necessários ao acréscimo das expectativas dos indivíduos quando estes, por mero acaso, se encontrem à partida numa situação social desfavorável. O Estado deve garantir, por exemplo, o acesso dos indivíduos à educação e ao desenvolvimento cultural, quer seja através

de um sistema de ensino público, de um sistema criterioso de subsidiação de escolas privadas, de cheques-educação, ou de qualquer outro método.

Todavia, que uma sociedade seja equitativa do ponto de vista das oportunidades não significa que não seja desigual – até porque "os talentos são diferentemente remunerados pelo mercado e, por outro lado, a boa sorte de alguns é por vezes acompanhada pelo azar de outros" (p. 68). Na concepção em análise, porque igualitária, isto constitui um problema; ou seja, a justiça social comporta também princípios de redistribuição de rendimento e de riqueza. Mas outras acepções de distribuição justa não reconhecem isto como um problema – é o caso, por exemplo, da concepção de justiça histórica de Nozick, segundo a qual a distribuição de rendimentos e riqueza se rege pelas regras do mercado livre, sendo suficiente que estas acompanhem a igualdade de oportunidades como não discriminação. Nesta óptica, os haveres entram no mundo vinculados às pessoas, que têm direitos sobre eles e os transaccionam voluntariamente.

Uma acepção de distribuição justa mais estrutural e igualitária, que conceba a sociedade como um sistema de cooperação entre iguais e não como mero somatório de indivíduos – ou senão mesmo como artefacto da linguagem – procura regras para uma redistribuição mais justa que a decorrente das transacções livres entre os indivíduos. Neste caso, urge avaliar-se os critérios a utilizar em vista da distribuição. O filósofo confronta-nos com duas alternativas: o princípio da utilidade marginal decrescente e o princípio da diferença de Rawls. Mas acaba por enveredar por esta opção, dado aquela, ao maximizar o bem-estar social na sua totalidade, não ter por preocupação maior a justiça distributiva mas o aumento da utilidade geral, do bem-estar agregado. Distintamente, o segundo critério exige "maximizar a situação daqueles que estão em pior situação à partida" (p. 69).

Tal como demonstrara que as diversas concepções de liberdade se articulam a um mesmo conceito de liberdade, à liberdade enquanto relação triádica, o filósofo mostra que qualquer uma das concepções de justiça social mencionadas – liberal igualitária (Rawls), liberal libertária (Nozick) e a alternativa utilitarista – pode ser vista como uma aplicação de um mesmo conceito de justiça social. É sob este intuito que enceta a sua análise sobre as conexões conceptuais e valorativas entre o conceito de liberdade e o conceito de justiça social que, como assinalado, integra "uma especificação da igualdade de oportunidades (...) e uma perspectiva distributiva de algum tipo" (ibidem).

O "valor da liberdade" constitui a categoria que permite estabelecer a ligação entre os dois conceitos – distinto da liberdade em si mesma, o valor da liberdade "consiste na capacidade de um cidadão prosseguir os seus fins

nos quadros da estrutura de regras definida no sistema de liberdades iguais para todos" (p. 70). Isto significa que, conquanto a liberdade possa ser a mesma para todos, como no caso de um Estado de direito democrático, o valor, ou proveito, da liberdade difere – será maior para quem possua mais riqueza ou poder, por exemplo. Esta distinção permite contestar a ideia de que "uma liberdade sem um alto valor assegurado à partida não significa nada" (ibidem) – sustentada por aqueles que crêem que sem justiça social não existe liberdade. Na perspectiva do filósofo, a existência da liberdade não depende do valor da liberdade – podemos ter a liberdade de viajar pelo mundo fora e não possuirmos dinheiro para fazê-lo, mas isso não anula essa liberdade; dado que a qualquer momento, uma vez que a nossa capacidade económica aumente, poderemos fazê-lo.

Não obstante, a ideia de que a liberdade depende do valor da liberdade é sustentável no horizonte das liberdades políticas – alguém que num Estado de direito democrático não tenha recursos para se deslocar ao local de voto vê ser nulificada a sua liberdade de votar. Como salienta o filósofo, "as liberdades políticas são direitos de tipo especial" (p. 71), dado o seu efeito perder-se quando tenham um valor baixo ou nulo – daí questões como as da acessibilidade de todos às assembleias eleitorais e da transparência do financiamento dos partidos e candidaturas políticas serem indispensáveis à democracia. Também aqui se denota a proximidade do autor a Rawls, à ideia de que uma sociedade democrática deve garantir que as liberdades políticas sejam asseguradas pelo seu justo valor – este deve ser aproximadamente ou, no mínimo, suficientemente igual para todos os cidadãos, de modo a todos terem uma mesma oportunidade de ocupar cargos públicos e de influir no resultado das decisões políticas.

Retomando a questão da relação das liberdades em geral – políticas e sociais – com a justiça social e o valor da liberdade, o filósofo mostra como os casos da liberdade de escolha de ocupação e das liberdades de expressão e de reunião ilustram que "se ninguém tem mais liberdade apenas porque há mais justiça social, também é verdade que todos têm um maior valor das suas liberdades quando a justiça social é efectiva" (p. 71s). Da mesma forma que o valor da liberdade de escolha de ocupação dos mais desfavorecidos à partida aumenta na sequência da interferência do Estado em prol do acesso de todos à educação e formação profissional, o valor da liberdade de expressão acresce com a "igualdade de oportunidades num sentido equitativo" (p. 72) e o da liberdade de reunião com a melhoria do nível socioeconómico dos indivíduos. Este ensaio guia-nos, assim, pela elucidação conceptual que sonda o âmago da sociedade contemporânea.

Ao terminar a leitura do ensaio "Liberdade e Justiça Social", confronto-me com duas questões que me parecem relevantes: 1) se a justiça social tem por objectivo maximizar o valor da liberdade para os mais desfavorecidos da sociedade, poderá ser compensatória para quem conduza a sua vida sem qualquer empenho ou que seja apático ao sistema social? ; e 2) de que modo, nesta via de reflexão do elo entre as liberdades e a justiça social, a renúncia à participação política poderá constituir um embaraço social?

Referências

Berlin, Isaiah (1958), "Two Concepts of Liberty", in Isaiah Berlin, *Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

Constant, Benjamin (2001), *A Liberdade dos Antigos Comparada com a Liberdade dos Modernos*, trad. de António Araújo, Coimbra: Edições Tenacitas [1819].

Hayek, F. A. (2009), *O Caminho para a Servidão*, trad. de Marcelino Amaral, Lisboa: Edições 70 [1944].

MacCallum Jr, Gerald (1967), "Negative and Positive Freedom", in *The Philosophical Review*, 76(3): 312-334.

Merrill, Roberto & Vincent Bordeau (2008), in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*, Coimbra: Almedina.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.

Oppenheim, Félix E. (1960), "Evaluating Interpersonal Freedoms", in *The Journal of Philosophy*, 57(12): 373-384.

Oppenheim, Félix E. (1961), *Dimensions of Freedom: An Analysis*, New York: St. Martin's Press.

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice,* Oxford: Oxford University Press [1971].

Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: a Restatement*, ed. by Erin Kelly, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.