



Este é o Manuscrito Aceite (Author's Accepted Manuscript – AAM) do livro *Liberdade*, aceite para publicação pela *Edições 70* em 2023. A versão final publicada está disponível em <https://www.almedina.net/liberdade-1703080818.html>. Por favor, cite a versão final publicada ao referenciar este trabalho.



This is the author's accepted manuscript (AAM) of the book *Liberdade* accepted for publication by *Edições 70* in 2023. The final published version is available at <https://www.almedina.net/liberdade-1703080818.html>. Please cite the final published version when referencing this work.













Em memória do meu querido pai, José Queiroz



Índice

Introdução	11
1. Liberdade responsável dos ociosos e virtuosos	19
1.1. Liberdade e não-constrangimento	20
1.1.1. A liberdade como responsabilidade e como ócio	27
1.1.2. A importância da classe média	34
1.2. Livres no trono e nas catacumbas: um ser humano livre é um ser humano morto?	37
1.3. Liberdade depravada vs. liberdade virtuosa	45
1.3.1. Senhor do corpo, da planta dos pés ao cimo da cabeça	49
2. Liberdade como não-interferência	53
2.1. Autopropriedade sobre si, trabalho e dinheiro	54



2.2. Liberdade negativa individual vs. positiva e coletiva.....	59
2.3. O paroxismo da liberdade como não-interferência	66
10	REGINA QUEIROZ
2.3.1. É possível que um ditador governe de maneira liberal?	75
2.4. A palavra <i>finança</i> é uma palavra de escravo	78
2.5. O trabalho assalariado é a servidão dos tempos modernos.....	82
2.5.1. A liberdade da mónada isolada e voltada sobre si mesma.....	87
2.5.2. Os limites da condenação do dinheiro .	92
3. Conceções alternativas da liberdade.....	103
3.1. Liberdade como autorrealização e florescimento responsável	104
3.1.1. Deixar as pessoas entregues a si próprias é sempre melhor do que as controlar	108
3.2. Sob a permanente ameaça do abuso do poder	115





4. Os desafios à liberdade no século XXI.....	121
4.1. As alterações climáticas e o Antropoceno	121
4.2. A Inteligência Artificial.....	128
4.3. Liberdade de género	133
 Conclusão	 139
Bibliografia	141



Introdução

A reflexão filosófica sobre o conceito de liberdade está desde a Antiguidade Clássica até à Época Contemporânea privilegiadamente associada à oposição entre ser livre e ser escravo — segundo Hegel, o paradigma de todas as relações sociais.¹ O esclarecimento desse conceito não deve, por isso, ignorar essa oposição — tanto mais que a sua permanência tem, por um lado, produzido estranhas afinidades entre os argumentos esgrimidos pelos pensadores de diferentes períodos históricos (v. g., a liberdade partilhada por escravos e senhores tal como é apresentada pelo estoicismo e a defesa da liberdade negativa no libertarianismo e liberalismo contemporâneos); por outro lado, tem permitido o uso das mesmas conceções de liberdade em diferentes sistemas de pensamento (v. g., a liberdade como responsabilidade em Platão, Santo Agostinho,



¹ Cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*.



Nietzsche², ou a liberdade como autorrealização em John Stuart Mill e John Rawls³, e a liberdade como autonomia em Immanuel Kant, Friedrich Hegel e Karl Marx⁴).

No entanto, desde a época moderna, a ideia de liberdade como não-interferência adquire um papel cada vez mais preeminente na substantivação da liberdade, tornando-se fulcral para essa substantivação o conceito de propriedade (nomeadamente, da propriedade financeira, que adquire uma influência cada vez maior) de tal modo que, em alguns casos, a liberdade como não-interferência é simplesmente reduzida à liberdade de não interferir na aquisição da propriedade financeira ou monetária (seja qual for a sua forma: dinheiro vivo, cheques, ações, cartões bancários físicos e digitais).⁵ Na verdade, a proibição na época moderna da liberdade *para* se escravizar outrem na sua aquisição teve como consequência a liberdade *dese* estar imune à interferência de outrem. Com efeito,

² Platão, *A República*; Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*; Nietzsche, «Nachgelassene Fragmente 1885–1886», I, 56.



³ Mill, «Bentham»; John Rawls, *A Theory of Justice*.

⁴ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*; Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*.

⁵ Cf., a título de exemplo, Hayek, *The Constitution of Liberty*; *idem*, «Rules and Order»; *idem*, «The Mirage of Social Justice»; *idem*, «The Political Order of a Free People»; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.



se o escravo era propriedade do senhor e, em troca do seu labor, este lhe garantia a sua preservação e subsistência, a impossibilidade de externalizar o esforço no escravo para a *aquisição e conservação* da propriedade e a concomitante internalização desse esforço na pessoa entendida como livre e igual tem como consequência que a interferência de outrem na liberdade de aquisição e conservação comprometa aquela subsistência (ou, como dizem os modernos, a preservação de si próprio). De facto, tal como a escravatura permitia, se não mesmo exigia, a concepção da liberdade como ócio, a proibição da escravatura exige a liberdade como não-interferência.

Isaiah Berlin sustenta que a concepção de liberdade é intrinsecamente moderna, tendo origem no Renascimento e na Reforma. Já Philip Pettit situa a sua génese na concepção romana de liberdade (*libertas*) e responsabiliza a teoria política de Hobbes⁶ pela ascensão e triunfo deste conceito.

Segundo Hobbes, a «Liberdade significa [...] a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento [...]) [e um ser humano livre] *é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é*



*impedido de fazer o que tem vontade de fazer».*⁷
Nesta conceção, qualquer

⁶ Cf. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, 37.

⁷ Cf. Hobbes, *Leviatã*, II § XXI, 175.



interferência, mesmo a da lei política, era vista como coerciva e uma ameaça à liberdade. Por isso, a experiência da liberdade seria sempre uma experiência solitária e privada, estando os seres humanos carentes da experiência pública da liberdade. Pettit defende ainda que essa forma de liberdade é sobretudo sufragada pela tradição liberal. Neste contexto, propõe o ideal republicano de liberdade como não-dominação, em função do qual a liberdade é entendida no quadro da oposição entre ser livre e ser escravo, e a lei é definida pela promoção do exercício público da liberdade. Concordamos com o papel de Hobbes na ascensão da concepção de liberdade como não-interferência e sufragamos a oposição entre senhor e escravo como uma relação privilegiada para compreender a natureza da liberdade. Todavia, em primeiro lugar, a liberdade como não-dominação minimiza quer o laço existente entre a liberdade como não-interferência, e sobretudo a propriedade financeira — na gênese da propriedade como não-interferência, digladiam-se diferentes formas de propriedade (a fundiária, o trabalho) —, quer as consequências dessa relação, se não mesmo a redução de uma à outra. Na



verdade, essa relação permitenão só justificar e legitimar o uso da força e da vio-lência política para reduzir ou oprimir as liberdadesindividuais *e/ou* coletivas (v. g., o despotismo libertá-rio), como também influencia cada vez mais o sistema legal e político, transformando as estruturas sociais,



económicas e tecnológicas numa fonte potencial de dominação despótica.⁸

Em segundo lugar, se é inegável que a tradição liberal defende essa forma de liberdade, está, porém, muito longe de reduzir a liberdade à não-interferência. Com efeito, essa tradição propõe diferentes formas de liberdade, tais como autorrealização e autonomia, que no ensaio seminal de Berlin «Two Concepts of Liberty» são entendidas como incompatíveis com a liberdade como não-interferência.

Em terceiro lugar, a concepção da liberdade como não-dominação não distingue com clareza a diferença entre a tradição liberal e a libertária e libertário-conservadora, para a qual a liberdade se reduz à não-interferência e tem uma relação privilegiada com a propriedade financeira. Em ambas as tradições, a libertária e a libertário-conservadora, a liberdade consiste em não ser impedido pela vontade de outrem, particular ou coletivo, em geral; por sua vez, a liberdade dos proprietários deve ser irrestrita, e as únicas restrições permissíveis são a fraude ou o roubo, porque são compatíveis com a liberdade sem limitações. No entanto, enquanto um libertário



como Nozick se limita a defender a liberdade irrestrita dos proprietários, protegida

8 Para mais desenvolvimentos sobre este assunto, v. Thompson, «Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of freedom as non-domination».



por uma agência privada paga pelos próprios, os libertários-conservadores, como Hayek, Buchanan e Tullock, exigem a intervenção do uso do monopólio da violência jurídica e política do Estado para legislar a favor daquela liberdade ilimitada.⁹

Finalmente, apesar de a tradição liberal não reduzir a liberdade à não-interferência, o facto de não sublinhar na sua exegese crítica ao libertarianismo quer a desproporção do peso da propriedade financeira, quer as consequências desse peso, permite que a rejeição da influência da propriedade na liberdade como não-interferência seja privilegiadamente contestada por teorizações filosóficas e ideológicas da liberdade que tendem a ser tão despóticas como a sufragada pelos libertários-conservadores.

No desenvolvimento dos argumentos, recorreremos tanto a livros e artigos de filosofia, desde a Antiguidade Clássica até aos nossos dias, quanto a obras das ciências sociais e humanas, como a sociologia, economia, psicologia e antropologia. Todavia, longe de propiciar uma descrição exaustiva das concepções de liberdade,



diretamente associadas à propriedade, o ensaio oferece apenas algumas versões sobre um dos conceitos mais intrincados, contestáveis e complexos da história

⁹ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*; Hayek, *The Constitution of Liberty*; Buchanan e Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional*.



do pensamento humano. Há omissões questionáveis em todos os períodos históricos referidos no livro, como, por exemplo, Empédocles e Epicuro na Antiguidade Clássica greco-romana, Duns Escoto na Idade Média, David Hume na Época Moderna, Bentham, Heidegger, Husserl e Sartre na Época Contemporânea. O livro é constituído por quatro capítulos. No primeiro, apresentaremos as concepções da liberdade como responsabilidade, ócio e livre-arbítrio, desenvolvidas sob a égide da permissão jurídico-política da escravidão na Antiguidade Clássica e na Idade Média. No segundo, analisaremos a noção de liberdade como não-interferência e providenciaremos novos argumentos para a relação entre liberdade como não-interferência e formas de despotismo, salientadas por autores tão díspares como John Stuart Mill, John Rawls, Karl Marx e Phillip Pettit. Também contrastamos a liberdade como não-interferência com concepções alternativas (da liberdade) que não garantem a sua salvaguarda. No terceiro, apresentaremos concepções alternativas da liberdade que, embora não excluam a liberdade como não-interferência, acentuam a autorrealização e a não-



dominação. No quarto, apresentaremos sumariamente alguns fenômenos contemporâneos que desafiam não apenas as inúmeras concepções da liberdade, mas também minam a liberdade como princípio ético-político de ordenação das sociedades. A exiguidade dessa reflexão não significa menosprezar o seu



conteúdo. Significa, sim, que as concepções da liberdade à luz de inúmeros fenômenos contemporâneos exigem uma reflexão autónoma que ultrapassa o âmbito deste ensaio.

Agradeço ao IFILNOVA, na pessoa do seu anterior diretor, António Marques, na do atual, João Constâncio, e na de todos os seus membros, sobretudo os do Laboratório de Ética e Filosofia Política (EPLAB), a troca livre de ideias nos seminários internos, nas conferências e nos projetos internacionais, que muito contribuiu para desenvolver os argumentos deste ensaio.

Estou muito grata ao André Santos Campos, pelos comentários pertinentes, generosos e amáveis às últimas versões do ensaio, graças aos quais pude afinar a sua estrutura, os seus conceitos e argumentos, e agradeço também aos restantes editores da coleção, Susana Cadilha e Hélder Telo, pela revisão do manuscrito.

Agradeço, por último, a Michael Freeden o método de análise das ideologias e teorias políticas, graças ao qual, por um lado, é possível minimizar, na filosofia política, o uso dogmático dos conceitos e das ideias; e que, por outro lado, permite compreender as estranhas, complexas e



inesperadas combinatórias conce- tuais e
ideacionais.



Liberdade responsável dos ociosos e virtuosos

Neste capítulo, evidenciamos como a liberdade é um conceito intrinsecamente contestável, fazendo uma breve descrição panorâmica dessa contestabilidade. De um modo mais exaustivo, analisamos a substantivação da liberdade sob a permissão jurídico-política da escravatura na Antiguidade Clássica greco-romana e na Idade Média. No primeiro caso, a reflexão sobre a liberdade era intrinsecamente ética, e as suas substantivações (v. g., como autocontrolo ou autodomínio, lazer e participação política) estavam alicerçadas na ideia do domínio racional sobre as paixões. No entanto, no pensamento de Aristóteles as pessoas eram escravas por natureza e a sua permissão jurídico-política estava associada à posse da propriedade, para os estoicos e os Romanos a escravatura era uma prática antinatural,



permissível por convenção e não forçosamente
relacionada com a propriedade.

Na Idade Média, a reflexão filosófica sobre a liberdade era indissociável da religião. Todavia, por um



lado, a dupla influência dos filósofos da Antiguidade Clássica greco-romana manteve a importância do domínio racional das paixões como critério que distingue um ser livre de um escravo e a concepção da escravatura como uma prática antinatural; por outro lado, o enquadramento religioso providenciou a concepção da liberdade como livre-arbítrio, a distinção entre liberdade depravada e virtuosa, e o entendimento da escravatura como um castigo de Deus.

Concluimos que: a) a liberdade ética não é suficiente para se ser livre, quer na modalidade da igual liberdade natural segundo uma lei natural, quer nas modalidades aristocráticas da liberdade como responsabilidade e como ócio; b) a conceptualização da liberdade no quadro da suposição do pecado original inclui por definição a experiência da escravidão.

1.1. Liberdade e não-constrangimento

Independentemente das diferentes perspetivas sobre as condições para se ser livre — como, por exemplo, ter a capacidade para fazer escolhas ou ser capaz de exercer a vontade livre, tardiamente



emergentes na reflexão sobre a liberdade¹⁰ —,
consideramos que

10 Para mais desenvolvimentos sobre este assunto,
v. Bobzien,
«The Inadvertent and Late Birth of the Free-Will
Problem».



o atributo do não-constrangimento é uma componente integral e ineliminável desse conceito. Corroboramos a opinião de Michael Freedman quando afirma que, «privado desse atributo [o constrangimento],

o conceito entraria em colapso»¹¹. Não apenas sucede que, em qualquer discussão sobre a liberdade, a ausência de uma referência a restrições acarreta estarmos a olhar para outro conceito, usurpando a palavra «liberdade», mas também a noção de não-constrangimento pressupõe que o seu oposto, o constrangimento, seja requerido.

Ademais, a noção de constrangimento aparece segundo duas formas:

- a) o sujeito exige ou deseja ser livre ou sentir-se livre (ou esperar sentir-se não coagido na sua ação ou pensamento);
- b) agentes exteriores descrevem se o sujeito está numa situação de não-constrangimento, ou exigem esse não-constrangimento a favor do —sujeito, independentemente das suas perspectivas e sentimentos sobre esse assunto.



11 Cf. Freedon, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, 63–64.



Porém, como, reduzido à componente ineliminável, o conceito é vazio¹², as inúmeras perspectivas filosóficas (tais como as teorias e ideologias — estas entendidas enquanto arranjos estruturais que atribuem significados contestáveis a uma gama de conceitos políticos e não enquanto ideias sociais ou políticas que refletem interesses de classe) adicionam componentes, como o autocontrole, o livre-arbítrio, a autodeterminação, a autonomia, a não-interferência e a não-dominação, numa perspectiva quer unitária, quer diádica. Esta última é expressa em ideias rivais e inconciliáveis, tais como a liberdade dos antigos vs. dos modernos, liberdade negativa vs. positiva, a que alguns pensadores opõem outras distinções, como a oportunidade e exercício da liberdade.¹³ Outros reconhecem que a liberdade pressupõe uma relação triádica entre um agente, certas condições impeditivas e certos atos ou deveres do agente, ou invocam o modelo aristotélico do significado focal, segundo o qual a liberdade ocorre

¹² Cf. Freeden, *Ideologies and Political Theory*, 54, 63, 64.



13 V., a título de exemplo, Constant, *Écrits Politiques*; Berlin, «Two Concepts of Liberty»; Day, «On the Liberty and the Real Will»; Hayek, *The Constitution of Liberty*; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*; Christman (ed.), *Positive Liberty: Past, Present, and Future*; Crocker, *Positive Freedom*; Hirschmann, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*; Pettit, «The Instability of Freedom as Non-Interference. The Case of Isaiah Berlin»; Milne, *Freedom and Rights*; Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty».



quando as pessoas não estão impedidas na sua ação por restrições externas e internas.¹⁴

Estas componentes são inerentemente contestáveis. Com efeito, há discordância acerca de *quem* não deve ser constrangido (v g., os indivíduos, as entidades coletivas como os povos ou Estados, ou qualquer entidade viva)¹⁵. Por exemplo, a defesa de um âmbito puramente individual da liberdade e a rejeição de um sujeito coletivo baseia-se, nas teorizações de Hayek, Nozick e Berlin, no carácter despótico da liberdade coletiva que limita e transforma os cidadãos livres em escravos. Inversamente, os defensores das liberdades coletivas, tais como Marx e Pettit, contrapõem que a liberdade irrestrita dos indivíduos origina novas formas de servidão, na medida em que se restringem as liberdades aos povos, quer a grupos majoritários, tal como as mulheres, quer minoritários (étnicos, sexuais, religiosos e ideológico-políticos).

Nas diferentes teorias políticas e ideológicas (v g., liberalismo, libertarianismo, conservadorismo, marxismo e republicanismo)¹⁶, existe discordância sobre *que* não deve constranger os



seres humanos, a saber,

14 V. MacCallum, «Negative and Positive Freedom»; Skinner, «A Third Concept and The Paradoxes of Political Liberty»; Laks, «Freedom, Liberality, and Liberty in Plato's Laws», 132.

15 V., por exemplo, Berlin, «Two Concepts of Liberty».

16 V. Chevalier e Guchet, *As Grandes Obras Políticas — De Maquiavel à Actualidade*.



as restrições internas (relativas às dimensões cognitivas e emocionais) ou externas (referentes aos constrangimentos culturais e institucionais, como o mercado, o governo, a democracia, o Estado de direito)¹⁷. Por exemplo, para os defensores da importância das restrições internas da liberdade, de pouco vale proporcionar condições institucionais do seu exercício (v. g., a instituição da igualdade de oportunidades) se se ignorarem as restrições cognitivas e emocionais dos seres humanos. Mais recentemente, o debate sobre a natureza das restrições tem-se alargado às liberdades das mulheres e dos grupos minoritários e a fatores antroponaturais, tais como as alterações climáticas, a inteligência artificial, o Antropoceno, em que o impacto dos humanos no sistema terrestre e atmosférico se tornou uma força da natureza, que escapa ao controlo do próprio ser humano.

Há também dissonância sobre como se manifesta esse não-constrangimento. Na conceção negativa da liberdade, o constrangimento é manifestado pela interferência das outras pessoas individuais ou coletivas na liberdade de escolha do agente. Por



exemplo,

17 V., a título de exemplo, Platão, *A República*; Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; Parekh, «Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill»; Hayek, *The Constitution of Liberty*; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*; Berlin, «Two Concepts of Liberty»; Constant, *Écrits Politiques*; Rawls, *A Theory of Justice e Political Liberalism*; Sharon, «Domination and the Rule of Law».



as desvantagens económicas e sociais são equiparadas a deficiências naturais e restritivas das competências pessoais requeridas no contexto de uma economia de mercado, mas não a deficiências da liberdade. Daí resulta que a transferência de recursos através da coerção do Estado para satisfazer as carências materiais de algumas pessoas seja vista como uma forma ilegítima de interferência.¹⁸

Em contrapartida, para os defensores da liberdade positiva, genericamente entendida como capacidade de autodeterminação, *i. e.*, de ser dono de si mesmo, as formas de subjugação nas relações sociais e políticas acontecem mesmo na ausência de interferência, e apenas as formas arbitrárias da interferência são consideradas violações da liberdade. Por exemplo, para os autores que conceptualizam a liberdade como não-dominação e para quem a liberdade não é simplesmente uma questão de não-interferência, uma escrava pode desfrutar de muita não-interferência da parte do capricho do seu mestre. O que a torna não-livre é o modo como está permanentemente exposta a qualquer tipo de interferência e sempre sujeita ao poder arbitrário do dono. Os mesmos autores admitem,



ainda, que algumas estruturas sociais podem tolerar apenas

18 V., a título de exemplo, Hayek, *The Constitution of Liberty*; *idem*, «The Mirage of Social Justice»; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.



a liberdade de um número limitado de membros de determinado(s) grupo(s).¹⁹

Não menos problemática é a questão de saber se a condição de não ser constrangido é desejável ou deplorável. Quando se entende a liberdade como um valor, ela não apenas compete com outros (valores), tais como o poder, os direitos, a igualdade ou a justiça, mas também em nome destes valores se pode considerar desejável ou lamentável o constrangimento da liberdade. Por exemplo, se alguns autores defendem que a tributação dos rendimentos individuais em nome de um ideal de justiça social é um constrangimento lastimável do livre usufruto da propriedadee, no limite, da própria liberdade²⁰, outros advogam que é essa tributação que possibilita esse usufruto.²¹ De igual modo, independentemente das diferentes concepções de igualdade, a defesa da igualdade política (e mesmo económica) é entendida como um

¹⁹ V. Christman, «Saving Positive Freedom»;



Crocker, *Positive Liberty*; Gould, «Reframing Democracy with Positive Freedom: The Power of Liberty Reconsidered»; Pettit, «The Instability of Freedom as Non-Interference».

²⁰ V., a título de exemplo, Hayek, «The Mirage of Social Justice»; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

²¹ V. Mill, *Utilitarianism*; *idem*, *Principles of Political Economy*; Rawls, *A Theory of Justice*; *idem*, *Political Liberalism*; Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism & Equality*.



constrangimento deplorável da liberdade²², enquanto outros autores sustentam que, sem igualdade política, a liberdade é impossível.²³

Não devemos excluir que, quer seja entendida como valor ético, político, cultural ou social, a possibilidade ou impossibilidade de a medir tem sido objeto de grande controvérsia.²⁴

1.1.1. A liberdade como responsabilidade e como ócio

Na Antiguidade Clássica greco-romana, a reflexão filosófica sobre a liberdade está indelevelmente marcada pelas conceptualizações de Platão e Aristóteles, no século IV a. C., e pela dos estoicos, como Cícero, Crisipo, Marco Aurélio e Séneca, entre os séculos III a. C. e II d. C.

Platão, Aristóteles e os estoicos seguem a conceção antiga que opõe a liberdade à escravidão — o homem livre (*eleutheros*), «dono de si próprio», nascido cidadão livre, opõe-se ao homem escravo (*doulos*), propriedade

22 V. Hayek, «The Mirage of Social Justice»;



Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

23 V. Rawls, *A Theory of Justice*; *idem*, *Political Liberalism*; Walzer, *Spheres of Justice*.

24 Sugden, «The Metric of Opportunity»; *idem*, «Opportunity as a Space for Individuality: Its Value, and the Impossibility of Measuring It».



do seu mestre (*despotēs*).²⁵ Embora a justificação da escravidão seja mais explícita em Aristóteles do que em Platão — n' *A República*, está apenas pressuposta²⁶

—, este associava a liberdade ao autocontrolo ou auto- domínio da parte racional sobre a (parte) irracional da alma. Sendo a alma constituída por três partes (a racional, que pensa, a colérica, que auxilia a razão a impor as suas deliberações, e a concupiscente, à qual as deliberações da razão são impostas), a pureza da parte racional, *i. e.*, a não mistura com a irracional, é condição *sine qua non* para se ser livre.²⁷

É certo que Aristóteles não dissocia a dimensão emocional da racional na sua conceção de racionalidade prática ou *phronēsis*. Esta é virtude intelectual, pertencente à parte racional da alma, e consiste no hábito de encontrar o ponto intermediário «que existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito»²⁸. É essa virtude que nos faz «adotar o meio correto para o fim» ou «torna as coisas que promovem o objetivo [corretas]»²⁹, prescrevendo o que devemos ou não fazer, isto é, determinando que meios são permitidos ou proibi-



dos para atingir os nossos fins. Todavia, a deliberação

25 Cf. Laks, «Freedom, Liberality, and Liberty in Plato's Laws», 131.

26 Para mais desenvolvimentos sobre este assunto, v. Vlastos, «Slavery in Plato's Thought».

27 Cf. Platão, *A República*, 441a.

28 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1107a3–4.

29 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1145a7, 1144a6.



do ser humano sob a *phronēsis* (ou razão prática) exija conformidade da sensibilidade humana com as prescrições da razão. Na descrição aristotélica da ação humana, o desejo escolhe os fins humanos, e a razão, os meios de os obter. Que acontece, porém, se o desejo escolhe um fim que não participa da parte racional da alma? A deliberação da razão escolheria um meio que não estaria de acordo com a razão reta. Por isso, a dimensão afetiva não impede que para Aristóteles, tal como para Platão, apenas a deliberação alicerçada na razão seja livre.

Embora para o autor d'*A República* a liberdade se aplique tanto à liberdade do Estado, por analogia com a liberdade estatutária dos indivíduos, quanto aos indivíduos no interior do Estado, as deliberações racionais humanas livres devem resultar do respeito pelas normas (ou restrições) internas autoimpostas. Longe de transformar um ser humano num escravo que, como Aristóteles exprimirá com clareza, é incapaz, por natureza, de seguir de forma autónoma as prescrições da razão e, portanto, deve obedecer ao comando externo (ou exterior) do senhor³⁰, a obediência autoimposta da parte irracional à racional faz do ser humano alguém capaz de prestar contas, *i. e.*, de responder pelas suas decisões genuinamente



livres. Não é por acaso que, por incluir o direito de cada um

³⁰ Cf. Aristóteles, *Política*, 1254b 22–23.



a viver como muito bem lhe apraz, sem obedecer a nenhuma classe de deveres, Platão critica a concepção democrática da liberdade. Na realidade, tendo licença para fazer o que se quiser e para dar à sua vida a organização que mais lhes apraz, a liberdade democrática estava dissociada da necessidade de impor normas interiores, sendo resultado de restrições externas políticas (v. g., o princípio da isonomia ou da igualdade perante a lei) que eximiam os democratas da responsabilidade de prestar contas pelos seus atos.³¹

Conquanto valorize a liberdade como responsabilidade, autocontrolo e autodomínio, Aristóteles sublinha a liberdade como ócio (*scholē*) — alguém usufrui do ócio quando não está constrangido pela necessidade, grosseiramente entendida como compulsão, num qualquer domínio da sua vida. Sendo um prazer elevado «à altura dos homens livres»³², o ócio envolvia o cultivo do espírito, a atividade política, moral e intelectual e a libertação do esforço físico, do cálculo monetário racional para satisfazer as necessidades básicas e da posse de propriedade: «há que dispor de muitos recursos indispensáveis para que seja possível uma vida de



repouso»³³. A propriedade consistia

31 Cf. Platão, *A República*, 557b.

32 Cf. Aristóteles, *Política*, 1338a 23. V., ainda, 1337b 34, 1333a30–35, 1334a 11–40.

33 Cf. Aristóteles, *Política*, 1334a 19 e 1318b 14.



em instrumentos de produção e de ação inanimados e animados (os escravos). Estes últimos eram a propriedade mais útil, porque libertavam os senhores do esforço físico (ou do trabalho), permitindo-lhes usufruir do tempo livre para, por exemplo, deliberar racionalmente sobre os assuntos da *polis*.

Quando nos estamos a referir aos escravos, designamos as pessoas cuja escravatura assumia a forma de propriedade pessoal — «os mais privados de direitos entre todos os tipos de escravos e os mais marginalizados em todos os sentidos»³⁴ — e não as pessoas cuja escravatura advinha das dívidas. Na Grécia, esse tipo incluía os cidadãos gregos, libertados dessa fonte de escravidão por Sólon no século VI a. C. Após terem sido libertados, reivindicavam os seus direitos como cidadãos livres, mas não se opunham à existência dos escravos comprados através do dinheiro. Com raras exceções (a participação na vida política), estes executavam no mundo grego todas as atividades, lucrativas ou não-lucrativas, públicas ou privadas. Por exemplo, as tarefas dos escravos domésticos (*douloi-oikeioi*) — cada família possuía uma média de três a quatro



escravos — incluíam a manufatura têxtil, a satisfação sexual do proprietário e dono da casa, e a atividade mercantil; as dos escravos públicos (*dêmosioi*),

³⁴ Cf. Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, 126.



mais independentes do que os domésticos, incluíam o sacerdócio e a assistência aos magistrados.³⁵

Tal não significa que os senhores também não estivessem envolvidos nas inúmeras atividades econômicas. Todavia, o direito de propriedade pessoal era acompanhado: *a*) pelo direito positivo de punir e infligir violência física e psíquica — não é por acaso que, quando o conceito (de trabalho) é introduzido na Antiguidade Clássica romana, é denominado *tripalium* (tortura) —; *b*) pela imunidade à punição (na sua condição de ser livre, os proprietários não eram castigados pelo incumprimento dos resultados através de castigos corporais); *c*) pela inibição dos escravos em deliberar acerca dos assuntos da *polis*: «nenhum escravo tinha um cargo público ou assento nos órgãos deliberativos ou judiciais»³⁶. Mesmo após serem libertados, estavam impedidos de participar nas deliberações políticas e judiciais. Apenas os proprietários podiam ser cidadãos livres e ativos, detentores da liberdade para tomar decisões em nome de todos.

Para Aristóteles, a cidade não era, todavia, apenas



habitada pelos senhores e escravos. A maioria da população era constituída por cidadãos livres pobres que

³⁵ Cf. Shipley, Vanderspoel, Mattingly e Foxhall (eds.), *The Cambridge Dictionary of Classical Civilization*, 827.

³⁶ Cf. Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, 105. Veja-se ainda 129–130.



viviam numa situação crítica de subsistência marginal — o que atualmente denominamos de trabalhadores (*banasoi*), pois, como esclarece Finley, «não havia uma palavra na língua grega para expressar a noção geral de trabalho, tampouco o conceito de trabalho “como uma função social geral”»³⁷. A declaração de Finley pode ser confirmada no *The Cambridge Dictionary of Classical Civilization*³⁸, que reduz a referência ao trabalho aos *workshops* que permitem avaliar a escala e organização da produção através de critérios como a natureza do equipamento e o uso do espaço em relação a outras atividades.

Coagidos a trabalhar para satisfazer as suas necessidades biológicas (v. g., comer, dormir), através da atividade física e «[d]a mente presa e degradada»³⁹ na obtenção do ganho monetário para obter os meios necessários para satisfazer aquelas necessidades, os *banasoi* não usufruíam da liberdade como ócio —

«os que trabalham não podem usufruir [do ócio]»⁴⁰. Eram cidadãos passivos, *i. e.*, impossibilitados de desfrutar da liberdade de participação política; as mulheres e os metecos ou estrangeiros, dedicados à atividade



37 Cf. Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, 114. Veja-se ainda 112–114.

38 Cf. Shipley, Vandervoort, Mattingly e Foxhall (eds.), *The Cambridge Dictionary of Classical Civilization*, 953.

39 Cf. Aristóteles, *Política*, 1337b 12.

40 Cf. Aristóteles, *Política*, 1338a 1–2.



comercial (incompatível com o ócio) (*ascholia*), não eram cidadãos.

Usufruir da liberdade como ócio e como responsabilidade era, por isso, condição necessária para se possuir liberdade política, que, na Antiguidade Clássica greco-romana, se traduzia em participar nas instituições políticas (v. g., a Assembleia em Atenas, o Senado em Roma).

1.1.2. A importância da classe média

Aristóteles tem, todavia, consciência de que tanto a riqueza desmesurada quanto a indigência material podiam excluir a liberdade da cidade. Por isso, invoca vários argumentos, inter-relacionados, para ressaltar a importância da classe média, definida em função da propriedade e da doutrina do justo meio. Se o justo meio é o que há de melhor, torna-se evidente que em relação à posse dos bens «a riqueza mediana é a melhor de todas porque é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão».⁴¹ Por exemplo, admitindo que, por um lado, «há um meio e também excesso e deficiência em obter e dar dinheiro»⁴²: excesso é a ganância, a deficiência



é apática e o ponto intermediário é a

41 Cf. Aristóteles, *Política*, 1295b 4.

42 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1225b 8–9.



ambição; e que, por outro lado, o dinheiro é o meio para se obter bens para satisfazer as necessidades dos cidadãos, alguns seres humanos, guiados pela ganância, em vez de considerarem o dinheiro um meio para a troca de bens para satisfazer as necessidades biossociais (alimentação, vestuário), visavam a sua acumulação ilimitada.⁴³ Esta acumulação, que Aristóteles denomina forma comercial de crematística, distinta da doméstica, é censurável, pois, entre outras razões, é adquirida a expensas de outros. No caso da usura, ou da prática de cobrar juros, estes resultam do dinheiro e permitem a multiplicação da sua quantidade.⁴⁴

Mas, não sendo propriedade de ninguém, não estando, como os escravos, completamente concentrada na satisfação das necessidades básicas e não fazendo da acumulação do dinheiro o fim da sua vida, a classe média não apenas possui propriedade suficiente para, através da posse de alguns escravos, libertar a sua racionalidade da satisfação dessas necessidades e dedicar-se, então, aos assuntos da cidade, mas também para se distinguir dos muito ricos, muitas vezes ambiciosos desmedidos e grandes malfeitores que não sabem nem querem



obedecer. Querem apenas mandar. Porém, quando mandam, fazem-no como

43 V. Aristóteles, *Política*, 1256a, 4-18, 1257b 19-40, 1258 a, 5-18, 1258b, 5-18.

44 Cf. Aristóteles, *Política*, 1258b 5, 1258b.



déspotas, como se todos os cidadãos fossem escravos — «a autoridade exercida sobre homens livres difere [...] da exercida sobre os escravos»⁴⁵. Por sua vez, os muito pobres, frequentemente criminosos e pequenos delinquentes, apenas obedecem e não sabem comandar. Numa cidade sem cidadãos da classe média que tanto sabem obedecer como mandar, há apenas senhores que mandam e servos que obedecem, e não seres humanos livres.

Se, para salvaguardar a verdadeira liberdade na cidade, os titulares dos cargos políticos devem possuir uma riqueza mediana e suficiente, a liberdade como responsabilidade e como ócio, indissolavelmente associada à liberdade política, estava, assim, ligada à posse da propriedade, tanto no pensamento de Aristóteles quanto no de Platão. O facto de Platão desqualificar os proprietários para governarem a *polis*, porque, em vez de legislarem para salvaguardar o bem-estar de todos, legislavam para o seu bem-estar privado⁴⁶, não significa que os governantes dispensassem os benefícios resultantes da propriedade, a saber, a satisfação das suas necessidades básicas. Na verdade, se para Platão a posse direta dessa propriedade no



exercício

⁴⁵ Cf. Aristóteles, *Política*, 1325a 26–28. Veja-se ainda 1295b 15–17, 1295b 19–21; 1295b 24.

⁴⁶ Cf. Platão, *A República*, 416d, 417b, 427b. Veja-se ainda 416d, 417a.



da governação da cidade estava associada à captura do interesse público pelo privado, sem os negócios das massas ignaras e o trabalho dos escravos, os governantes, com ou sem propriedade, não teriam liberdade como ócio para exercer a sua liberdade política.

***1.2. Livres no trono e nas catacumbas:
um ser humano livre é um ser humano morto?***

O usufruto da propriedade para se ser livre é questionado pelos estoicos, cuja reflexão sobre a liberdade, desde os finais do império de Alexandre até ao século II d. C.⁴⁷, é efetuada ao longo de diferentes períodos: estoicismo antigo (Zenão, Cleantes e Crisipo), estoicismo médio (Panécio e Posidónio) e estoicismo tardio (Séneca, Epicteto, Marco Aurélio). Os estoicos propiciaram os princípios ético-políticos da época imperial romana e, como alternativa à ética cristã, influenciaram os pensamentos de Montaigne, Descartes, Leibniz, Diderot e Rousseau nos séculos XVI, XVII e XVIII.



A sua reflexão sobre a liberdade desenvolve-se no quadro da lei natural, referente a princípios objetivos

47 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Bobzien, «Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics»; Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*; *idem*, *Later Stoicism, 155 bc to ad 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*.



de conduta justa, imanente à natureza humana e das coisas. Essa lei é um princípio normativo prioritário, superior a qualquer tipo de sistema jurídico particular (ou leis civis particulares).⁴⁸ É também independente da vontade de um indivíduo, do povo ou da cultura. À luz desta lei, todos os homens são iguais, fazem parte da mesma entidade e, independentemente do sexo, posição social ou educação, todos têm igual potencial para serem sábios, livres e virtuosos.

Esse potencial universal é uma condição necessária, mas não suficiente, para se ser livre. A pessoa verdadeiramente livre, como por exemplo o sábio, vive de acordo (*homologoumenōs*) com a natureza, ou de acordo com as experiências do que acontece de acordo com a natureza. Se, como diz Séneca, «todos os estoicos estão de acordo, é à natureza que dou a minha concordância [*assensio*]»⁴⁹, Marco Aurélio declara: «Tudo, com efeito, sucede em conformidade com a natureza do Todo[.]»⁵⁰

Viver de acordo com a natureza requer ser-se guiado pela razão⁵¹ — «é ela que a razão observa e



48 Cf. Boeri, «Lo justo lo es por naturaleza, no por convención. Los argumentos estoicos en contra de la esclavitud y la doctrina de la *Oikeíōsis*», 26.

49 Cf. Séneca, *Da Vida Feliz*, 46.

50 Cf. Marco Aurélio, *Pensamentos*, VIII, 5, 56.

51 Cf. Nelson, *Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology*, 75.



consulta»⁵², e ter a razão como guia implica não se envolver em nenhuma atividade proibida pela lei universal, não se ser perturbado pelas paixões irracionais, não desprezar os deveres morais, e sobretudo não temer nem se revoltar contra a inevitabilidade dos acontecimentos: «a razão que vive de acordo com a natureza⁵³ [...] tudo fará de acordo com a sua própria autoridade e nada de imprevisto surgirá⁵⁴». Por exemplo, se a morte é uma inevitabilidade natural, a deliberação através da razão (natural) faz com que as pessoas não a temam.

A possibilidade de que nada de imprevisto surja implica, porém, desejar nada que o torne dependente de outrem. A pessoa livre, *i. e.*, que vive de acordo com a natureza — liberdade é aqui entendida da forma tradicional como *eleutheria*, contrastada privilegiadamente com a escravatura (*douleia*)⁵⁵ —, é autossuficiente, desejando apenas os objetos ou os bens que dependem do seu controlo, a saber, a virtude. Este é o único bem que por estar em nós depende inteiramente do agente aceitando de forma consciente a legalidade (teleológica) da natureza, conhecida pela razão.



-
- 52 Cf. Séneca, *Da Vida Feliz*, 50.
53 Cf. Séneca, *Da Vida Feliz*, 63.
54 Cf. Séneca, *Da Vida Feliz*, 56.
55 Forman, «Free Will and the Freedom of the Sage in Leibniz and the Stoics», 205.



Nesta concepção de liberdade como autossuficiência (*autotelēs, autarkēs*), por um lado, a dependência da sorte é considerada a pior das escravaturas: «começa a ter-se necessidade da sorte, daí resulta uma vida inquieta [...] temerosa dos acasos, suspensa das circunstâncias». ⁵⁶ Por outro lado, a escravatura e a liberdade referem-se a uma condição *moral e natural*, mas não jurídico-política.

De um modo original, o estoicismo não estabelecia, como na teoria aristotélica, uma diferença entre *homens livres e escravos por natureza*: se o escravo era visto como um ser humano privado de uma liberdade convencional, irracional e antinatural, tão livre era o escravo como o senhor e, inversamente, tão acorrentado estava o escravo como o senhor. Por exemplo, como um ser humano dotado de razão, o escravo podia ser um homem livre que não desejasse o impossível (v. g., deixar de haver insolentes no mundo), mas somente o que apenas depende de si. Em contrapartida, o senhor podia ser um escravo cujo objeto de desejo não depende dele, mas de outrem (v. g., a vida, a saúde, o prazer, a beleza e os seus opostos, morte, doença, desprazer, fealdade). Por



exemplo, se desejar a honra como uma coisa boa, estará dependente da estima dos outros, e os seus desejos serão satisfeitos apenas pelo acaso (ou pelos outros seres

⁵⁶ Cf. Séneca, *Da Vida Feliz*, 58. Ver ainda 48.



humanos). *Não são as relações de dependência que levam alguém a escolher a honra*, mas é o desejo de honra que torna alguém dependente, *i. e.*, escravo da sorte e dos outros. Pode até acontecer que, na relação entre senhor e escravo, este seja o ser humano verdadeira- mente livre. Enquanto este não deseja o que não con- trola, não tem medo da morte, o senhor deseja o que não pode controlar, a saber, a liberdade de um ser humano racional, e, contra a natureza, maltrata-o, tortura-o e mata-o.

Porém, no contexto da liberdade como autossufi- ciência que equaciona ser livre a viver de acordo com a natureza, a igualdade moral entre seres humanos priva o escravo do direito de revolta contra a sua condição. Essa seria tão irracional e insensata como a conven- ção, pois, como esta não dependia dos escravos, mas de quem tinha legislado contra a natureza, a rebelião implicaria desejar o que depende de circunstâncias fora do seu controle. A liberdade como autossuficiên- cia confronta destarte o escravo com dois cursos de ação (não disjuntivos):

- a) obedecer ao seu proprietário, continuar vivo e resignar-se a obedecer a leis antinaturais, con- vencionais e irracionais que reduziam os seres



humanos a bois, cavalos, burros e mulas, destituídos de qualquer personalidade jurídica, *pro nullo*, um «nada», sem direitos cívicos (v. g.,



à herança, casamento, parentalidade, propriedade⁵⁷, cidadania e liberdade), ou

- b) desobedecer e ser sovado, sem medo, até à morte — os escravos aceitavam sem temor a consequência da desobediência à vontade do senhor, a saber, a inevitabilidade (natural) da morte.

Consequentemente, viver de acordo com a natureza, *i. e.*, ser livre, implica resignar-se à irrevogabilidade da irracionalidade antinatural da escravatura, da tortura e da morte, ou seja, à condição de um animal ou instrumento.

É certo que, conquanto não seja consensual que rejeitassem a propriedade privada, os estoicos defendiam um modo de comunismo primitivo ou conceção coletiva da propriedade.⁵⁸ Por isso, embora existisse um fosso entre a ordem jurídica e moral, no estoicismo a condição de escravo não transformava um ser humano numa coisa ou num animal irracional. A posse da virtude, longe de o excluir, tornava-o um membro da comunidade de seres livres e iguais.

Mas negligenciar as condições concretas de exis-



tência através de uma concepção comunal da propriedade e da lei natural puramente ética implica

57 Cf. Wehus, «Freedom, Slavery, and Self in Epictetus», 231.

58 Cf. Mitsis, «The Stoics on Property and Politics».



a inexistência de um quadro jurídico-político dissuasor da condição de escravo (mesmo interiormente livre), sujeito a maus-tratos físicos e psíquicos. Implica também a necessidade de libertação jurídica e política dos escravos não como um ato voluntário individual, mas alargado à institucionalização de um regime político de exclusão da escravatura, *i. e.*, de eliminação de leis convencionais, irracionais e antinaturais.

Acresce que, como aquelas leis não dependem do senhor livre, nem do escravo, mas sim de quem legisla contra a natureza, ou seja, dos déspotas, a liberdade estoica como autossuficiência expõe tanto a impotência política dos escravos e dos senhores quanto os limites da concepção puramente ética da liberdade. Esta permite que a legislação jurídico-

-política seja estabelecida por quem deseja objetos dependentes do acaso e da sorte, *i. e.*, pelo império da irracionalidade da legislação jurídico-política, tornando visível não a liberdade, mas a força de quem, desejando contra a natureza, *i. e.*, escravizando os outros, consegue institucionalizar o seu desejo através das leis.

É certo que, apesar de viver contra a natureza,



o escravocrata não deixa de ser responsabilizado, pois nem todas as ações são determinadas por forças externas: há causas fortuitas, naturais e voluntárias. Porém, imputar a responsabilidade ao escravo ético



parece ser uma contradição nos termos ou mesmo um paradoxo.⁵⁹ Com efeito, ao explorar as ocorrências aleatórias que não dependem dele, o escravo ético é destituído da capacidade de responder pelos seus atos, tanto mais que até ao século II d. C.⁶⁰, quando a concepção da liberdade passou a estar associada à ideia de que poderíamos escolher a alternativa contrária ao curso seguido, o estoicismo não possuía um critério capaz de mostrar a responsabilidade de quem vive contra a natureza.

Em suma, a concepção da liberdade no estoicismo mostra que a liberdade ética é uma condição necessária, mas não suficiente para se ser livre, quer na modalidade da igual liberdade natural segundo uma lei natural, quer nas modalidades aristocráticas da liberdade como responsabilidade e como ócio. Tal como mostrarão os modernos, a igualdade moral tem de ser acompanhada da coerção jurídica e política. De outro modo, dificilmente conseguiremos evitar a igual liberdade ética sob o manto da inquietante legislação jurídico-política escravocrata.



59 Cf. Ryan, «Freedom», 164; Lensky, «Ambrose Thinks with Slavery», 47–52.

60 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Bobzien, «The Inadvertent and Late Birth of the Free-Will Problem», 135.



1.3. Liberdade depravada vs. liberdade virtuosa

A fé no sobrenatural (*fides supernaturalis*), a suposição de que a liberdade humana deriva da liberdade divina e a ênfase na vontade livre como uma faculdade de escolha de diferentes cursos de ação são entendidas como elementos inovadores da filosofia cristã, em geral, e das filosofias de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, em particular.⁶¹ Na verdade, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino são, nos séculos V e XIII d. C., respetivamente, os mais insignes herdeiros na tradição da filosofia cristã das concepções da liberdade clássica platónica e aristotélica. Santo Agostinho foi, através dos neoplatónicos, influenciado pela concepção platónica da liberdade, entendida como uma ideia da razão. São Tomás de Aquino foi influenciado por Aristóteles, que se apropriou do conceito de liberdade através da vontade e não exclusivamente da razão — a liberdade é uma decisão ativa (*proairesis*). No entanto, como uma faculdade ou um poder independente apetitivo da liberdade humana na tomada de decisão, em função da qual podemos decidir entre diferentes cursos de ação e seguir um



curso contrário ao escolhido, a vontade tem de obedecer à apreensão da realidade pela razão. Por isso,

⁶¹ Cf. Bolberitz, «Liberty of Decision in the Philosophy of St. Thomas Aquinas», 29.



a decisão livre continua a ser privilegiadamente racional e virtuosa. Como o ser humano livre é um ser virtuoso que delibera de acordo com a sua razão (reta), Santo Agostinho e São Tomás de Aquino continuam a entender a liberdade como a capacidade pessoal de dominar os impulsos ou pulsões irracionais da alma.⁶² Longe da confiança que Platão e Aristóteles nutriam na deliberação do conhecimento racional, incapaz de escolher o mal, a conceptualização da liberdade em Santo Agostinho e em São Tomás de Aquino relativiza o papel do saber na direção da liberdade humana. A falta de controlo (ou de domínio) dos elementos irracionais não resulta apenas da ausência do domínio racional. Pelo contrário, mercê do conceito de *liberum arbitrium* que, *grosso modo*, consiste na capacidade de escolher os diferentes cursos de ação, para realizar um fim estabelecido pela vontade, através de um juízo racional — um dos conceitos mais intrincados, difíceis e provavelmente um dos mais debatidos na filosofia política, jurídica, ética, metafísica⁶³ —, a falta de controlo resulta do mau uso racional e intencional da liberdade da vontade.



62 Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*; São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*.

63 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Dilman, *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*.



Na realidade, à luz da teoria cristã do pecado (original), em que Adão e Eva desobedeceram aos decretos emanados da vontade de Deus, essa desobediência era uma escolha livre e racional. Perante a alternativa de viver de acordo com os decretos divinos e a de seguir os seus apetites (ou paixões descontroladas), Adão e Eva poderiam ter escolhido a primeira. Ao decidirem de forma racional e voluntária seguir a alternativa oposta, evidenciaram que a liberdade alicerçada apenas na razão pode ser perversa, se não mesmo depravada. Daí que a *vontade verdadeiramente livre* implique que os seres humanos reconheçam a fraqueza e degradação da razão nas suas escolhas livres e aceitem viver de acordo com os decretos ou padrões divinos. Esse reconhecimento é tanto mais necessário quanto a redenção do pecado original que integraria para sempre a natureza humana (toda a humanidade nasce com esse pecado resultante «do mau uso do livre-arbítrio»⁶⁴) e justificaria o merecimento de um castigo perpétuo depende da obediência humilde aos decretos divinos reguladores da Cidade de Deus. Por outras palavras, tementes deste castigo divino, os crentes deveriam não só submeter a razão à fé na vontade do único ser



verdadeiramente livre, mas também, para

⁶⁴ Cf. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, II, XIII, Cap. XIV, 11187. Veja-se ainda II, XII, Cap. VIII, 1097; II, XIII, Cap. II, XIV, Cap. XII, 1275.



serem verdadeiramente livres, deveriam ser dirigidos pela liberdade divina que transforma o «mero» livre-

-arbítrio (*liberum arbitrium*), passível de escolher sob a influência das paixões, em liberdade genuína (*liberum arbitrium voluntatis*).

A diferença entre o mero livre-arbítrio e a liberdade genuína reforça a ideia de que uma coisa é a obediência à liberdade divina, outra completamente diferente é concluir-se que tudo está determinado pelo arbítrio dessa vontade: «As vontades humanas são efetivamente as causas das ações humanas e [...] aquele que previu todas as causas não pôde ignorar, entre as causas, as nossas próprias vontades[.]»⁶⁵ Por sua vez, São Tomás de Aquino defende uma perspectiva tanto intelectualista indeterminista — «o indeterminismo requer sempre a ausência de fatores causais pré-determinados, permitindo diferentes ações do mesmo agente em diferentes circunstâncias»⁶⁶ — quanto voluntarista-

-determinista. Embora as escolhas livres dos seres humanos sejam dirigidas pelo intelecto, a vontade é a verdadeira causa da ação, e o poder apetitivo (da vontade) e a liberdade são uma e a mesma coisa. Por



isso, apesar da obediência devida aos decretos divinos,

⁶⁵ Cf. Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, I, IV, Cap. IX, 489.

⁶⁶ Cf. Bobzien, «The Inadvertent and Late Birth of the Free-Will Problem», 134; Bolberitz, «Liberty of Decision in the Philosophy of St. Thomas Aquinas», 29.



o homem livre é causa de si próprio, de um modo relativo e não, como a liberdade divina, de um modo absoluto; nem a liberdade humana é completamente determinada pela vontade divina, nem a lei natural criada por Deus exclui a autonomia da vontade livre. Ser livre tanto é ser dono dos seus atos através do seu livre-arbítrio («a criatura racional possui o domínio do seu ato através do livre-arbítrio»⁶⁷) como a liberdade pode ser entendida como autodeterminação. A fé no sobrenatural (*fides supernaturalis*), a suposição de que a liberdade humana deriva da liberdade divina e a ênfase na vontade livre como uma faculdade de escolha de diferentes cursos de ação são compatíveis com a experiência da liberdade humana.

1.3.1. Senhor do corpo, da planta dos pés ao cimo da cabeça

O castigo pela desobediência aos decretos emanados da vontade de Deus inclui não apenas o castigo eterno, mas também a servidão humana. De facto,
«a condição de servidão [...] foi justamente



imposta ao pecador [...]. Foi [...] a culpa e não a natureza a merecer este nome [...] [e se] o homem se submete ao

⁶⁷ Cf. São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 22, a 2–5. Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. González, «Ser personal y libertad», 76–77.



homem pelo vínculo da sua condição, isto não acontece sem um desígnio de Deus»⁶⁸. Por isso, tal como no estoicismo, os seres humanos deviam ter a paciência, coragem e humildade de aceitar o infortúnio da servidão: «a humildade aproveita tanto mais aos que servem quanto mais assoberba aos que dominam»⁶⁹. Por sua vez, São Tomás de Aquino corrobora o critério aristotélico da distinção entre senhores e escravos em função da racionalidade. O senhor é um homem com sabedoria preeminente, alcançável com esforço pessoal e uma certa disposição natural e, por isso, é justo que governe o servo, destituído dessa sabedoria.⁷⁰

Portanto, apesar da diferença entre a escravatura grega e a servidão feudal e de haver em ambos os regimes uma diversidade de condições sociais, «os *servi* permaneciam, de direito, a coisa de um senhor [detentor da terra sobre a qual viviam], que dispunha soberanamente do seu corpo, do seu trabalho e dos seus bens»⁷¹. «A marca própria [da escravidão] era [...] depender tão estritamente de outro ser humano que,



68 Cf. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, III, XIX, Cap. XV, 1923–1924.

69 Cf. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, III, XIX, Cap. XV, 1924. Veja-se ainda III, XIX, Cap. XVII, 1929.

70 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Zagal, «Aquinas on Slavery: An Aristotelian Puzzle».

71 Cf. Bloch, *A Sociedade Feudal*, 302.



fosse para onde fosse, esse laço o seguia e se imprimia à sua descendência[.]» O servo estava proibido de participar no exército real, nas assembleias judiciais, de apresentar diretamente perante estas as suas queixas⁷² e, em caso de crime, só tinha como juiz o seu «senhor do corpo [...] da planta dos pés ao cimo da cabeça». Além disso, a servidão era uma parte integral do mundo cristão e um modelo de todas as relações hierárquicas. Por um lado, os cristãos são para São Paulo escravos de Deus, o cristianismo exorta os cristãos a deixarem de ser escravos do pecado e passarem a sê-lo da retidão, e a encarnação de Cristo representa uma espécie de autossujeição divina à escravatura⁷³; por outro lado, na Idade Média, e ao contrário da época greco-romana, os escravos não eram apenas considerados como propriedade, mas, numa extensão muito limitada, também eram vistos como pessoas. Na realidade, todos os homens são iguais e foram redimidos pelo sangue de Cristo. Servo e senhor são essencialmente homens — razão pela qual, apesar de Santo Agostinho, tal como outros filósofos cristãos, pensar que a divisão da propriedade não é natural, aqueles que detêm



propriedades injustamente não devem ser privados delas e o sistema injusto de direito de propriedade não deve ser substituído por um sistema justo.

⁷² Cf. Bloch, *A Sociedade Feudal*, 302 e 312.

⁷³ Cf. Lensky, «Ambrose Thinks with Slavery», 46.



De facto, uma das funções das leis de propriedade é proteger a posse injusta para minimizar o prejuízo daqueles que a usem mal. Sem essa proteção (injusta) o prejuízo seria maior. Provavelmente, Santo Agostinho tinha em mente que, como o mau uso da propriedade legal resultava do forte apego aos bens materiais, se as leis exigissem que os proprietários desistissem das propriedades quando as usassem mal, eles não teriam escrúpulos em roubar ou reter de maneira ilegal as coisas que desejavam, nomeadamente, os escravos. Neste caso, estes seriam alvo de tratamentos ainda mais cruéis e degradantes (v. g., seriam degolados) do que os infligidos sob o manto das leis injustas.

Liberdade como não-interferência

Neste capítulo, mostramos a origem da ascensão e triunfo da substantivação da liberdade como não-interferência, salientando o papel desempenhado pela proibição (pelo menos nalguns países) da possibilidade de externalizar (ou alienar) o esforço da aquisição e conservação da propriedade em outrem. Como evidenciámos no primeiro capítulo, a liberdade como ócio estava dependente daquela alienação: o ser humano livre tinha escravos que o libertavam do esforço da aquisição da propriedade, e os trabalhadores, concentrados na aquisição dos meios para a sobrevivência, não usufruíam daquela liberdade.

Sublinhamos também, por um lado, o papel da acumulação ilimitada da propriedade financeira no triunfo, ascensão e mesmo paroxismo da liberdade como não-interferência, em que esta não só se reduz à liberdade de adquirir propriedade financeira,



mas também requer a violência jurídico-política do Estado para proteger essa apropriação e, no limite, apela



à instituição da ditadura política. Por outro lado, desta-camos que a reflexão sobre a liberdade sob a proibição da externalização do esforço para a autopreservação faz entrar «em cena» a importância do trabalho para a aquisição da propriedade.

Neste contexto, providenciamos duas perspectivas críticas da relação entre liberdade como não-interferência, acumulação ilimitada da propriedade e trabalho. A de Rousseau realça o impacto da acumulação ilimitada de propriedade financeira na corrosão da liberdade política, e a de Marx refuta a troca da propriedade privada financeira (o dinheiro) pelo trabalho. Em ambos os casos, a acumulação ilimitada e esta troca conduzem à escravatura.

Concluimos o capítulo, mostrando como o paroxismo da liberdade como não-interferência e a refutação da troca do dinheiro pelo trabalho não evita a ditadura política.

2.1. Autopropriedade sobre si, trabalho e dinheiro

Na Idade Moderna, a reflexão sobre a liberdade



estava privilegiadamente associada à ideia da (igual) liberdade sob o domínio de uma *lei natural ou convencional, entendida como lei moral*, incompatível com leis convencionais (ou positivas) que autorizassem a diferença entre seres livres e escravos. Por exemplo, no



século XVII, Locke defendeu que a vida humana sob o domínio daquela lei implicava «não estar submetido, na terra, à vontade ou à autoridade legislativa de outros homens»⁷⁴ e que os seres humanos usufruíssem da «liberdade perfeita de ordenarem as suas ações e de disporem como entenderem [...] das suas propriedades, [...] sem necessitarem da permissão ou dependem de qualquer outro homem»⁷⁵.

Quando se refere ao poder de dispor das suas propriedades, Locke inclui a ideia de autopropriedade do ser humano: cada homem é *proprietário* da sua própria *pessoa*, sobre a qual mais ninguém detém direito algum.⁷⁶ Tomando em consideração que na Antiguidade Clássica e na época medieval a condição de escravo implicava que o senhor fosse dono do corpo do escravo «dos pés até ao cimo da cabeça», não devemos minimizar nem a importância ético-política desse conceito de Locke, nem confundir a substância da propriedade sobre si próprio com a propriedade sobre uma coisa. Por outras palavras, conquanto o direito de propriedade sobre a pessoa não elimine o facto de que todos os seres humanos tenham direito às coisas



74 Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo*, IV § 22, 37.

75 Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo*, II § 4, 35, sublinhado no original.

76 Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo* § 27, 56, sublinhado no original.



necessárias para a sua preservação, a substância da propriedade sobre si é a *liberdade individual*, *i. e.*, a ideia de que ninguém vive, nem deve viver, sob a coação ou tutela de outrem. Cada ser humano é livre de deci-dir sobre os assuntos referentes às diferentes esferas da sua vida (*v. g.*, casamento, opinião, *etc.*), não deve sofrer castigo físico algum resultante das suas escolhas livres e está proibido de transformar os outros em propriedade pessoal.⁷⁷

Destacamos que satisfazer as necessidades humanas (básicas) sob um regime de liberdade universal e de propriedade sobre a sua pessoa condensa numa entidade singular um complexo de *funções* e finalidades repartidas pelos diferentes intervenientes na Antiguidade Clássica (greco-romana) e na Idade Média. Com efeito, Aristóteles distingue o ser livre da propriedade e do trabalho executado pelos escravos, necessário para conservar e incrementar essa propriedade — a forma mais benigna de escravatura, por dívida, «era um recurso deliberado por parte do credor para obter mais mão-de-obra servil, e não um instrumento de enriquecimento por meio de juros [...]. O que se queria dos escravos por dívidas era



trabalho»⁷⁸.

⁷⁷ Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo*, IV § 22, 51; e Hampsher-

-Monk, *A History of Modern Political Thought:*

Major Political Thinkers from Hobbes to Marx, 88.

⁷⁸ Cf. Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, 169 e 175.



Em contrapartida, a externalização do esforço (ou trabalho) nos escravos que providenciava os bens para a preservação do senhor é internalizada (ou corporizada) numa única entidade. Na preservação do ser humano *proprietário-trabalhador livre*, coincidem o ser proprietário da sua pessoa, ser proprietário do trabalho — «o trabalho do seu corpo e o labor das suas mãos são seus»⁷⁹ — e o direito de propriedade sobre os bens resultantes do seu labor: este «exclui o direito comum de todos os outros homens [...] sobre aquilo em que incidir [o seu trabalho]»⁸⁰.

Ora, o facto de a preservação de si exigir esse *esforço*, associado à impossibilidade de o externalizar no escravo para obter os meios para a sua subsistência, dificilmente dispensa a conceptualização (e *valorização*) da liberdade como não-interferência. Essa conceptualização é tanto mais requerida quanto a externalização do esforço para a aquisição da propriedade está escandida por duas medidas diferentes: o trabalho exercido sobre a natureza que «exprime o valor de cada coisa» e que impõe limites à aquisição da propriedade e o «valor do dinheiro», que permitiu a existência de grandes propriedades e «a capaci-



dade de apropriação e de produção deixar(e)m de

79 Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo*, § 27, 56.

80 Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo*, § 27, 56–57, sublinhado no original.



conhecer limites»⁸¹. De facto, os seres humanos terem direito a tudo o que obtiverem com o seu trabalho não significa que essa liberdade seja irrestrita. Não só esse direito está constringido, mas também a justificação da restrição é «deixar o suficiente e de igual qualidade para os demais em comum»⁸². Acresce que, como as coisas úteis e naturais são perecíveis, as coisas obtidas através do esforço devem ser utilizadas antes que se estraguem. Se alguém tiver adquirido mais do que o quinhão de coisas que pode utilizar sem conseguir conservá-las, estará a roubar a comunidade e a dilapidar o património comum: as coisas que estão a apodrecer podiam ser utilizadas por outros.

Porém, se trocar esse excedente por bens perecíveis ou não-perecíveis (v. g., ouro e prata) e se essa troca permitir a acumulação ilimitada de dinheiro, não estará a dilapidar aquele património. Por outras palavras, enquanto a posse de bens perecíveis pode destruir a parcela dos bens dos outros e, por isso, justificar a interferência no usufruto da propriedade adquirida pelo trabalho, quando não há ninguém prejudicado com a posse



ilimitada de bens imperecíveis, como o dinheiro, não há justificação alguma para a interferência seja de quem for. Por conseguinte, *a liberdade*

81 Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo*, V § 50.

82 Cf. Locke, *Segundo Tratado do Governo*, V § 27, 57. Veja-se também IV, § 31, 59.



como não-interferência decorre não apenas da impossibilidade de externalizar o esforço de aquisição da propriedade no escravo e, logo, da concentração na pessoa particular do esforço de aquisição da propriedade e da legitimidade dessa posse, mas também da possibilidade de alguém *acumular a quantidade que entender de objetos imperecíveis* (v. g., ouro e prata). Na verdade, a *ideia da acumulação ilimitada de objetos imperecíveis* migra para a liberdade de estar isento de qualquer limite (ou coerção) externa, como claramente expresso no artigo seminal de Isaiah Berlin «Two Concepts of Liberty». Dito de outra maneira, a legitimidade da acumulação ilimitada de dinheiro exige, por princípio e definição, a proibição de qualquer interferência na liberdade individual.

2.2. Liberdade negativa individual vs. positivae coletiva

No acima mencionado ensaio, Berlin distingue a liberdade negativa da positiva. A primeira é entendida como não-interferência ou não ser impedido pelas outras pessoas de escolher o que se



quer e tenta res- ponder à seguinte questão: «Qual é a área em que o sujeito — uma pessoa ou um grupo de pessoas — tem ou deveria ter a possibilidade ou a capacidade de fazer ou ser, sem interferência de outros?»»



A esta questão Berlin responde que a área para fazer ou *ser* sem a interferência de outros é ilimitada: ou somos livres e não há limite algum para o usufruto da nossa liberdade, ou então há uma qualquer coerção externa e isso é incompatível com a liberdade. A coerção externa define o limite (inaceitável) da liberdade: ninguém pode impedir seja quem for de fazero que quer.

Acresce que qualquer preocupação com a *forma ou fonte* de onde dimana a liberdade implica impedir alguém de fazer o que quer que deseje fazer.⁸³ Neste contexto, por um lado, o usufruto da liberdade negativa pode ser traduzido no modo como Platão via a liberdade dos indivíduos nas democracias atenienses: cada um é livre de viver como muito bem lhe apraz e não responde por nada nem ninguém. Porém, contrariamente à associação entre liberdade irrestrita e democracia na filosofia platónica, Berlin dissocia a liberdade individual negativa tanto dos regimes totalitários, tais como o comunismo na ex-União Soviética, quanto, de uma maneira consistente, da própria democracia. Como o âmago do conceito de democracia se refere ao poder de uma liberdade coletiva que, à luz da



conceção positiva da liberdade, é sempre destruidora

83 Sugden, «What we Desire, What We Have Reason to Desire, Whatever We Might Desire: Mill and Sen on the Value of Opportunity».



das liberdades particulares, Berlin inverte (ou subverte) a crítica de Platão à democracia. Se esta repudiava por estar associada à liberdade irrestrita, Berlin refuta-a por não permitir esse tipo de liberdade. Por isso, apesar das críticas ao carácter despótico da concepção platónica da liberdade, com argumentos diferentes Berlin não só corrobora a rejeição platónica do regime democrático (*a relação da liberdade negativa com a democracia é meramente contingente*), como defende o que critica na concepção da liberdade positiva, a saber, que em nome da liberdade alguém possa impor um comando (ou poder) irresistível.

De facto, a liberdade positiva consiste na capacidade de autodeterminação, *i. e.*, de ser dono de si mesmo, e radica na concepção platónica da liberdade como controlo racional das paixões de um eu dividido numa entidade social ou política racional, reflexiva, capaz de ação moral e de assumir responsabilidade pelo que faz — o verdadeiro eu —, e de um eu inferior, que é guiado pelas suas paixões e que, por isso, não é nem livre, nem responsável.

Através dessa definição, Berlin refere-se, com razão, a um dos mais importantes critérios de



identificação da liberdade, a saber, a capacidade de autorrestrrição dos impulsos irracionais, sufragado ainda que de diferentes formas por Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant, Hegel, Nietzsche. Por exemplo, na filosofia kantiana, do ponto de vista moral, a liberdade interna tem



que ver com a relação entre a liberdade racional e os sentimentos, e refere-se à capacidade de autorregulação racional ou à autonomia da razão.⁸⁴ Como a liberdade humana não é absolutamente boa, a liberdade racional aparece sob a forma de imperativos: categórico se com ela a ação livre depender exclusivamente da razão e a ação for entendida como um fim em si; hipotético se a ação for compreendida como um meio para a obtenção de um fim. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant propõe três formulações do imperativo categórico: age de tal maneira que a tua ação possa ser erigida em lei universal da natureza; age de tal maneira que trates a humanidade da tua pessoa e dos outros como um fim, e nunca como um meio; age como se fosses membro legislador do reino dos fins e a máxima da tua ação pudesse servir de lei universal para todos os seres racionais. A segunda formulação é, porventura, a que melhor traduz a essência da moral kantiana, dado que clarifica a distinção entre o imperativo categórico e o imperativo hipotético e revela a intencionalidade última do imperativo categórico: quando o sujeito humano age de acordo com este imperativo, é elevado à



dignidade de pessoa, sendo entendido como fim objetivo em si mesmo e não como um meio.⁸⁵ A universalidade do imperativo

⁸⁴ Cf. Kant, «A Doutrina do Direito», 213–214.

⁸⁵ Cf. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 52, BA 66.



não sacrifica a liberdade, porque a lei moral resultada sua razão autónoma e livre, não de uma instância exterior a si mesma, tal como, por exemplo, as leis causas e determinísticas da natureza. A liberdade como autonomia sublinha a autolegislação dos indivíduos. Diferente da tradição greco-romana (que desqualificava o sofrimento inerente ao trabalho e o opunha à liberdade como ócio), e da tradição cristã (que o associava ao castigo divino), associar o sofrimento à falta de liberdade é, segundo Nietzsche, a perspectiva de quem se quer livrar das condições inerentes a qualquer atividade, a saber, a capacidade para suportar o sofrimento, o qual está privilegiadamente associado à indeterminação do seu resultado. Por outras palavras, enquanto para os estoicos a razão que vivesse de acordo com a natureza tudo faria para que nada de imprevisto surgisse, no pensamento de Nietzsche nem o ser livre poderá fazer alguma coisa contra o imprevisto, nem o sofrimento inerente à indeterminação do resultado das deliberações humanas será razão suficiente para a alienação da possibilidade de ser livre. Suprimir



o sofrimento é sempre uma fuga à liberdade.⁸⁶

Apesar das concepções da liberdade kantiana e nietzschiana se referirem às restrições internas da liberdade, correspondentes ao conceito de liberdade

86 Cf. Nietzsche, «Also Sprach Zarathustra», 3, 276; Nietzsche, *A Gaia Ciência*, IV, 341, 570.



positiva, o aspeto mais crítico da conceptualização da liberdade positiva na crítica de Berlin não se refere, na nossa perspetiva, a essas restrições, mas sim ao facto de o referente do «auto» (ou do eu) ser uma entidade *coletiva e teleológica*. Se o sujeito da liberdade positiva fosse apenas uma entidade individual que, por falta de domínio racional das suas paixões, não conseguisse tornar-se mestre de si mesma, o problema da interferência externa da liberdade individual, e correlativamente a relação entre ambas as liberdades, não se colocaria do mesmo modo.

Em primeiro lugar, o querer ser o seu próprio senhor está implícito na conceção negativa da liberdade. Como afirma Ian Carter, «promover a liberdade negativa é promover a existência de uma esfera de ação dentro da qual o indivíduo é soberano e dentro da qual ele pode perseguir os seus próprios projetos sujeito apenas à obrigação de respeitar as esferas dos outros»⁸⁷.

Em segundo lugar, como um assunto *puramente privado*, a incapacidade de autonomia, autodeterminação ou autorrealização, resultante da incapacidade de domínio das paixões humanas ou da incapacidade



de atingir os seus objetivos, seria resolúvel através da estratégia de libertação adotada pelos ascetas, estoicos e sábios budistas, *i. e.*, da eliminação de todos os

87 Cf. Carter, «Positive and Negative Liberty».



desejos⁸⁸ ou do «recuo para uma cidadela interior». Não é casual que Berlin afirme que, se eu tiver uma perna ferida, «existem dois métodos para me livrar da dor. Uma é curar a ferida. Mas, se a cura for muito difícil ou incerta, existe um outro método. Posso livrar-me da ferida cortando a minha perna».⁸⁹ Se esta estratégia é questionável do ponto de vista individual, porque, em vez de expandir, autorrestringe a área de liberdade individual, essa autorrestricção (ou mutilação) é puramente interna e não interfere com a liberdade de outrem. O recuo para a cidadela interior preserva a liberdade como não-interferência.

Pelo contrário, o eu subjacente à liberdade positiva ser uma entidade coletiva (a tribo, a raça, a Igreja, o Estado, a sociedade) que ignora os desejos reais de homens ou sociedades confere o poder de decidir a direção da liberdade individual, permitindo-se «intimidar, oprimir, torturar em nome [...] dos seus eus “reais”, no conhecimento seguro de que qualquer que seja o verdadeiro objetivo do homem [...] deve ser idêntico à sua liberdade»⁹⁰. A tribo, a raça, a Igreja, o Estado, a sociedade, *i. e.*, toda e qualquer «pessoa pública»,



através de um fim mais imaginário do que real —
apenas os «eus» individuais são plenamente reais
—, decide

88 Cf. Berlin, «Two Concepts of Liberty», 398–399.

89 Cf. Berlin, «Two Concepts of Liberty», 398.

90 Cf. Berlin, «Two Concepts of Liberty», 398.



manipular a área e o *quantum* da liberdade individual, como ilustram a Revolução Francesa em 1789, a russa em 1917, ou mesmo o totalitarismo nazi.

2.3. O paroxismo da liberdade como não-interferência

Como dissemos inicialmente, se a noção de não-constrangimento ou não-interferência só é possível quando o seu oposto, o constrangimento, é requerido, então a liberdade como não-interferência reduzir-se-ia a uma concepção completamente vazia se não adicionasse as componentes que a substantivam, a saber, *quem* não deve ser constrangido (os indivíduos) e o que não deve constrangê-los (qualquer entidade coletiva, como a tribo, a raça, o Estado, a Igreja) através da imposição de fins que diminuam a área da sua liberdade. Essas componentes adicionais da concepção berliniana da liberdade referem-se ao exercício da liberdade tal como ela é experienciada no *mercado económico* e estabelecida, explícita e abertamente, por Friedrich Hayek. Com efeito, aglomerando na ideia de



Sociedade Grande e Aberta o que *Sir* Karl Popper nomeou a Sociedade Aberta e Adam Smith designou a Grande Sociedade — sempre escritas em maiúsculas —, nessa sociedade as regras abstratas e sinais impessoais guiam a ação dos seus membros em relação a estranhos e não em relação às necessidades de



peças conhecidas.⁹¹ Também guiados apenas por uma mão invisível, os seres humanos devem ser livres para «perseguir os seus próprios interesses e à sua própria maneira»⁹².

A prossecução desses fins é feita através da venda dos seus serviços a outros por meio de contratos estabelecidos no mercado económico. Se os contratos são trocas voluntárias (de bens e serviços) que criam uma obrigação legal, o mercado é um mecanismo espontâneo, impessoal e descentralizador de coordenação das escolhas livres das pessoas que não permite prever o resultado dessas escolhas estabelecidas através de contratos.⁹³ Ademais, quando a relação entre o vendedor e o comprador é recíproca⁹⁴, as trocas envolvem benefício apenas «se [alguém] obtiver algo que o outro tenha, dando em troca ao outro o que ele precise»⁹⁵. Se as pessoas fornecerem bens a quem não tem nada para trocar, quem nada tem obtém algo que pertence a outro, e o «fornecedor» não recebe nada. Isso permite a vantagem unilateral de quem recebe um serviço, sem nada fornecer, e a desvantagem de quem fornece um bem sem receber, em troca, nenhum



-
- 91 Cf. Hayek, «The Mirage of Social Justice», 162.
92 Cf. Hayek, «Rules and Order», 37 e 153, nota 7.
93 Cf. Hayek, «The Mirage of Social Justice», 70.
94 Cf. Hayek, «The Mirage of Social Justice», 113.
95 Cf. Hayek, «The Mirage of Social Justice», 109.



benefício. Fornecer bens a quem não tem nada para trocar permite, também, que alguém forneça gratuitamente a sua propriedade a outros.

Além disso, como as trocas no mercado económico incluem o próprio trabalho das pessoas, que nem todas as pessoas possuam a mesma quantidade de propriedade (que abrange, por exemplo, os seus talentos naturais) implica que as transformações desses talentos em trocas de serviços no mercado providenciem diferentes rendimentos. Todavia, a não ser que se viole a liberdade como não-interferência no usufruto da sua propriedade, as instituições públicas (o Estado) e as liberdades das pessoas coletivas (o povo) não devem obrigar ninguém a transferir a sua propriedade para aqueles que não são capazes de ganhar a sua vida no mercado. Também não devem obrigar os contratantes a obedecer a um princípio exterior às condições livremente contratualizadas entre dois ou mais signatários do contrato, impondo, por exemplo, que a transformação dos talentos naturais e sociais em serviços e em rendimentos seja uniformizada. Neste último caso, os rendimentos ou os salários, resultantes da compra e venda do trabalho entre um



proprietário e o trabalhador, devem ser fixados exclusivamente pelo mercado económico. A intervenção do Estado, seja qual for a sua justificação (v. g., a satisfação das necessidades básicas), não é permissível. Exigir a transferência da propriedade, violar a liberdade do estabelecimento das cláusulas contratuais



(v. g., impor um limite máximo ou mínimo salarial) conduzem à servidão humana.

Essa escravidão será evitada se, e somente se, em primeiro lugar, a liberdade individual não for constrangida pela liberdade de outro ser humano (particular ou coletivo).

Em segundo lugar, é necessário que a liberdade irrestrita dos proprietários possa prevalecer e as necessidades dos incapazes de autossustentação sejam ética, política e juridicamente irrelevantes. De facto, se não é possível evitar a tragédia dos fracassos individuais, dos insucessos dos grupos e dos mais meritosos esforços, não se pode, contudo, atribuir a responsabilidade desses acontecimentos lamentáveis a uma instituição espontânea como o mercado económico e à liberdade dos indivíduos encapsulados na procura do seu bem-estar privado.

Em terceiro lugar, é necessário que a intervenção do poder coercivo do Estado através do monopólio da violência jurídica e política se reduza à mera autorização dos contratos estabelecidos livremente pelos intervenientes do mercado económico e se limite a proteger a fraude e o roubo na aquisição e conservação da propriedade (as



únicas restrições da liberdade compatíveis com a liberdade sem interferência do proprietário).

Em quarto lugar, o dinheiro, simultaneamente o meio principal de obtenção de bens e ele próprio



um bem desejado em si mesmo, deve deixar de estar associado à satisfação das necessidades biossociais para satisfazer o desejo de um ganho monetário cada vez maior. Na realidade, na Sociedade Grande e Aberta, a propriedade financeira não só é o meio adequado pelo qual os indivíduos devem atingir os seus fins («o dinheiro [...] serve para a aquisição da maioria dos [...] fins particulares»⁹⁶), mas também exige que a satisfação das necessidades que prometam um grande ganho financeiro prevaleça em relação às que prometem um menor ganho financeiro. Por isso, a liberdade como não-interferência desconsiderar o conteúdo dos fins particulares não exclui que o ganho máximo de dinheiro seja o fim comum da grande sociedade. Seja qual for o fim particular (v. g., saber), ele deve proporcionar o maior ganho monetário possível. Por outras palavras, como principal meio de obtenção de bens, o dinheiro passa a ser um bem desejado em si mesmo, de maneira que, além de o valor de troca por bens tangíveis (ou perecíveis) deixar de estar associado à *preservação de si*, também a procura de coisas úteis à vida passa a estar dependente dessa finalidade, doravante



independente de qualquer constrangimento natural e social: o *telos* da Sociedade Grande e Aberta é o máximo ganho de dinheiro.

⁹⁶ Cf. Hayek, «Rules and Order», 9.



Sublinhamos que embora Hayek invoque que a sua filosofia política é um retorno ao pensamento de Locke que defendeu, inegavelmente, a liberdade de acumulação ilimitada de dinheiro, essa invocação minimiza dois aspetos essenciais do pensamento lockiano.

Em primeiro lugar, mesmo admitindo o carácter embrionário do mercado económico, a troca de ouro e prata por bens perecíveis não inclui, nem pode incluir, os seres humanos, porque essa inclusão colidiria com o princípio da propriedade sobre a sua pessoa. Como ser uma pessoa é ser diferente de ser uma coisa, a troca no mercado económico efetua-se entre pessoas para trocar coisas e não para trocar o princípio em função do qual alguém adquire a liberdade de usufruto seja do que for. Com efeito, se a troca pressupõe a alienação de propriedades, a troca do esforço para a preservação de si por ouro e prata exigiria alienar (ou externalizar) o esforço da preservação de si e da legitimação da sua propriedade para outrem. Doravante, alguém poderia através do pagamento de ouro e prata utilizar o trabalho (ou esforço de outrem) para a preservação de si e para legitimar a sua



propriedade —o que será o alvo, como veremos, da crítica de Marx. Em segundo lugar, na teoria de Hayek os sujeitos da liberdade são apenas os sujeitos particulares, entidades completamente separadas e autossuficientes, não entidades coletivas, como os povos. Porém, na filosofia política de Locke tanto os indivíduos, quanto



os povos e as comunidades, são sujeitos de liberdade. De facto, no contexto da tradição contratualista que *grosso modo* distingue o estado de natureza, regulado por leis naturais, da sociedade política ou estado civil, regulada por leis humanas, os indivíduos particulares estabelecem um contrato social através do qual se transformam numa pessoa coletiva, o povo. Essa entidade, além de ser responsável pela instituição dos princípios políticos protetores das liberdades individuais (v. g., a constituição), tem também o poder de sancionar através do poder judicial quem, por exemplo, se aproprie indevidamente de um excedente de bens perecíveis que se deteriorassem e, deste modo, pudessem provocar um dano à comunidade. Ora, independentemente da pertinência da distinção entre bens perecíveis e não-perecíveis, o facto de as pessoas serem entendidas como membros do povo e da comunidade implica que, para Locke, uma coisa é a defesa intransigente da liberdade individual, outra completamente diferente é dissociar essa liberdade individual de qualquer preocupação com o bem-estar dos «demais em comum», contrariamente ao que sucede na conceção libertário-conservadora da liberdade de Hayek.



Nesta, não só a liberdade individual está dissociada dessa consciência, pois o bem-estar dos «demais em comum» impõe restrições ilegítimas à liberdade individual, mas também o monopólio da violência jurídica e política do Estado deve ser usado



para legislar a favor da liberdade irrestrita dos proprietários livres.

A recente lei de habitação e arrendamento em Portugal ilustra a direção desse uso do monopólio daquela violência. O fenómeno do turismo «predatório» (uma forma desenfreada de turismo que, graças às companhias aéreas de baixo custo e aos *sites* de viagens com descontos, permite a milhares de pessoas desembarcarem em todo o mundo) exigiu mudanças na lei da habitação.⁹⁷ Reconhecendo o maior lucro que podem obter com contratos de alojamento local, os proprietários preferem arrendar as suas casas aos turistas em detrimento dos cidadãos locais, expulsando estes últimos do centro das cidades e até mesmo das próprias cidades. Além de ter criado a forma jurídica de alojamento local, para satisfazer a liberdade dos proprietários, o parlamento nacional português teve de revogar a legislação habitacional existente, que era incompatível com a forma como o mercado estava organizado. Com efeito, de acordo com a conceção de liberdade como não-interferência no usufruto da sua propriedade, a alteração do regime jurídico do arrendamento urbano em Portugal deu aos proprietários maior liberdade na



regulamentação relativa às estipulações contratuais, ou seja, na troca voluntária de bens e serviços

⁹⁷ Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Sequera e Nofre, «Shaken, not Stirred».



que criem uma obrigação jurídica. No regime anterior, os inquilinos tinham certos direitos (por exemplo, os contratos de arrendamento tinham uma duração definida de cinco anos e podiam ser renovados de três em três anos com o consentimento de ambas as partes). O novo regime eliminou essas restrições temporais e deu aos proprietários o poder unilateral de determinar a duração do contrato e o preço do arrendamento. Além disso, essas alterações na lei criaram um procedimento especial para permitir o despejo dos residentes dos locais arrendados para acelerar a sua circulação no mercado de habitação.⁹⁸

A carência de habitação para famílias e estudantes nacionais⁹⁹ é irrelevante e não pode ser solucionada

⁹⁸ Cf. Lei n.º 31/2012, de 14 de agosto (acessível em janeiro de 2021, disponível em <https://pgdlisboa.pt>).

⁹⁹ Cf. André Cabrita-Mendes, «BBC analisa crise da habitação em Portugal: “Vou ter de voltar a viver com a minha mãe”», *O Jornal Económico*,



31/05/2023 (acedido no dia 14 de julho de 2023, disponível em <https://jornaleconomico.pt/noticias/bbc-analisa-crise-da-habitacao-em-portugal-vou-ter-de-voltar-a-viver-com-a-minha-mae/>); Luís Leitão, «Retrato da crise habitacional em 5 gráficos», *Eco*, 16/02/2023 (acedido no dia 14 de julho de 2023, disponível em <https://eco.sapo.pt/2023/02/16/retrato-da-crise-habitacional-em-5-graficos/>); *s. a.*, «Há estudantes que não se candidatam ao ensino superior por não terem alojamento», *SIC Notícias*, 03/10/2023 (acedido no dia 14 de julho de 2023, disponível em <https://sicnoticias.pt/pais/2022-10-03-Ha-estudantes-que-nao-se-candidatam-ao-ensino-superior-por-nao-terem-alojamento-1cdb6255>).



pelo Estado através da construção de habitação social. Esta implicaria que, por um lado, a ação do Estado não se limitaria à mera autorização dos contratos estabelecidos livremente pelos intervenientes do mercado económico e, sobretudo, exigiria a transferência de riqueza dos cidadãos prósperos para os «incapazes», interferindo com a sua liberdade de acumulação ilimitada de propriedade; por outro lado, visto por analogia com o mercado económico, o Estado e os governos estão subsumidos pela exigência do maior ganho monetário. Por exemplo, a invocação da necessidade de construir habitação exigiria não só o investimento de dinheiro público para ajudar pessoas incapazes de ganharem a vida no mercado, mas também que, ao invés de ser excedentário, *i. e.*, de ter lucro, o Estado fosse deficitário.

2.3.1. É possível que um ditador governe de maneira liberal?

No paroxismo da liberdade como não-interferência, apenas os indivíduos têm liberdade. Esta não pode ser restringida por nenhuma liberdade individual e coletiva — por exemplo, através da



tributação das propriedades fundiárias, imobiliárias e financeiras para satisfazer necessidades sociais e coletivas. Quando essa liberdade é ameaçada, o recurso à força e à violência pode ser invocado, para impedir aquela interferência.



Na verdade, enquanto Berlin considera que é legítimo usar a força e a violência quando a liberdade individual for restringida por uma vontade externa, por sua vez, Hayek concebe a possibilidade de um déspota liberal que esmague a liberdade de uma pessoa coletiva para permitir a liberdade individual irrestrita dos proprietários. Não apenas é «às vezes [...] necessário que um país tenha, por um tempo, alguma forma de poder ditatorial [...] [como] é possível que um ditador governe de maneira liberal»¹⁰⁰. Esse ditador impediria que uma vontade política assumisse o controle de todas as esferas da vida.¹⁰¹ Entre dois males, um ditador liberal e um democrata totalitário, Hayek «pessoalmente prefere o ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo»¹⁰², ou seja, prefere um ditador que imponha as regras espontâneas do mercado contra a liberdade da maioria dos cidadãos — é conhecida a admiração de Hayek por Pinochet, bem como por Salazar.¹⁰³ É, assim, inegável que Hayek associa explicitamente a conservação e o incremento da liberdade como propriedade à ditadura, pois, mau grado as diferenças de liberdade no estabelecimento dos



contratos,

100 Cf. Hayek, citado em Caldwell e Montes,

«Friedrich Hayek and his Visits to Chile», 44.

101 Cf. Hayek, «The Political Order of a Free People», 138.

102 Cf. Hayek, citado em Caldwell e Montes,

«Friedrich Hayek and his Visits to Chile», 44.

103 Hayek, «New Nations and the Problem of Power», 820.



nem a liberdade da parte mais forte pode ser constrangida pela liberdade de outrem, nem a parte mais fraca é destituída de liberdade. Como diriam os estoicos, a parte mais fraca tem sempre a liberdade de escolher entre estabelecer um mau contrato e obter os meios necessários à sua subsistência, ou renunciar à assinatura do contrato e, no limite, deixar-se morrer. Na eventualidade de nem sequer ter os meios para estabelecer contratos para adquirir bens para a sua subsistência, pode, como no caso da habitação em Portugal, transformar-se num sem-abrigo.¹⁰⁴ No pior dos cenários, pode transformar-se num escravo voluntário, pois, enquanto, como veremos, Mill admite que em nome do bem público há promessas contratuais que as pessoas não devem ter liberdade para fazer (v. g., um contrato pelo qual uma pessoa se vende a outra como escravo), o paroxismo da liberdade como não-interferência não previne a possibilidade da servidão voluntária, *i. e.*, da alienação da sua liberdade para salvaguardar a sua sobrevivência, confirmando os piores receios de Rousseau, no século XVIII, e de Marx, no século XIX.



104 Cf. *s. a.*, «“Cada vez há mais gente na rua”: quantos sem-abrigo existem no Porto?», *SIC Notícias*, 16/03/2023 (acedido no dia 14 de julho, 2023, disponível em <https://sicnoticias.pt/pais/2023-03-16-Cada-vez-ha-mais-gente-na-rua-quantos-sem-abrigo-existem-no-Porto--9b23abc0>).



2.4. A palavra finança é uma palavra de escravo

Rousseau identifica uma ameaça à sociedade diferente da assinalada por Locke um século antes. De facto, no século XVII, Locke considerava que a entrada na sociedade política era uma condição necessária, mas não suficiente, para assegurar os direitos naturais dos cidadãos, pois os governantes poderiam violar os direitos naturais. Argumentou ser necessário limitar o seu poder através da vinculação à constituição e à estipulação do direito à revolução. Rousseau, em contrapartida, sustenta que a forma de propriedade monetária ameaça a liberdade na sociedade política. No pensamento político de Rousseau, a liberdade resulta da ação segundo uma lei autoimposta — «a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade»¹⁰⁵. Essa lei resulta da transferência ou alienação, através do contrato social, de todas as liberdades individuais naturais para uma pessoa coletiva. Seguindo a descrição hobbesiana de que no estado de natureza a liberdade natural individual lhes confere o direito ilimitado a tudo o que queiram obter, como membro dessa pessoa coletiva e livre,



cada um dos contratan-tes autorrestringe o direito ilimitado a tudo. Quando aquela autorrestricção é omissa, a liberdade coletiva está autorizada a limitar a liberdade dos que desejam

105 Cf. Rousseau, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, 67.



reinstaurar na sociedade política o seu ilimitado direito a todas as coisas. De outro modo, a interferência da liberdade natural poderia transformar a vontade geral numa vontade vã ou tirânica.

Porém, as restrições da liberdade coletiva não são incompatíveis nem com a posse da propriedade privada, nem com a liberdade individual, pois a perda da liberdade natural e o direito ilimitado a tudo o que se queira obter no estado de natureza é compensado pelo ganho da liberdade civil e da sua propriedade.¹⁰⁶ Se é comum associar a ideia (e prática) da vontade geral à incompatibilidade com o usufruto da propriedade privada, Rousseau, tal como Locke, admite «o direito de primeiro ocupante [...] respeitado por todo o Homem civil [...] [e apropriado] através do trabalho»¹⁰⁷.

É certo que, seja qual for o modo de aquisição, o direito de propriedade está subordinado ao direito da comunidade sobre todos. Mas uma coisa é Rousseau defender as restrições públicas da liberdade desse usufruto, como, por exemplo, também defendem Locke, Kant e Mill, ou ainda ser crítico do incremento das



desigualdades, como Rawls no século XX, outra, completamente diferente, é defender a abolição da propriedade privada para pôr um termo às desigualdades, como sustenta Marx.

106 Cf. Rousseau, *Do Contrato Social*, 67.

107 Cf. Rousseau, *Do Contrato Social*, 69.



O modo de propriedade privada incompatível com a vontade geral, *i. e.*, a liberdade coletiva, é o financeiro. Em primeiro lugar, essa modalidade de propriedade resulta do «impulso do desejo (*appétit*)»¹⁰⁸ (ou avidez do ganho e do amor pelos bens externos), que, tal como no pensamento platónico, é destituído da capacidade de obediência a uma lei autoimposta. É, por isso, escravidão.¹⁰⁹ Portanto, como a obediência à lei autoimposta é sinónimo de liberdade e a incompatibilidade do impulso com a obediência à lei é fonte de escravidão, Rousseau declara: «Dai dinheiro e logo estareis a ferros. A palavra “finança” é uma palavra de escravo[.]»¹¹⁰

Em segundo lugar, a incompatibilidade com a liberdade é tanto maior quanto a transferibilidade do dinheiro — *i. e.*, a capacidade para se converter em qualquer momento noutra coisa e similarmente cada coisa se poder converter (em dinheiro)¹¹¹ — incrementa os riscos da servidão. Na realidade, como essa capacidade permite a troca da atividade política pelo dinheiro, essa permuta mina a liberdade na sociedade política. Para se dedicarem ao aumento ilimitado da sua propriedade financeira, os



cidadãos pagam a outrem para os representar nas instituições políticas.

108 Cf. Rousseau, *Do Contrato Social*, 187.

109 Cf. Rousseau, *Do Contrato Social*, 67.

110 Cf. Rousseau, *Do Contrato Social*, 171.

111 Cf. Simmel, *Psicologia do Dinheiro*, 49–50, 53.



Contra a recusa do proprietário em participar na vida política e o pagamento aos governantes para os representar no governo, tal como sucede nas democracias representativas, Rousseau defende uma forma direta de democracia política, exercida privilegiadamente em pequenas unidades territoriais. Esta forma de democracia evitaria que o cidadão livre de qualquer sociedade democrática se transforme num escravo, contrariamente ao «povo inglês [...] [livre] apenas durante a eleição dos membros do parlamento. Logo que são eleitos, torna-se escravo, torna-se nada»¹¹².

Quando identifica a fonte da escravatura com o apetite imoderado do ganho, refuta a democracia representativa e «sonha» com a possibilidade de uma democracia direta, dependente do tamanho do território, Rousseau assevera que, sob o impulso do ganho monetário, as diferenças territoriais são irrelevantes. Tão «venais» são os representantes das grandes cidades como os das pequenas unidades territoriais, tal como a experiência da democracia contemporânea, nos séculos XX e XXI, em diferentes partes do mundo tem testemunhado; por outro lado, a dimensão territorial, acompanhada pelo aumento da população, não é uma variável



despicienda na limitação da capacidade de participação política de todos os cidadãos. Esse é, aliás, um facto que nunca ocorreu nas sociedades humanas.

112 Cf. Rousseau, *Do Contrato Social*, 173.



O número de cidadãos participantes na democracia direta ateniense do século IV a. C. era residual. Independentemente da controvérsia sobre o número de escravos em Atenas, «o total de escravos atingia 60 a 80 mil nos períodos de maior trabalho nos séculos V e IV a. C.»¹¹³, enquanto o número de cidadãos livres perfaria cerca de 21 mil no final do século V, no início da Guerra do Peloponeso estaria entre 35 e 40 mil e no final do século IV seria cerca de 30 000.¹¹⁴

2.5. O trabalho assalariado é a servidão dos tempos modernos

Se Rousseau critica as consequências políticas da propriedade financeira, Marx questiona que o valor do trabalho na legitimação da liberdade do *usufruto da propriedade* esteja subordinado ao valor do dinheiro e que, como atividade exercida por um ser humano, essa subordinação reduza a sua condição de ser humano a uma coisa. Com efeito, embora Locke defendesse a acumulação ilimitada de dinheiro, não apenas, como dissemos, esta acumulação recaía sobre produtos não-



-humanos, como também o princípio da liberdade sobre si como uma pessoa, e não como uma coisa,

113 Cf. Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, 108.

114 Cf. Mossé, *O Cidadão na Grécia Antiga*, 75.



difícilmente incluiria o trabalho no «pacote» das coisas que podiam ser compradas e vendidas.

Perante a transformação de uma atividade humana e de um ser humano numa mercadoria, Marx deduz que sob a égide do que denomina poder do capital ou capitalismo vivemos num regime de escravidão universal: «no mundo moderno, todo o indivíduo é ao mesmo tempo escravo e membro da comunidade»¹¹⁵. De facto, no capitalismo como um sistema composto por empresas privadas a competir num mercado livre, definido como um mecanismo de troca de mercadorias entre vendedores e compradores, e cujo preço resulta da interação entre ambos (v. g., da lei da oferta e da procura), os trabalhadores vendem a sua força de trabalho aos proprietários dos instrumentos de produção, obtidos através do seu capital monetário, ou dinheiro, que também compra aquela força de trabalho. Não obstante, o dinheiro, além de transformar o trabalho num bem transacionável (ou seja, transforma o trabalhador assalariado, repetimos, numa mercadoria que ele próprio produz), também implica que o valor humano, a liberdade da atividade produtiva, o prazer das coisas belas e a autorrealização do tra-



balhador sejam negligenciados tanto por quem vende quanto por quem compra a força de trabalho. Na verdade, enquanto mercadoria, o trabalhador externaliza

115 Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 175.



o seu trabalho na produção de objetos dissociados da sua capacidade criadora, transforma o seu trabalho em meio (para satisfazer as suas necessidades naturais e o desejo do lucro do proprietário), é reduzido à satisfação das suas necessidades básicas (comer, dormir e procriar) e está privado da sua liberdade criativa ou da sua autorrealização como ser humano.¹¹⁶

Acresce que, dissociado de todas as outras esferas da atividade humana, o trabalho confina o trabalhador a uma existência embrutecida, provoca-lhe sofrimento (em vez de bem-estar), exaustão, sacrifício próprio e mortificação e, sobretudo, *mimetiza a natureza egoística do proprietário encapsulado na procura do seu interesse puramente privado: «o trabalho submete-se à nossa necessidade egoísta»*¹¹⁷. Apesar deste encapsulamento recíproco, nas condições contratuais da troca do trabalho por dinheiro, «[s]upõe-se que o contrato seja livremente celebrado entre as partes [...] ignorando-se a força que a diferença de situação de classe dá a uma das partes, a pressão [coação] que esta força exerce sobre a outra».¹¹⁸ No contexto da liberdade como



não- interferência, essa desigualdade não é, como dissemos,

116 Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 31–42.

117 Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 36. Veja-se ainda 33–34.

118 Cf. Engels, *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado* —
Trabalho realizado com as investigações de L. H. Morgan, 95.



uma condição necessária nem suficiente para a interferência de uma terceira parte (v. g., a liberdade pública) com o intuito de a diminuir. De facto, mesmo que a parte mais fraca invocasse a intervenção do Estado para a diminuir, a «igualização» imporá uma restrição ilegítima da liberdade do mais forte, tanto mais que, se nessa troca de trabalho por dinheiro o trabalhador tem liberdade de usufruto de tudo o que adquire com o seu trabalho, o proprietário tem uma liberdade irrestrita para acumular o seu capital. Como a força de trabalho é entendida no pensamento de Marx como a única propriedade (da classe) dos trabalhadores, a liberdade de ambos não tem o mesmo poder de obrigar a respeitar as diferentes formas de propriedade. Por isso, como uma das partes tem maior poder de coerção do que a outra, longe de expressar a igual liberdade, o contrato cria uma situação de dependência ou subordinação entre o proprietário do dinheiro e o proprietário do trabalho.

Contudo, nessa relação de dependência não está apenas em causa a diferença do poder coercivo (coação ou constrangimento), mas sim o próprio princípio do trabalho assalariado. Qualquer que seja o salário, bom ou mau, que o



operário recebe, o trabalho assalariado é sempre «um sistema de escravatura (ou servidão dos tempos modernos [...])»¹¹⁹. Por exemplo,

¹¹⁹ Cf. Engels, *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado*, 233.



«[u]m aumento imposto de salários [...] não passaria de uma remuneração melhor de escravos e não restauraria, seja para o trabalhador, seja para o trabalho, o seu significado e o seu valor humano»¹²⁰, porque a diferença entre o salário ou o tempo de trabalho (social médio) indispensável à manutenção do assalariado e o tempo de trabalho (social médio) proporcionado pelo assalariado, em vez de pertencer ao trabalhador, é apropriado pelo capitalista-empregador, que obtém, assim, uma *mais-valia*. Através da *mais-valia*, o trabalhador «trabalha gratuitamente durante determinado espaço de tempo para o capitalista [e] o sistema capitalista tem apenas um objetivo: prolongar este trabalho gratuito pela extensão do dia de trabalho»¹²¹. Acresce que este prolongamento aumenta o grau de subordinação do trabalhador ao proprietário. Portanto, a ausência de uma relação de dependência jurídica entre o senhor e o escravo não elimina quer o trabalho alienado (atividade forçada que «pertence a outro que não eu»)¹²², quer a relação de subordinação e dependência do trabalhador em relação ao proprietário. Por isso,



em vez de livre e humano, o seu trabalho é «uma atividade não-livre [...] realizada sob

120 Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 43–44.

121 Cf. Marx, «Critique of the Gotha Programme», 13.

122 Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 40.



as ordens, o jugo e o domínio, de outro homem»¹²³. Visto que o trabalho lida diretamente com a própria humanidade, a servidão humana encerrada na relação do trabalhador com a produção é extensível a todas as esferas da vida humana — razão pela qual o pensamento político de Marx, estabelecido num diálogo permanente com a tradição filosófica, se distancia do de Hegel, que supunha que o trabalho reverteria a relação senhor-escravo.

2.5.1. A liberdade da mónada isolada e voltada sobre si mesma

No pensamento de Hegel, elaborado ao longo do século XIX, a liberdade, definida simultaneamente como autonomia e como autodeterminação, procura a harmonia com a alteridade, *i. e.*, com as outras pessoas, como seres humanos autoconscientes, *i. e.*, que se reconhecem como livres. Por um lado, alguém é livre se for independente — a liberdade (da vontade) opõe-se à escravidão, dependência e compulsão —; por outro lado, não apenas alcançamos a liberdade quando algo que conta



como outro em relação à nossa ação passa a estar em harmonia com ela, como também a fronteira entre a nossa liberdade e a dos outros não é permanente. Por isso, a procura dessa harmonia

123 Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 41.



desenvolve-se através do protótipo de todas as relações, a relação dialética senhor-escravo, que é, segundo Hegel, o paradigma de todas as relações sociais.

De uma maneira geral, o modo de relação dialética permeia as leis de desenvolvimento da sociedade humana, visando eliminar a oposição entre dois factos contraditórios ou antinómicos (liberdade vs. escravidão), ou dois factos contrários e não forçosamente antinómicos (v. g., em cada Estado há uma mistura de liberdade e autoritarismo), através de uma síntese entre ambos. Neste caso, a dialética senhor-escravo é sinteticamente superável através do reconhecimento da consciência (da liberdade) de ambos. A consciência é a capacidade de se relacionar com algo diferente de si, e a autoconsciência «consiste em que cada um é para o outro o mesmo que ele próprio é, sabe ser o mesmo para o outro e, assim, intui-se a si mesmo no que dele é diferente»¹²⁴.

Porém, este reconhecimento (*Anerkennung*) da consciência da liberdade é um facto ambivalente e inicialmente invisível para ambos. A sua falta ameaça a consciência da identidade (do eu) e a sua presença ameaça a sua independência (ou a



liberdade): esta quer ser inteiramente livre do constrangimento imposto pelo reconhecimento da outra (consciência) de tal maneira que a prova da independência ou modo

124 Cf. Hegel, *Propedêutica Filosófica*, 2 §1, 89, 2 §20.



de existência livre implica uma luta de vida ou de morte em que ambas (as pessoas) arriscam a própria vida para aniquilar a outra consciência de si e, assim, assegurar a sua liberdade. Seguindo uma longa tradição presente nos poemas de Tirteu e no estoicismo, em função da qual apenas são livres aqueles que arriscam a vida e preferem morrer a submeter-se à vontade dos outros, Hegel defende que quem nunca correu aquele risco nunca alcançou o reconhecimento de si como uma consciência independente.

Todavia, dada a natureza social da consciência de si como ser livre — que não pode emergir senão na relação com uma «entidade» antagônica e contrária a si mesma —, a eliminação do outro nesse combate anularia a consciência de si como ser livre. Por isso, se o vencedor do combate poupa a vida ao derrotado (ecoando o célebre aforismo de Heraclito a respeito da guerra, segundo o qual «de uns ela faz escravos, de outros homens livres»¹²⁵), o vencedor (o senhor) tem a consciência de ser livre e independente, e o derrotado (o escravo) tem a consciência de ser dependente do vencedor: «o servo tem em si a vontade do senhor»¹²⁶. Doravante, o senhor considera o



escravo como uma mera coisa, cuja natureza não se distingue

125 Cf. Kirk e Raven, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Fr.53, Hipólito, Ref.IX, 197.

126 Cf. Hegel, *Propedêutica Filosófica*, 2§ 27, 99.



da sua, e os propósitos da autoconsciência do escravo são os do senhor, sendo as suas necessidades satisfeitas através do trabalho, *i. e.*, através da produção de coisas para o seu amo.

Como o escravo é uma pessoa dotada de consciência, *i. e.*, dotado da capacidade de se relacionar com algo diferente de si, essa produção permite-lhe que deixe de se ver como um mero objeto, destituído de uma consciência independente, para passar a conceptualizar-se como tendo uma consciência autónoma da do senhor,

i. e., como um ser livre. Logo, o trabalho fortalece a *cons-ciência da liberdade do escravo* e enfraquece a do senhor, ao mesmo tempo que ensina a ambos a dependência do senhor e a independência do escravo: o senhor tem consciência de que depende do trabalho do escravo e, por isso, não é tão independente e livre como se representava a si mesmo.¹²⁷

Marx concorda com a concepção hegeliana da liberdade como autonomia e autorrealização. A crítica ao trabalho alienado tem que ver com a impossibilidade de autorrealização e autonomia do ser humano. Está, contudo, muito longe de considerar que o trabalho permitia, no



capitalismo, o reconhecimento da consciência da liberdade do trabalhador. Pelo contrário, em primeiro lugar, a liberdade do proprietário é a «liberdade do homem considerado como

127 Cf. Hegel, *Propedêutica Filosófica*, 2§ 27, 99.



uma mónada isolada e voltada sobre si mesma»¹²⁸. Enquanto mónada, é incapaz de reconhecer a liberdade de outrem, *i. e.*, de ter a experiência da liberdade da união entre os seres humanos. A mónada é um conceito leibniziano referente a entidades autossuficientes que se desenvolvem sem qualquer relação umas com as outras. Nesta analogia, a liberdade do proprietário é a de uma entidade autossuficiente, *ensimismada*, *i. e.*, fechada em si mesma.

Em segundo lugar, o facto de o trabalhador estar alienado do seu trabalho (este aparece-lhe como uma atividade externa) priva-o da consciência de que o seu trabalho incorpora a sua liberdade criadora, *i. e.*, da *consciência de si como ser humano livre* e, enquanto tal, reconhecido por outra consciência.

Em terceiro lugar, os produtos do trabalho «pertencem» ao proprietário não faz deste um ser livre. De facto, por um lado, a necessidade incessante (e infernal) de ganhar dinheiro torna-o tão prisioneiro do lucro como o trabalhador do trabalho alienado: «o divertimento fica subordinado ao capital e o indivíduo amante de prazeres é sujeito ao acumulador de capitais, enquanto outrora



ocorria o contrário»¹²⁹; por outro, o facto de o trabalho ser a expressão da

128 Cf. Marx e Engels, *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica*

—*Contra Bruno Bauer e Consortes*, 99.

129 Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 104.



humanidade livre e de o proprietário obter a sua propriedade sem trabalho faz dele um *parasita*, não um ser livre. Neste contexto, tão «escravizado» está o proprietário pela procura desenfreada do lucro como o trabalhador ocupado em obter um salário que se limite a satisfazer as suas necessidades básicas.

2.5.2. Os limites da condenação do dinheiro

Como o trabalho alienado escraviza em vez de libertar, e embora a descrição de uma sociedade sem servidão não seja suficientemente desenvolvida no pensamento filosófico de Marx¹³⁰, ultrapassar a condição de servidão consiste em destituir o carácter instrumental e externo do trabalho (ou produção) e, por conseguinte, em eliminar a propriedade privada dos instrumentos de produção. A liberdade como autonomia dos trabalhadores, emancipados da dependência em relação aos proprietários privados, permite que o trabalho satisfaça as necessidades de outrem não através do martírio e exaustão, mas da liberdade criativa na produção, dissociada da mera satisfação das necessidades primárias. Com efeito, a eliminação da propriedade privada dos instrumentos



de produção visa libertar o trabalhador da
experiência

130 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v.
Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*.



que os proprietários gregos, romanos e medievais não queriam ter, a saber, o esforço do trabalho na aquisição e conservação da sua propriedade. Se eles queriam ter propriedade sem trabalho, externalizado no trabalho escravo, Marx quer trabalho sem propriedade, porque a aquisição e a preservação da propriedade privada dependem da externalização do esforço na pessoa do trabalhador e, concomitantemente, na privação da sua liberdade. Dito de outra maneira, se, tal como Platão e Aristóteles, Marx vê o vínculo entre propriedade, trabalho e liberdade — a propriedade privada resulta do trabalho esforçado (sem liberdade) e mortificado —, enquanto os primeiros optam pela propriedade sem trabalho, Marx escolhe o trabalho sem mortificação e elimina a sua consequência, a propriedade privada (dos instrumentos de produção).

Acresce que a consideração de que todos os seres humanos são interiormente escravos pode até ser considerada uma inversão do estoicismo, para quem, sob uma ordem jurídico-política esclavagista, todos os seres humanos eram, no interior,

¹³¹ Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 91.



igualmente livres. Sob a égide da igual liberdade natural, o trabalho alienado expõe a condição de escravatura e subordinação dos trabalhadores: «o moinho acionado pelos pés dos escravos romanos tornou-se o modo de produção e o modo de existência de muitos operários ingleses»¹³¹.

¹³² Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 91.



Sem dúvida, ainda que paradoxal e mesmo aberrante, se o escravo estoico resignado à escravatura podia sentir-se interiormente livre, na ordem capitalista não há espaço algum nem esperança para a liberdade como autonomia e autorrealização. Apesar da relação do homem com a natureza ser inescapável — «a natureza é o seu corpo, com o qual deve manter-se em contínuo contacto, para não morrer»¹³² —, viver de acordo com a natureza no contexto do trabalho alienado significa viver sob o jugo da escravidão.

Na verdade, a perspectiva da libertação através *do trabalho* está próxima da condição de escravatura ético-onto-religiosa dos seres humanos racionalmente depravados e falsamente livres (são todos igualmente culpados), mas jurídica e politicamente diferenciados entre seres livres e escravos, tal como é expressa no pensamento de Santo Agostinho. Essa proximidade é tanto maior quanto o trabalhador, tal como o escravo, tem a experiência da mortificação pelo trabalho, inexistente na condição de homem livre (acorrentado,

¹³² Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 36.



—
todavia, ao dinheiro). Mas, contrariamente à redenção e aquisição da liberdade através da libertação do trabalho — viver no paraíso é estar dissociado de qual-quer esforço —, a libertação realiza-se através do trabalho não alienado. Porém, como essa libertação não nasce de uma experiência interior, mas da supressão

¹³² Cf. Marx, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, 36.



da mortificação, a representação do trabalho não alienado está também associada à libertação do sofrimento. O trabalho não alienado é isento de mortificação e sofrimento.

Acresce que, quando considera que o trabalho é um fim em si mesmo, Marx não apenas faz coincidir a liberdade ética com a jurídico-política, mas também se distancia da suposição kantiana de que tratar os outros como fins em si mesmos não impede de os tratar como meios, nem incompatibiliza a sua liberdade ética com a jurídica e política. A separação entre o domínio ético e o jurídico tem como consequência que, se no domínio ético devemos respeitar a humanidade dos outros, já no domínio jurídico-político é possível utilizar os outros como meios para obtenção dos recursos para satisfazer as necessidades naturais e salvaguardar a liberdade externa. Esta última consiste na escolha livre, no espaço e no tempo, dos meios para definir e procurar os objetos para preservar a sua pessoa. Ao incluir o poder de restringir ou coagir a liberdade dos outros para usar os objetos escolhidos, a liberdade externa obriga os outros a absterem-se de usar «o que é meu». Essa restrição da liberdade de escolha é legítima se, e somente se, for recíproca, *i. e.*, se



«coexistir com a liberdade de todos [coagirem os outros a não usar os seus objetos de escolha]»¹³³.
Se alguém coagir os outros a não usarem os

¹³³ Cf. Kant, «A Doutrina do Direito», 6:231–232.



seus objectos de escolha, tem de aceitar que também está coagido a abster-se de usar os objectos escolhidos pela liberdade externa dos outros. De outro modo, pode restringir a sua liberdade (não se apoderando dos objetos externos pertencentes a outros), mas os outros podem recusar agir de acordo com o mesmo princípio em relação aos objectos externos do primeiro.¹³⁴ E o contrário também é verdadeiro.

No entanto, como essa liberdade externa não exige a igualdade, é inegável que, por um lado, exclui os trabalhadores do usufruto político dessa liberdade, restringindo-a ao domínio moral (como liberdade de não ser escravizado); e, por outro lado, permite que os proprietários possam usufruir da liberdade natural, moral e política. Com efeito, se enquanto livres não obedecem a nenhuma outra lei além daquela a que deram o seu consentimento, e se como iguais não reconhecem que ninguém seja superior a si, enquanto independentes devem «ser o seu próprio senhor (*sui iuris*)»¹³⁵. Todavia, esta independência requer «possuir alguma *propriedade* (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício ou talento artístico, ou ciência) que lhe faculte o sustento; [...] nos casos em que ele



recebe dos outros os meios de viver é necessário que

134 Cf. Kant, «A Doutrina do Direito», 6:255.

135 Cf. Kant, «Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática», A 244–245, ênfase no original.



os adquira apenas mediante a *alienação* (*Veräußerung*) do que é seu, e não pelo consentimento a outros prestado para utilizar as suas forças»¹³⁶. Quem estiver privado de propriedade, ou for incapaz de ganhar a vida alienando o que é seu, deve depender, para viver, «dos arranjos de outrem»¹³⁷, que pode «utilizar as suas forças»¹³⁸. De facto, a independência é compreendida de um ponto de vista económico, jurídico e político. A perspetiva económica enfatiza a capacidade positiva de autossustentabilidade (ou autossuficiência), e a legal sublinha a capacidade para desempenhar um papel ativo na comunidade.¹³⁹ Por isso, os proprietários estão qualificados para, por exemplo, votar, no contrato original¹⁴⁰, e cooperar na introdução de leis específicas, e os não-proprietários (mulheres, trabalhadores assalariados e crianças) não têm o direito de votar nesse contrato nem de organizar ou cooperar para fins de introdução de leis específicas. Excluídos de participar na vida cívica e dependendo dos arranjos de outrem, os não-proprietários devem obediência



136 Cf. Kant, «Sobre a expressão corrente», A 244–246, ênfase no original.

137 Cf. Kant, «A Doutrina do Direito», 6:315.

138 Cf. Kant, «Sobre a expressão corrente», A 245.

139 Cf. Shell, «Kant on Citizenship, Society, and Redistributive Justice», 19.

140 Cf. Kant, «Sobre a expressão corrente», A 248; *idem*, «A Doutrina do Direito», 6:314–315.



às leis estabelecidas pelos proprietários no contrato (original) e na legislação corrente. Em última análise, a concepção heterogênea de pessoa retoma a distinção aristotélica entre cidadãos ativos (os proprietários) e cidadãos passivos (os não-proprietários).

Marx tem, por isso, razão quando critica a desigualdade econômica e política defendida sob o manto da igual liberdade ética e jurídica. Todos serem igualmente livres não impediu a existência da escravatura (v. g., nos EUA e no Brasil), a subordinação jurídico-política dos trabalhadores aos proprietários (v. g., a defesa do voto censitário nas filosofias de Locke e Kant) e a invocação de novos argumentos para justificar a colonização dos povos africanos, latino-americanos e asiáticos, e para privar alguns grupos de pessoas do usufruto da liberdade. Frei Bartolomé de Las Casas, que se opôs ao argumento da escravidão por natureza dos índios, vistos como seres delicados e similares aos filhos das princesas, não deixou de sublinhar a monstruosidade natural dos negros africanos e a aptidão da sua força física para o trabalho escravo nas plantações de açúcar.¹⁴¹ Similarmente, só em



1860 o relatório elaborado pela Comissão Taunton na Grã-Bretanha admitiu que os homens e as mulheres tinham as mesmas capacidades mentais.¹⁴²

141 Cf. Las Casas, *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*.

142 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Bowen, *A History of Western Education: The Modern West Europe and the New World*.



No entanto, como o pagamento do trabalho a quem alienasse a sua propriedade a outrem o transforma numa mercadoria que nega a humanidade e liberdade de quem a vende — «nas condições de vida do proletariado encontram-se condensadas todas as condições de vida da sociedade atual no que elas podem ter de mais inumano»¹⁴³ —, *a atribuição de um preço monetário ao trabalho ser sempre expressão da escravidão exclui tanto a liberdade do trabalhador quanto mina a possibilidade da sua libertação.* É verdade que, seguindo o princípio «a cada um de acordo com as suas capacidades e necessidades», o dinheiro perderia a sua capacidade abstrata e o pagamento dos salários far-se-ia de acordo com *essa diferença individual sem abstração.* Mas também é inegável que se no sistema de salários o trabalho aparece não como um fim, mas como servo do salário, seja qual for o modelo de sociedade, com ou sem propriedade privada, o trabalhador será um servo de quem o paga. Por outras palavras, a sociedade sem propriedade privada (dos meios de produção) não evita a transformação do ser humano em mercadoria servil e a privação da liberdade como autorrealização ou autonomia.



Se, em vez de ter condenado toda a instrumentalização do trabalho através da sua alienação financeira, Marx tivesse reconhecido alguma, ainda que mínima,

143 Cf. Marx e Engels, *A Sagrada Família*, 54.



capacidade de autorrealização e de autonomia do trabalhador mortificado, a partir da qual se fosse alargando o âmbito das liberdades, como defenderam liberais¹⁴⁴ e socialistas¹⁴⁵ não-revolucionários dos séculos XIX e XX, não seríamos, por um lado, confrontados com a constatação da inextirpabilidade do trabalho assalariado como uma tragédia, mas como uma condição das relações sociais injustas e desiguais, porém progressivamente mais humanizadas; por outro lado, contrariamente à suposição de Ernest Gellner¹⁴⁶ de que o marxismo-leninismo não deu lugar a uma fé rival, não assistiríamos à reação das consequências da

«criminalização» da propriedade privada, nomeadamente, o cerceamento das liberdades civis e políticas no advento de uma concepção de liberdade irrestrita dos indivíduos não menos despótica do que a ditadura do proletariado defendida por Marx. Com efeito, se, consciente das dificuldades da transição de uma sociedade capitalista para socialista, Marx defende a ditadura provisória dos trabalhadores até à instituição de uma sociedade completamente livre, na teoria política de Hayek é por vezes necessário que um país tenha,



144 Mill, *Utilitarianism*; Mill, *Principles of Political Economy*; Rawls, *A Theory of Justice e Political Liberalism*; Walzer, *Spheres of Justice*.

145 Owen, *A New View of Society and Other Writings*; Saint-Simon, *Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*.

146 Cf. Gellner, *Condições da Liberdade*.



por um tempo, alguma forma de poder ditatorial e que um ditador governe de maneira liberal. De facto, não é a coerção despótica que distingue a teoria política de Hayek da de Marx, mas sim a razão de ser e o sentido ou direção (como enuncia Hayek claramente na sua teoria política) dessa coerção e despotismo.

Portanto, sobrevalorizar a propriedade, sobretudo financeira, na reflexão sobre a liberdade, quer para as confundir, quer para as dissociar, não evita o risco da sua supressão.



Concepções alternativas da liberdade

No capítulo anterior, mostrámos que as soluções para os efeitos deletérios da acumulação ilimitada de dinheiro exigiam, na teoria de Rousseau, o abandono da democracia representativa e, na teoria de Marx, a abolição da propriedade privada. Neste capítulo, analisamos as concepções alternativas à liberdade como não-interferência, privilegiadamente associadas à tradição liberal e neorrepublicana, tais como a liberdade como autorrealização e não-dominação.

Se na tradição liberal algumas concepções recusam a diferença entre liberdade negativa e positiva, todas conciliam estas duas formas de liberdade e rejeitam quer o despotismo político, quer a abolição da propriedade privada como solução para o problema real das formas contemporâneas de



escravatura. Apesar de não exigirem a abolição da propriedade privada, em geral, e da financeira, em particular, a propriedade ocupa um lugar cada vez mais periférico nas inúmeras conceptualizações liberais da liberdade.



Mostramos também que a conceção neorrepublicana da liberdade como não-dominação associa, erradamente na nossa perspetiva, a tradição liberal à libertária e libertária-conservadora.

Concluimos que o vazio provocado pelo relativo menosprezo dos liberais e neorrepublicanos em relação ao peso da liberdade financeira na produção da legislação jurídico-política tem sido ocupado por pro- postas filosóficas que dificilmente asseguram a liberdade dos indivíduos, grupos, povos e comunidades.

3.1. Liberdade como autorrealização e florescimento responsável

A proibição da não-interferência como característica essencial da liberdade no pensamento político de Berlin e a consideração de Hayek de que o Estado devesse limitar-se a legislar em função dessa liberdade devem ser claramente diferenciadas da tradição liberal. Esta inclui tanto uma dimensão negativa como positiva e, no limite, questiona essa oposição antinómica. De facto, na teoria rawlsiana da justiça, a liberdade é definida como «[...] alguém



estar livre (ou não) de uma restrição (ou conjunto de restrições) de fazer (ou não fazer) qualquer coisa»¹⁴⁷. Esta definição está

¹⁴⁷ Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, 202.



para lá da distinção entre liberdade negativa e positiva, tratando-se estes de conceitos que supõem uma diferença inexistente e não resolvem nenhuma questão substantiva. Rawls ignora, assim, de forma deliberada a controvérsia entre os defensores da liberdade definida positiva ou negativamente, estando convencido de que esse debate não se trava em torno da definição de liberdade, mas do valor relativo das diversas liberdades quando entram em conflito. Na verdade, se tal como Berlin, Rawls não admite que a pobreza seja uma restrição da liberdade — a pobreza, a ignorância e a falta generalizada de meios materiais não constituem obstáculos diretos à concretização das liberdades básicas —, reconhece que a falta de rendimento e de riqueza afetam o valor da liberdade.¹⁴⁸ Se os indivíduos são igualmente livres, o valor da liberdade varia em função do maior ou menor poder e riqueza. Quanto maior for o desafogo económico, maiores são os meios para alcançar os seus fins, e por isso a igual liberdade tem valor diferenciado para duas pessoas com rendimentos e riqueza distintos, podendo aliená-la.

Neste contexto, por um lado, a distribuição do



rendimento e da riqueza através do princípio das desigualdades equitativas desempenha no seu pensamento um papel decisivo na salvaguarda do valor da liberdade em geral, *i. e.*, impede que haja cidadãos

148 Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, 201–202, 204, 325–326.



que desclassifiquem o valor da liberdade — aspeto não desprezível perante o incremento dos nacionalismos e populismos. Segundo aquele princípio, as desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, entre outros aspetos, redundem nos maiores benefícios possíveis para as pessoas mais vulneráveis do ponto de vista económico. Além do mais, em vez da liberdade negativa, a liberdade é substantivada nos pensamentos de John Stuart Mill no século XIX, John Rawls e Michael Walzer no século XX e Michael Freeden nos séculos XX e XXI como autorrealização e florescimento responsável. Por exemplo, Mill considera que a liberdade (como autorrealização) é uma condição para o desenvolvimento e bem-estar individual de uma pessoa com atributos singulares e capaz de escolha — daí Mill utilizar o conceito de individualidade em vez de indivíduo. O âmbito dessa liberdade não é puramente individual, mas coletivo, pois a autorrealização é inerentemente sociável. Expressasse, por exemplo, na salvaguarda do bem-estar geral da comunidade.¹⁴⁹

Esta preocupação está presente quer no pensa-



mento de Locke, quer, por exemplo, no pensamento de Kant. Na verdade, apesar da desigualdade económica e política, na filosofia política de Kant não só os indivíduos e os povos são sujeitos de liberdade, como

149 Cf. Mill, *Utilitarianism*.



estes tanto garantem a liberdade externa dos indivíduos, quanto estão autorizados a restringir a sua liberdade. Recordamos que através da liberdade externa os proprietários podem restringir a liberdade dos outros a absterem-se de usar «o que é meu» se, e somente se, essa restrição for recíproca, *i. e.*, se coexistir com a liberdade de todos coagirem os outros a não usarem também os seus objetos de escolha. A reciprocidade do constrangimento ou coerção só é garantida por uma pessoa coletiva, o povo, resultante de um contrato social ou original em que as vontades privadas se unem numa vontade geral. Apenas a vontade geral dessa pessoa coletiva pode «colocar todos sob obrigação [...] [e] pode fornecer a todos [a] garantia [da sua liberdade externa]»¹⁵⁰. Ademais, como as pessoas dependentes, mas pertencentes ao povo, se abstêm de usar os objetos externos possuídos pelos ricos (por exemplo, por meio de roubo ou vandalismo), estes últimos devem a posse dos seus objetos externos aos primeiros. Por isso, os ricos devem, por meio do pagamento de impostos sobre as suas posses privadas, «contribuir com o que é deles para



manter os seus concidadãos»¹⁵¹. De modo semelhante, embora não substitua o peso das desigualdades, resultante da pertença a diferentes famílias e da diferença natural,

150 Cf. Kant, «A Doutrina do Direito», 6:256.

151 Cf. Kant, «A Doutrina do Direito», 6:326.



a igualdade equitativa de educação para todos minimiza, para Rawls, o peso das circunstâncias sociais no desenvolvimento das capacidades individuais.¹⁵²

3.1.1. Deixar as pessoas entregues a si próprias é sempre melhor do que as controlar

A partir de meados do século XIX, a propriedade passou a ocupar uma posição periférica na reflexão da filosofia política de inspiração liberal. Com efeito, no contraste entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, Constant ainda associava a liberdade dos modernos ao usufruto da propriedade. Na realidade, a liberdade dos antigos consistia na participação ativa no poder coletivo e dos cidadãos (livres) na *polis*, enquanto a dos modernos, exercida num quadro territorial, político e psicossocial diferenciado, consiste no prazer pacífico da independência individual.¹⁵³ Mas, independentemente da exatidão da distinção entre liberdade dos antigos e dos modernos (nem a dos antigos era tão associada à participação, nem a



moderna tão refratária à participação cívica)¹⁵⁴,
esta última está dissociada de qualquer
necessidade de participação

152 Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, 73.

153 Cf. Constant, *Écrits politiques*, 206.

154 Cf. Alan Ryan, *A Propriedade*, 67–69.



cívica e também do estigma associado a essa falta de participação. Entre as inúmeras explicações para essa diferença — do ponto de vista territorial, a pequenez do território fazia com que cada cidadão tivesse uma grande importância política pessoal, importância incompatível com a vastidão dos Estados modernos —, a propriedade identificou-se mais intimamente com a existência dos seres humanos, e todas as restrições que lhes fossem impostas seriam mais dolorosas. Neste contexto, a ligação dos homens à propriedade transforma-a no critério privilegiado para o exercício da sua liberdade privada, tanto mais que os progressos da civilização, favorecidos pelo comércio, intensificaram as possibilidades do prazer privado, nomeadamente, o prazer do usufruto da propriedade. Enquanto na Antiguidade Clássica o sacrifício da liberdade privada à pública implicava um acréscimo (de liberdade), na época moderna o sacrifício da liberdade, associada à fruição da sua propriedade (privada), implicava uma perda maior do que um ganho de liberdade e conduzia no limite à instituição da escravatura.¹⁵⁵

Não é, aliás, por acaso que Constant não só



critica a tentativa de, por exemplo Rousseau, reinstaurar a liberdade dos antigos contra a independência da liberdade do proprietário próspero, como sustenta que o intento de impor o sistema de liberdade dos antigos

155 Cf. Constant, *Écrits politiques*, 139, 207, 208, 209, 210.



contra a dos modernos estava condenado a fracassar. A prevalência do comércio tanto introduz uma nova qualidade na propriedade, a liberdade de circulação

—um obstáculo à ação de um poder centralizado —, quanto a criação do crédito torna a autoridade dependente dos indivíduos. Portanto, não apenas os particulares e a riqueza têm mais poder do que o poder público, mas também «o dinheiro [é] a arma mais perigosa contra o despotismo»¹⁵⁶.

Ora, como dissemos, a reflexão dos liberais contemporâneos sobre a liberdade põe na periferia o conceito de propriedade, nomeadamente, a propriedade financeira (veja-se a sua invisibilidade na teoria política de Rawls). Mesmo quando a valorizam, como no caso de John Stuart Mill, ou de Michael Walzer, estão longe de defender a liberdade praticamente irrestrita quer do seu usufruto, quer da sua aquisição ou alienação, por exemplo, através de contratos. Contra os defensores de que a coerção jurídica da lei deveria reduzir-se à mera autorização dos contratos estabelecidos livremente pelos intervenientes do mercado económico, Mill refere que «[à]s vezes [...] ouvimos que os governos devem limitar-se a



oferecer proteção contra a força e a fraude; essas duas coisas à parte, as pessoas devem ser agentes livres, capazes de cuidar de si mesmas [...] legisladores e governos não são de forma

156 Cf. Constant, *Écrits politiques*, 212, 265.



alguma chamados a preocupar-se com [a liberdade]»¹⁵⁷. No entanto, observa que o governo intervém em casos de litigância sobre a propriedade, e, se esta não se reduzir ao que é produzido (ou herdado) pelos seres humanos, mas incluir ainda a própria terra, as florestas e as águas, heranças da raça humana (ou seja, propriedade comum dos seres humanos), os direitos e as condições em que uma pessoa poderá exercer o seu direito sobre qualquer parte desta herança (ou propriedade) comum não dispensam uma decisão pública. Uma coisa é assim a liberdade de usufruto da propriedade, outra é considerar que essa liberdade não pode ser objeto de interferência de outros, nomeadamente, da legislação pública, tanto mais que não basta que uma pessoa se exima de fazer uma promessa a outra sob coação ou ludíbrio. Em nome do bem público, há promessas que as pessoas não devem ter liberdade para fazer. «Um contrato pelo qual uma pessoa se vende a outra como escrava seria declarado nulo pelos tribunais deste [Grã-Bretanha] e da maioria dos outros países europeus[.]»¹⁵⁸



Apesar de os contratos de compra e venda de pessoas serem proibidos na Grã-Bretanha e na maior parte dos países europeus, Mill admitiu que a maioria dos trabalhadores nesses países «tem pouca escolha

157 Cf. Mill, *Principles of Political Economy*, 146.

158 Cf. Mill, *Principles of Political Economy*, 148.



de ocupações ou liberdade de locomoção, est[ando] praticamente tão dependentes de regras fixas e da vontade dos outros como poderiam estar em qualquer sistema de escravidão real»¹⁵⁹. Consequentemente, tal como Marx reconheceu que as condições dos trabalhadores no século XIX estavam mais próximas de um regime de escravidão do que de liberdade, reconheceu ainda que os trabalhadores dificilmente se contentariam eternamente com a condição de assalariados e defendeu que a emancipação da escravatura assalariada, através da criação dos seus próprios empregos, contribuiria para o incremento da liberdade coletiva, *i. e.*, para a democracia. Por último, chamou ainda a atenção para a propriedade dos donos do capital lhes dar poderes exorbitantes sobre aqueles que tinham de vender o seu trabalho e afirmou que esse poder poderia ameaçar as liberdades individuais.¹⁶⁰

Por sua vez, sem negar a importância da propriedade monetária, Michael Walzer defende, por um lado, que há coisas que o dinheiro não pode comprar, tais como os seres humanos, o poder e a influência política, a justiça, a liberdade de



expressão, imprensa, religião e associação, o casamento, o direito de deixar uma comunidade, as isenções ao serviço militar obrigatório, a proteção policial, a educação, as trocas

159 Cf. Mill, *Principles of Political Economy*, 361.

160 Cf. Mill, *Principles of Political Economy*, 75.



desesperadas e graça divina.¹⁶¹ Por outro lado, como o dinheiro pode comprar o poder e corromper os agentes políticos, Walzer defende tanto a imposição de limites à sua acumulação, quanto a restrição da esfera de influência do mercado económico.¹⁶²

Na realidade, apesar de colocar a liberdade de exercício da propriedade na periferia ou de exigir a sua regulamentação pública, o mercado económico não é entendido na tradição liberal como uma instituição exclusivamente opressiva. Como um lugar privilegiado de vendas e trocas, e mecanismo pelo qual compradores e vendedores de uma mercadoria se confrontam para determinar o preço e a quantidade de bens, o mercado é compatível com liberdades iguais para todas as pessoas, com a igualdade equitativa de oportunidades e a livre escolha de carreiras e ocupações. De facto, os cidadãos beneficiam de uma escolha livre de carreiras e ocupações, e de uma descentralização económica.¹⁶³ No entanto, embora admitam que deixar as pessoas entregues a si mesmas é sempre melhor do que as controlar (por



exemplo, os juízos incompetentes dos consumidores sobre o uso das mercadorias legitimam a intervenção dos governos para os proteger), essa intervenção deveria, no caso de Mill,

161 Cf. Walzer, *Spheres of Justice*, 100–102.

162 Cf. Walzer, *Spheres of Justice*, 97–103, 120.

163 Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, 272.



ser alargada à proteção das crianças, das mulheres e dos animais, à proibição dos contratos perpétuos, em que um dos contratantes não tem poder de revogação, e à imposição às entidades empregadoras de medidas protetoras dos trabalhadores dedicados a atividades perigosas.¹⁶⁴ Michael Walzer sublinha ainda que as trocas no mercado económico não devem resultar de ultimatos, mas da negociação, e não devem estar baseadas no desespero. Este pode permitir a alienação da liberdade para garantir a sobrevivência. Neste contexto, os Estados devem promover a existência de sindicatos para evitar o despotismo e o risco da servidão voluntária.¹⁶⁵

Por conseguinte, sem fazer a apologia da eliminação da propriedade privada, os liberais mostram como a liberdade de utilização da propriedade e a não-intervenção governamental podem ser separadas da obsessão com a propriedade individual, em geral, e financeira, em particular.¹⁶⁶

No entanto, que na crítica dos liberais ao libertarismo seja quase marginal a referência à desproporção do peso da propriedade financeira na ordenação das sociedades (e às consequências desse peso) permite que a rejeição da liberdade como não-



interferência seja

164 Cf. Mill, *Principles of Political Economy*, 317–346.

165 Cf. Walzer, *Spheres of Justice*, 121.

166 Cf. Ryan, *A Propriedade*, 76.



privilegiadamente contestada por teorizações filosóficas e ideológicas da liberdade que tendem a ser tão despóticas como a sufragada pelos libertários-conservadores.

3.2. Sob a permanente ameaça do abuso do poder

Apesar da distância em relação à liberdade como não-interferência, a concepção republicana da liberdade também pretende distanciar-se da aproximação moderna — leia-se liberal — ao conceito de liberdade. Com efeito, na tradição republicana, a liberdade é sempre entendida segundo a distinção entre ser livre (*liber*) e ser escravo (*servus*), em função da qual viver sob o arbítrio de outrem é ética e politicamente inaceitável. Os neorepublicanos defensores da liberdade como não-dominação — sendo a dominação entendida como poder arbitrário de interferência sobre outrem — reconhecem que os modernistas, leia-se os liberais, aceitam a interferência do governo para prevenir interferências maiores, ao mesmo tempo que menosprezam o facto de que sob a não-interferência



as pessoas podem estar sujeitas a situações de subordinação ilegítima (v. g., os trabalhadores perante o poder arbitrário dos empregadores). Em última instância, a ordenação liberal das sociedades é não apenas indiferente a essas situações, como impulsiona as pessoas para o que Berlin designava a «cidadela interior».



Tomando a relação entre senhor e escravo como arquétipo das relações de dominação, ainda que o escravo estivesse submetido a um senhor benigno que não interferisse na sua liberdade, o facto de a liberdade, a vida e as escolhas do escravo dependerem em última instância do senhor não impede que aquele viva sob a permanente ameaça do abuso de poder do senhor (ou da senhora). O que o torna não-livre é o modo como está permanentemente exposto a qualquer tipo de interferência e sempre sujeito ao poder arbitrário de seu dono. Por isso, não só a liberdade como não-interferência é compatível com formas de dominação, como a interferência pode ser uma garantia de usufruto da liberdade humana.

Visto que na concepção da liberdade como não-dominação um ser livre é aquele que não está submetido a um poder superior e arbitrário¹⁶⁷ e, pelo contrário, está protegido da interferência mesmo quando os outros querem interferir, a interferência é legítima se pressupuser um conjunto de regras externas aceites por todos e se estiver controlada pelas opiniões e interesses dos afetados por essa interferência.¹⁶⁸ As regras sufragadas por todos



(v. g., os princípios democráticos), ao invés de tolherem a liberdade

167 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v.

Pettit, *Republicanism*.

168 Cf. Lovett, *A General Theory of Domination and Justice*, 96.



individual, protegem as liberdades individuais. Na ausência dessas condições, a interferência é dissolvente da autonomia, enfraquecedora do autorrespeito e destruidora da capacidade das pessoas para explorarem as oportunidades à sua disposição.

É, aliás, neste contexto que os defensores da liberdade como não-dominação sugerem que um Estado republicano deve controlar os níveis de desemprego e assegurar a estabilidade do sistema financeiro para impedir que as pessoas possam ser exploradas ou manipuladas. Além disso, conquanto o âmbito da intervenção do Estado para promover a liberdade como não-dominação deva ser analisado em circunstâncias concretas, sob a influência dessa forma de liberdade os contratos estabelecidos entre os indivíduos não devem dar a uma das partes o poder de domínio sobre a outra. Num Estado republicano, as leis reguladoras dos contratos são incompatíveis com o domínio (ou o poder) ilegítimo e arbitrário, pois à luz da liberdade como não-dominação os indivíduos e os povos são sujeitos de uma liberdade que não deve ser constrangida por poderes arbitrários e ilegítimos através de



instituições não-democráticas.

No entanto, como afirmámos na Introdução, a conceção da liberdade como não-dominação não distingue com clareza a tradição liberal da libertária elibertário-conservadora. Ora, uma coisa é a complexa tradição liberal partilhar com os libertários o valor da



liberdade individual, definindo-o, todavia, de modo diverso; outra completamente diferente é sufragar a ideia de uma liberdade irrestrita dos proprietários, ou defender o recurso ao despotismo do Estado ou do mercado, como defendem os libertários-conservadores (v. g., Hayek ou Buchanan). Recordamos que, por oposição aos libertários, que reduzem a liberdade à não-interferência e entendem os indivíduos como entidades sempre separadas, autossuficientes e ocupa-das com a procura do seu bem-estar, completamente dissociado do dos outros, para os liberais a liberdade é em simultâneo negativa e positiva, e os indivíduos, como entidades separadas e autossuficientes, não estão dissociados da pertença a uma comunidade nem são indiferentes ao bem-estar dos outros.

Recordamos ainda que Hayek exige a intervenção do monopólio da violência jurídica e política do Estado para legislar a favor da liberdade irrestrita dos proprietários e não enjeita a possibilidade de se recorrer à ditadura para impor o usufruto dessa liberdade. Ora, Locke, defensor da acumulação ilimitada de dinheiro, reconhecia a necessidade de restrição das liberdades individuais por uma vontade coletiva, e Mill, Rawls, Walzer,



entre muitos outros, excluem qualquer recurso à ditadura do Estado ou do mercado para proteger as liberdades individuais. Similarmente, seja qual for o princípio invocado (v. g., a utilidade, a justiça como equidade), defendem que o Estado deve impor



limites à liberdade irrestrita seja de quem for (v. g., a liberdade de opinião da maioria, se esta configurar atirania da maioria e violar a liberdade de opinião dos indivíduos, e a liberdade dos donos do capital, o qual ameaça as liberdades individuais). Por outras palavras, a defesa da liberdade é uma condição necessária, mas não suficiente, para se ser liberal, pois as substanciações liberais do conceito de liberdade requerem o que na tradição libertário-conservadora é sempre visto como uma fonte de servidão, a saber, a intervenção de qualquer entidade coletiva (ou mesmo privada) para restringir as liberdades individuais. Não é, aliás, por acaso que para Hayek não há diferença alguma entre o que denomina o pseudoantiliberalismo de Jeremy Bentham, no século XIX, e de John Dewey e William James, no século XX, e o protossocialismo de Rousseau, o comunismo, o nacional-socialismo e o fascismo.¹⁶⁹

Por essa razão, além de ser importante distinguir mais finamente as concepções da liberdade de liberais como Mill, Rawls e Walzer da dos libertários como Nozick e liberais-conservadores como Hayek, é



importante não desvalorizar a originalidade da conceção da liberdade dos libertários-conservadores, nomeadamente, de Friedrich Hayek. De facto, se sob a influência do seu pensamento no ordenamento jurídico-político

¹⁶⁹ Hayek, «The Mirage of Social Justice» 44, 147; *idem*, «The Political Order of a Free People», 166.



das sociedades a salvaguarda das liberdades individuais, concomitante com a autorização do Estado para proteger os cidadãos mais desfavorecidos, é sempre entendida como fonte da servidão, de maneira que deixa de haver qualquer diferença entre liberalismo, nazismo e marxismo revolucionário, seremos então levados a concluir que a máxima «fora da Igreja não há salvação» (*extra Ecclesiam nulla salus*) se transformou em «fora do mercado não há salvação» (*extra mercatus nulla sallus*). Se sabemos todos onde nos levou a primeira máxima, estamos longe de compreender onde nos conduzirá a segunda.

Repetimos o que afirmámos em relação aos liberais, agora aplicado aos neorrepublicanos. A negligência crítica perante a desproporção do peso da propriedade financeira na ordenação das sociedades compreendidas por analogia com o mercado financeiro e as consequências desse peso permitem que a rejeição da liberdade como não-interferência seja privilegiadamente contestada por teorizações filosóficas e ideológicas da liberdade com tendências tão despóticas como a sufragada pelos libertários-conservadores.

Os desafios à liberdade no século XXI

Neste capítulo, analisamos alguns fenômenos contemporâneos, como, por exemplo, a crescente importância da inteligência artificial, com recurso a algumas das concepções de liberdade examinadas. Nessa análise, sublinhamos que tais fenômenos desafiam a própria ideia de liberdade enquanto princípio de ordenação das sociedades. Como afirmamos na Introdução, a exiguidade dessa reflexão não significa menosprezar o seu conteúdo. Significa, sim, que as concepções da liberdade à luz de inúmeros fenômenos contemporâneos exigem uma reflexão autónoma que ultrapassa o âmbito deste ensaio.

4.1. As alterações climáticas e o Antropoceno



Independentemente das controvérsias sobre o
impacto humano nas alterações climáticas e da sua



extensão¹⁷⁰, as soluções para essas alterações, que incluem oscilações térmicas incontrolláveis, subida dos níveis do mar, secas extremas, inundações, tempestades, pandemias e deflorestação, têm sido enquadradas no princípio milliano de não prejudicar terceiros, comumente associado à liberdade como negativa ou como não-interferência. Por exemplo, de acordo como princípio segundo o qual «o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade [para] evitar danos a outros»¹⁷¹, Trygve Lavik defende a criminalização do negacionismo climático.¹⁷² Em verdade, este adia ações necessárias para se responder às consequências das alterações climáticas e pode prejudicar os interesses vitais dos outros seres humanos. Lavik mostra que a proibição do negacionismo do Holocausto em países como a Áustria, Bélgica, França, Espanha e Suíça não os conduziu ao pesadelo político orwelliano, e defende que, enquanto o negacionismo do Holocausto é um crime contra as gerações passadas



170 Cf. Thade Andy, «Nobel laureate: “Climate science has metastasized into massive shock-journalistic pseudoscience”», *Gript*, 21/05/2023 (acedido no dia 14 de julho de 2023, disponível em [https://gript.ie/nobel-laureate-climate-science-has-metasta-sized-into-massive-shock-journalistic-pseudoscience/](https://gript.ie/nobel-laureate-climate-science-has-metast-sized-into-massive-shock-journalistic-pseudoscience/)).

171 Cf. Mill, *On Liberty*, 80.

172 Cf. Lavik, «Climate Change denial, freedom of speech and global justice», 84.



e presentes, o negacionismo climatérico é um crime contra as gerações presentes e futuras.

Similarmente, à luz de uma conceção libertária de paternalismo que Sunstein e Thaler denominam a «arquitetura de escolha»¹⁷³, é concebível a alteração do ambiente da decisão individual, de modo a impulsionar as escolhas numa direção específica. Por exemplo, um supermercado poderia ser projetado de tal forma que os produtos com uma pegada de carbono menor seriam apresentados em lugares de destaque. Influenciar de forma subconsciente as escolhas e o comportamento das pessoas pode, todavia, colidir com a liberdade como autonomia, ficando por determinar-se no combate às alterações climáticas se prevalecer a liberdade ou os benefícios ambientais e climáticos. Essa determinação é tanto mais urgente quanto Mark Coeckelbergh sustenta que, a menos que abandonemos a conceção negativa da liberdade, não devemos descartar no combate às alterações climáticas um Leviatã verde que imporá fortes restrições das liberdades individuais. De facto, visto que a



prevalên-cia da liberdade negativa não permite nenhuma res-trição externa das liberdades individuais, incluindo a intervenção do Estado, quando for necessária uma intervenção institucional, não surpreende que esta

¹⁷³ Cf. Sunstein e Thaler, *Nudge — Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*.



exija o recurso à coerção irrestrita do Estado, *i. e.*, ao «Leviatã Verde». ¹⁷⁴

Contra as consequências políticas (e ambientais) resultantes da prevalência da liberdade negativa, Coeckelbergh argumenta que a liberdade positiva permite associar o combate contra as alterações climáticas às liberdades individuais e coletivas. Neste caso, em vez de ver qualquer intervenção institucional como uma interferência abusiva, os cidadãos reconhecem que:

- a) a intervenção dos inúmeros agentes políticos pode providenciar soluções que não exijam a supressão «total» das liberdades individuais;
- b) entre o encapsulamento na sua liberdade puramente privada, diríamos monadológica, e a natureza relacional da liberdade, tal como preconizada por autores tão díspares como Hegel, Marx e Mill, os cidadãos valorizariam a forma relacional da liberdade;
- c) a sua individualidade não é incompatível com a pertença a uma comunidade, tal como defenderam autores tão díspares como Locke, Mill, Hegel e Rawls.



174 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Coeckelbergh, *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty: Navigating Freedom in the Age of Climate Change and Artificial Intelligence*.



Todavia, como a ameaça das alterações climáticas impende sobre todos os seres vivos, o exercício das liberdades individuais e coletivas deverá tomar em consideração, além do bem-estar dos seres humanos, a defesa da biodiversidade. Também as deliberações livres, nos inúmeros *fora* da sociedade civil e política, traduzidas em políticas concretas, talvez brevemente extensíveis, como já ocorre em inúmeros países, não só aos seres vivos não-humanos, mas à natureza em geral. Tal como enquanto seres sencientes os animais são titulares de direitos, na Índia um tribunal declarou, em 2017, os rios Ganges e Yamuna «seres vivos» com direitos equiparáveis aos das pessoas.

Esse alargamento é tanto mais urgente quanto se admite que vivemos numa nova era, a do Antropoceno, resultante de o impacto dos humanos no sistema terrestre e atmosférico se ter tornado uma força da natureza, para lá do controlo do próprio ser humano. Por um lado, se o domínio intencional dos homens sobre a natureza é cada vez maior, então os seus efeitos escapam ao controlo humano; por outro, numa situação em que a natureza e o ser humano são indiscerníveis, as



concepções da liberdade humana baseadas na distinção entre ser humano e natureza (v. g., a liberdade como autonomia, autorrealização e não-interferência) podem vir a parecer desajustadas à nova era geológica. Similarmente, a ameaça da brutalização dos conflitos geopolíticos sob o domínio do Antropoceno pode





pulverizar a ordenação das sociedades segundo o ideal de liberdade.¹⁷⁵ A procura de condições materiais como o ar, a água, a alimentação, o solo e o clima, bens naturais cada vez mais escassos, mas imprescindíveis para a sobrevivência, intensificará o grau de violência inerente às guerras provocadas pelo desejo de conquista de recursos destinados à produção de bens transacionáveis (no mercado económico).

Para evitar esses confrontos geopolíticos que estão a ocorrer presentemente em inúmeros continentes, alguns autores defendem que as mudanças climáticas e geológicas devem ser implementadas de forma gradual através da democracia e de um capitalismo verde ou climático. Estes incluiriam a descarbonização da economia global através, por exemplo, da aposta das elites financeiras e políticas no mercado voluntário de carbono (MVC), transformando as atuais formas de organização do capitalismo em formas que assegurem a sobrevivência das gerações vindouras (as crianças que já nasceram ou nascerão nos próximos 50 anos).¹⁷⁶ Contra o capitalismo verde, alguns pensadores marxistas





têm argumentado que essas alternativas — por

¹⁷⁵ Cf. Carleheden e Nikolaj Schultz, «The ideal of freedom in the Anthropocene: A new crisis of legitimation and the brutalization of geo-social conflicts», 13.

¹⁷⁶ Newell e Paterson, *Climate Capitalism: Global Warming and the Transformation of the Global Economy*.



exemplo, o MVC —, mais do que combater as alterações climáticas, constituem antes um novo modo criativo de acumulação de capital que dificilmente oferece soluções sustentáveis para se enfrentar aquelas alterações. Criado na década de 1990, o MVC é um mercado descentralizado em que atores privados (v. g., indivíduos, empresas, universidades, organizações sem fins lucrativos) e públicos (v. g., os governos e municípios) podem comprar e vender voluntariamente créditos de carbono para reduções de gases de efeito estufa (GEE) na atmosfera. Os créditos de carbono ou redução certificada de emissões (RCE) são certificados emitidos para uma pessoa ou empresa que corresponda à compra da permissão para emitir GEE. Por exemplo, como certos países criam leis que restringem as emissões de GEE, aqueles países ou indústrias que não conseguem atingir as metas de redução de emissões compram créditos de carbono às empresas maioritariamente sediadas nos países do denominado Sul, sobretudo no Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul (BRICS). Dominados pelas elites desses países, os projetos dessas grandes empresas industriais, em vez



envolverem as comunidades locais e protegerem o ambiente, expulsam-nas e maltratam-nas, exacerbando a degradação e insustentabilidade ecológica e social do planeta.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Cf. Böhm, Mizoczky, Moog, «Green Capitalism? A Marxist Critique of Carbon Markets».



4.2. A Inteligência Artificial

A quarta vaga de industrialização, associada ao desenvolvimento da inteligência artificial (IA), tem sido vista como um fator de promoção das políticas para combater as alterações climáticas, de forma compatível (ou não) com a salvaguarda da liberdade humana e das liberdades individuais e coletivas, em geral. Embora não haja uma definição consensual de IA, esta é grosseiramente entendida como um tipo de inteligência não-humana programada para executar tarefas específicas e que não se limita a imitar funções cognitivas geralmente associadas a atributos humanos, como a aprendizagem, a fala e resolução de problemas, sendo capaz de interpretar e aprender de forma independente e autônoma. A IA refere-se, em última instância, à crescente capacidade das máquinas para desempenharem funções e tarefas até agora realizadas por humanos no local de trabalho e na sociedade em geral.

A IA tem permitido, por exemplo, a criação de robôs de serviço (v. g., nos locais de trabalho e em casa) que libertam os seres humanos da coerção e degradação de muitas formas de trabalho, melhoram a saúde e bem-estar das pessoas e incre-



mentam as diferentes formas de liberdade (v. g., não-interferência, autonomia, autodeterminação, não-dominação). Independentemente dos possíveis



efeitos das próximas transições tecnológicas nos seres humanos e na sociedade, ao substituir os seres humanos em inúmeras tarefas e processos manuais, numa ampla gama de setores (financeiro, saúde, manufatura, agricultura, serviços públicos), a IA é uma promessa de liberdade.

É certo que a IA tem estado também associada à perda de postos de trabalho em inúmeros setores de atividade e à deterioração das condições de trabalho, nomeadamente, a um incremento da alienação.¹⁷⁸ Todavia, os entusiastas do seu desenvolvimento acelerado têm proposto um sem-número de soluções para esse desemprego tecnológico: entre outras, a ênfase nos direitos sociais dos trabalhadores, a necessidade de reforçar os sindicatos, o empenho na inovação responsável, *i. e.*, na redefinição das escolhas e das políticas subjacentes ao desenvolvimento da IA, a atribuição de um rendimento universal básico garantido e, por fim, a maior integração da tecnologia, ao invés da externalização. Segundo Will Danaher, ainda vemos a tecnologia como algo externo aos seres humanos, como uma ferramenta controlada e manipulada por estes para moldar e remodelar o



mundo. Com o crescimento da automação e da IA, as ferramentas adquirem uma existência

178 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Kate Vredenburg, «Freedom at Work: Understanding, Alienation, and the AI-Driven Workplace».



independente, e, como esta assusta os seres humanos, devemos procurar uma maior integração na tecnologia, *i. e.*, fundir os nossos corpos e as nossas mentes como artefactos tecnológicos, tornando-nos ciborgues.¹⁷⁹ Além da libertação do trabalho mortificante, a IA tem contribuído para o incremento da liberdade de expressão e de novas formas de participação política. Mau grado a proliferação dos discursos de ódio, as inúmeras redes sociais digitais, tais como o Facebook, o Twitter, o Instagram, entre outras, são importantes meios «espontâneos» de divulgação e comunicação do pensamento. Mas esses meios virtuais de comunicação têm restringido as escolhas e o conhecimento dos cidadãos¹⁸⁰ e incrementado a relação de dependência dos utilizadores dos sistemas de IA. Além disso, a dificuldade da compreensão dos sistemas pelos seus criadores dificulta a atribuição de responsabilidades.

¹⁷⁹ Por exemplo, Stewart e Stanford, «Regulating



work in gig economy: What are the options?»; Hacker e Pierson, *Winner-Take-All Politics: How Washington Made the Rich Richer — And Turned Its Back on the Middle Class*; Ford, *Rise of the Robots: Technology and the threat of a jobless future*; Sio, Almeida e Hoven, «The Future of work: freedom, justice and capital in age of artificial intelligence»; Danaher, «Will Life Be Worth Living in World Without Work? Technological Unemployment and the Meaning of Life».

¹⁸⁰ Cf. Coeckelbergh, «AI for climate: freedom, justice, and other ethical and political challenges».



Determinar essa responsabilidade é importante porque, na sua ausência, a liberdade do(s) criador(es) do design de sistemas de IA de usufruir dos direitos de propriedade pode ser severamente limitada. Uma vez que os atuais regimes jurídicos são inadequados para enfrentar o crescimento da produção pelos sistemas de IA, nomeadamente, a identificação dos criadores dessas obras, o seu trabalho afasta-se do princípio lockiano de que a mistura do trabalho funda o direito de propriedade, neste caso, intelectual. Contudo, como a maior parte dos produtos da IA é produzida por múltiplas mãos ou autoproduzida pelas máquinas (em resultado da intervenção de múltiplos intervenientes), ou se alargam os direitos pessoais às máquinas, como já se alargou aos animais e aos rios, ou então a natureza coletiva das obras geradas pela IA tem o mérito de evidenciar o carácter social da liberdade humana, reiterado tanto por liberais sociais quanto por neorrepublicanos e marxistas.

Nessa atividade criativa, a ausência de consentimento das pessoas na recolha de dados utilizados na sua produção tem sido objeto de controvérsia. Como Simon MacCarty-Jones sublinha, as gigantes



tecnológicas têm nas mãos uma quantidade sem precedentes de dados de milhões de pessoas, os quais podem ser analisados por algoritmos avançados, usados para ler o seu comportamento (v. g., expressões faciais, ações, compras, preferências musicais, *sites* visitados, palavras



usadas em publicações no Facebook) e fazer inferências sobre o mundo interior (não observável).¹⁸¹ Essa dedução de pensamentos, sentimentos, intenções e interesses, e a previsão de comportamentos, podem ser vendidas a anunciantes ou direcionadas para fins políticos, como aconteceu no abaixo mencionado escândalo da Cambridge Analytics.

Acresce que, como as intenções básicas também podem ser decodificadas, sendo possível prever o que os participantes farão (em tarefas muito básicas) antes que eles mesmos saibam, o Facebook anunciou o financiamento da investigação para a criação de *inter-faces* cérebro-computador, de modo a decodificarem-

-se os pensamentos dos utilizadores e transmiti-los ao Facebook. Por sua vez, a Microsoft registou a patente da tecnologia de leitura cerebral, e a empresa de Elon Musk, Neuralink, está a tentar desenvolver *interfaces* cérebro-computador. Provavelmente, num futuro não muito longínquo, a manipulação de dados pelo Facebook e pela Cambridge Analytics será vista como uma forma primitiva de violação das liberdades individuais



através da manipulação de dados. Esta empresa aplicou um algoritmo baseado nos dados

181 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Coole, «Constructing and Deconstructing Liberty: A Feminist and Poststructuralist Analysis»; McCarthy-Jones, «The Autonomous Mind. The Right to Freedom of Thought in the Twenty-First Century».



de utilizadores do Facebook para os orientar numa direção política específica nas eleições presidenciais americanas em 2016 e no referendo sobre o Brexit na Grã-Bretanha, o que não foi precedido pelo consentimento dos utilizadores. Essa manipulação manifesta a extensão das ameaças à liberdade, seja qual for a sua substantivação (v. g., como não-interferência ou não-dominação).

4.3. *Liberdade de género*

Independentemente da polissemia dos conceitos de feminismo e de género, assumimos que o feminismo filosófico tenta corrigir os vieses que implicam a subordinação das mulheres e a depreciação das suas experiências. Por sua vez, o género é a expressão cultural da diferença sexual que estabelece o modo masculino e feminino como um homem e uma mulher se devem comportar.

Apesar do excessivo individualismo da liberdade negativa, no debate contemporâneo sobre a liberdade a conceção da liberdade como não-



interferência tem sido um ponto de vista a partir do qual, com maiores ou menores modificações, algumas feministas têm defendido a liberdade de gênero. Por exemplo, as escolhas (ou a sua ausência), assim como a noção de obstáculos externos, são cruciais para se entender a



opressão das mulheres manifesta na proibição do seu acesso à educação, participação política, igualdade de oportunidades e independência financeira.

Admitindo, todavia, que o sujeito é sempre uma construção e que as escolhas pessoais resultam de configurações histórico-sociais, a liberdade negativa, como uma experiência puramente privada da liberdade, é, segundo Diana Coole, uma consequência das estruturas do poder patriarcal. De acordo com essas estruturas, as mulheres são vistas como seres emotivos, não-rationais e incapazes de escolha, mesmo na ausência de interferências externas.

Se a liberdade negativa é insuficiente para promover a liberdade feminina, a positiva também não está isenta de viés de gênero. Apesar de o autodomínio ser entendido como um processo de permanente luta interior, na liberdade positiva a autodisciplina está associada à racionalidade e autonomia, tradicionalmente recusadas às mulheres. Além disso, Diane Coole interroga-se se a apropriação pelas mulheres da liberdade positiva ou como autorrealização não criará novos e indevidos constrangimentos à multiplicidade de expressões das suas liberdades.



Em vez da liberdade negativa, a concepção republicana da liberdade como não-dominação tem tido um peso significativo na reivindicação das mulheres da liberdade de participação cívica, na defesa da liberdade no interior do modelo patriarcal de família, na



relação entre a liberdade e as carências materiais, e, sobretudo, na reivindicação da liberdade como auto-
nomia quer política quer física.¹⁸² De facto, as
mulheres têm denunciado que mesmo nos sistemas
em que pre- valece a dominação sobre determinados
grupos (v. g., trabalhadores), a intensidade dessa
dominação varia também em função do género. Em
inúmeros países democráticos, as mulheres
continuam sub-represen- tadas em lugares de
responsabilidade. Por exemplo, nas empresas as
mulheres predominam em trabalhos mal
remunerados e estão concentradas nas profissões
menos qualificadas, mais vulneráveis, com baixos
salá- rios e menos benefícios sociais. Também o
impacto das crises, como, por exemplo, a pandemia
de Covid-19, atingiu de forma diferente homens e
mulheres, tendo deixado mais de 47 milhões de
mulheres na pobreza.¹⁸³ A liberdade como
autonomia e não-dominação tem de considerar essa
diferença sob pena de preservar a desi- gualdade
política.

Em contrapartida, as versões marxistas da liber-
dade de género têm analisado o «trabalho feminino»



não remunerado e reprodutivo como uma parte integrante do capitalismo e têm sublinhado as questões e dimensões político-económicas do sexismo e da

182 Por exemplo, Santana, «Freedom, Autonomy, and (Inter)depend-ency: Feminist Dialogues and Republican Debates on Democracy».

183 Cf. Santana, «Freedom, Autonomy, and (Inter)dependency», 7.



exploração de classe. Na perspectiva marxista, a família patriarcal é como uma parte integrante do capitalismo e, portanto, um local de opressão que deve ser destruído. Todavia, as relações familiares de trabalho baseadas no género devem ser socializadas e, por isso, é desejável que as mulheres trabalhadoras se associem às lutas proletárias contra o capitalismo para combater a opressão das mulheres sob o jugo dos valores patriarcais.

Acresce que o criticismo marxista presta particular atenção ao racismo sistémico em função do qual as mulheres negras enfrentam múltiplas relações opressivas, resultantes da interceção das discriminações de classe, raça e género¹⁸⁴, *i. e.*, são oprimidas como trabalhadoras, como mulheres e como negras.¹⁸⁵

Susan Himmelweit, no entanto, argumenta persuasivamente que Marx ter sobrevalorizado o conceito de produção e «desprezado» o de reprodução implica que, por um lado, a reprodução humana não é adequada para a tarefa de explicar a diferença de género na sociedade e entender a história da luta pela liberdade das mulheres; por outro, é ambivalente, pois a



184 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Gore, *Radicalism at the Crossroads: African American Women Activists in the Cold War*; McDuffie, *Sojourning for Freedom: Black women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*.

185 Cf. Gimenez, «Marxism, and Class, Gender, and Race: Rethinking the Trilogy».



reprodução humana parece ter mais importância na descrição do método histórico do que na análise da realidade, e a reflexão sobre o trabalho também concede alguma importância à reprodução humana. Em última instância, a teoria marxista da reprodução, ou a falta de tal teoria, tem como consequência que a sua concepção materialista da história é inadequada para analisar e explicar as questões da liberdade de género.¹⁸⁶

Numa formulação radical, algumas feministas defendem que, a não ser que a identidade sexista do género mude, a liberdade das mulheres nunca será uma realidade efetiva.¹⁸⁷



186 Para mais desenvolvimentos sobre o assunto, v. Himmelweit,

«Reproduction and the materialist conception of history: A fem-inist critique».

187 Por exemplo, Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.





Conclusão

Mostrámos que, independentemente da maior ou menor ênfase, a reflexão filosófica sobre a natureza da liberdade, sobretudo na época contemporânea, não está isenta de variações e sobreposições conceptuais surpreendentes em relação à liberdade, em geral, e à não-interferência, em particular.

Evidenciámos também que a liberdade como não-interferência está enquadrada no processo de perda de legitimidade do direito de aquisição da propriedade através da externalização do esforço para a preservação de si, de tal maneira que a não-interferência é crucial para a sobrevivência dos seres humanos; simultaneamente, aquela forma de liberdade está alicerçada na valorização da acumulação de dinheiro excludente de qualquer



limite externo. A transformação dessa concepção num mantra da reflexão contemporânea sobre a liberdade é, todavia, uma fonte de privação da liberdade de reflexão sobre a... liberdade. É, por isso, importante continuar tanto o labor dos que expõem



as suas insuficiências, quanto reforçar concepções alternativas da liberdade que, sem diabolizar o ganho monetário, atribuam outros fins à liberdade que não a acumulação ilimitada de dinheiro.

Mostrámos que no libertarianismo, em geral, e no libertarianismo-conservador, em particular, os indivíduos não devem ser constrangidos por nenhuma entidade coletiva (a tribo, a raça, o Estado, a Igreja) através da transferência das suas propriedades. Na filosofia política de Marx, os indivíduos e os grupos (classes) não devem ser constrangidos pela mercantilização da sua atividade para satisfazer a necessidade de máximo ganho dos proprietários. Na filosofia política próxima do liberalismo, os indivíduos não devem ser constrangidos pelas circunstâncias sociais e naturais, e, no neor-republicanismo, os indivíduos e os povos não devem ser constrangidos por poderes arbitrários, ilegítimos e antidemocráticos.

Finalmente, levar até ao paroxismo os direitos do proprietário privado pode transformar muitas declarações de liberais e republicanos em juízos piedosos e impotentes para propor soluções à altura da magnitude dos problemas enfrentados pela denominada quarta vaga da industrialização.



Associada ao impacto das anteriores, esta é não só difícil de solucionar no quadro da conceção da liberdade como não-interferência, mas também pode requerer um ditador que governe de maneira «liberal» à escala global.



Bibliografia

- ANDeRSON, Elizabeth, «What Is the Point of Equality?», *Ethics* 109, n.º 2 (janeiro de 1999): 287–337. DOI: 10.1086/233897
- ANDeRSON, Pamela Sue, e BUNNIN, Nicholas, «Reorienting Ourselves in (Bergsonian) Freedom, Friendship and Feminism», *Angelaki* 25, n.º 1–2 (2020). DOI: 10.1080/0969725X.2020.1717768.
- AQUINO, São Tomás de, *Suma Teológica, introducción general Santiago Ramirez*, Vols. I, II, Madrid, Editorial Católica, 1947.
- ARISTóteLes, *Ética a Nicómaco*, tradução e notas de António de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2006.
- ARISTóteLes, *Política*, tradução de António Capelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes,



- Lisboa, Vega, 1998.
- ASHRAF, Cameran, «Exploring the impacts of artificial intelligence on freedom of religion or belief online», *The International Journal of Human Rights* 26, n.º 5 (2022): 757–791. DOI: 10.1080/13642987.2021.1968376.
- AURÉLIO, Marco, *Pensamentos*, seleção, tradução e prefácio de António Sérgio, Lisboa, Edições Ática, 1941.
- Benn, Stanley, *A Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.



- BERLIN, Isaiah, «Two Concepts of Liberty», in *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, editado por Robert Goodin e Philip Pettit, 391–417, Oxford, Blackwell, 1997 [1969].
- BLOCH, Marc, *A Sociedade Feudal*, tradução de Liz Silva, Lisboa, Edições 70, 2018.
- BoBzIen, Susanne, «Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 41, n.º 68: 71–89.
- BoBzIen, Susanne, «The Inadvertent and Late Birth of the Free-Will Problem», *Phronesis* 43, n.º 2 (maio de 1998): 133–175. DOI: 10.1163/15685289860511069.
- BoeRI, Marcelo, «Lo Justo Lo Es Por Naturaleza, No Por Convención. Los Argumentos Estoicos En Contra de la Esclavitud y la Doctrina de la Οικειωσις», *Circe*, 18 (2014): 19–37.
- BöHM, Steffen, MIZoczKY, Maria Ceci, e Moog, Sandra, «Green Capitalism? A Marxist Critique of Carbon Markets», *Organization Studies* 33, n.º 11 (2012): 1617–1638.
- BoK, Hilary, «The Implications of Advances in Neuroscience for Freedom of the Will», *Neurotherapeutics: The Journal of the American Society for Experimental Neurotherapeutics* 4



(2007): 555–559.

BoLBeRitz, Pál, «Liberty of Decision in the Philosophy of St. Thomas Aquinas», *Verbum* 7, n.º 1 (2005): 27–36.

Bowen, James, *A History of Western Education: The Modern West Europe and the New World*, Nova Iorque, St. Martins' Press, 1981.

BReen, Keith, e McBRIDE, Cillian (eds.), «Freedom and Domination: Exploring Republican Freedom», edição especial de *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, n.º 4 (2015): 349–485. <http://www.tandfonline.com/toc/fcri20/18/4>.



- BRHeNY, Simon, «Freedom to climate change», *Institute of Public Affairs Review: A Quarterly Review of Politics and Public Affairs* 69, n.º 4 (2017): 46–49.
- BRUIN, Boudewijn de, «Liberal and Republican Free- dom», *Journal of Political Philosophy* 17, n.º 4 (2009): 418–439. DOI: 10.1111/j.1467-9760.2009.00334.x.
- BUCHANAN, James, e TULLOCK, Gordon, *The Calculus of Con- sent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966.
- BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies Relative to that Event*, Londres, J. Dodsley in Pall Mall, 1790.
- BUTLeR, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, Londres, Routledge, 2006.
- CALDweLL, Bruce, e Montes, Leonidas, «Friedrich Hayek and his visits to Chile», *The Review of Austrian Economics* 28, n.º 3 (2015): 1-61.
- CARLeHeDen, Mikael, e SCHULTZ, Nikolaj, «The ideal of freedom in the Anthropocene: A new crisis of legitima- tion and the brutalization of geo-social conflicts», *Thesis Eleven* (junho de 2022): 1–20.



CARtER, Ian, «Positive and Negative Liberty», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição da primavera de 2022), editado por Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberty-positive-negative/>.

CARtER, Ian, «Social Power and Negative Freedom», *Homo Oeconomicus* 24 (2007): 187–229. DOI: 10.1007/978-3-642-35929-3_2.

CARtER, Ian, KRAMER, Matthew Hillel, e SteINER, Hillel (eds.),

Freedom: A Philosophical Anthology, Oxford, Blackwell, 2007. CAVANAUGH, Thomas, «Aquinas' Account of the Ineradicably Social Nature of Private Property», *Philosophy* (2001), *paper* 35. <http://repository.usfca.edu/phil/35>.



- CHeVALiER, Jean-Jacques, e GUCHet, Yves, *As Grandes Obras Políticas — De Maquiavel à actualidade, s. l. Quimera*, 2020[1785].
- CHRISTMAN, John, «Liberalism and Individual Positive Freedom», *Ethics*, 101, n.º 2 (janeiro de 1991): 343–359. DOI: 10.1086/293292.
- CHRISTMAN, John, «Saving Positive Freedom», *Political Theory* 33, n.º 1 (fevereiro de 2005): 79–88. DOI: 10.1177/0090591704271302.
- CHRISTMAN, John (ed.), *Positive Liberty: Past, Present, and Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- CoecKeLBeRgH, Mark, *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty: Navigating Freedom in the Age of Climate Change and Artificial Intelligence*, Nova Iorque, Routledge, 2021a.
- CoecKeLBeRgH, Mark, «AI for climate: freedom, justice, and other ethical and political challenges», *AI and Ethics* 1 (2021b): 67–72. DOI: 10.1007/s43681-020-00007-2.
- CoHen, Gerald Allen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- CoHen, Gerald Allen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- CoHen, Gerald Allen, «Freedom and Money», in *On*



the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy, editado por Otsuka, Michael, 166–199, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2011.

CoHEN, Morris, «Property and Sovereignty», *Cornell Law Review* 13, n.º 1 (dezembro de 2017): 8–30.

CONSTANT, Benjamin, *Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, 1997. COOLE, Diana, «Constructing and Deconstructing Liberty: A Feminist and Poststructuralist Analysis», *Political Studies* 51 (1993): 83–95.

CROCKER, Lawrence, *Positive Freedom*, Londres, Martinus Nijhoff, 1980.



- DANAHER, Will, «Will Life Be Worth Living in a World Without Work? Technological Unemployment and the Meaning of Life», *Science and Engineering Ethics* 23 (2017): 41–64. DOI: 10.1007/s11948-016-9770-5.
- DAY, John, *Liberty and Justice*, Londres, Croom Helm, 1987.
- DAY, John, «On the Liberty and the Real Will», *Philosophy* 45 (1970): 177–192.
- DILMAN, Ilham, *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*, Nova Iorque, Routledge, 1999.
- DWORKIN, Gerald, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977.
- ENGELS, Friedrich, *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado — Trabalho realizado com as investigações de L. H. Morgan*, tradução de H. Chaves, Lisboa, Editorial Presença, s. d.
- FEINBERG, Joel, «The Child's Right to an Open Future», in *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, editado por William Aiken e Hugh LaFollette, 76–97, Totowa, Rowman & Littlefield, 1980.



- FINLeY, M. I., *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, São Paulo, Martins Fontes, 1989 [1981].
- FINNIS, John, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- FLICKSCHUH, Katrin, *Freedom: Contemporary Liberal Perspective*, Cambridge, Polity, 2007.
- FORD, Martin, *Rise of the Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future*, Nova Iorque, Basic Books, 2015.
- FORMAN, David, «Free Will and the Freedom of the Sage in Leibniz and the Stoics», *History of Philosophy Quarterly* 25, n.º 3 (julho de 2008): 203–219.
- FReeDen, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996.



- FreeDen, Michael, *Liberalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- GAUS, Gerald, «Property, Rights, and Freedom», *Social Philosophy and Policy* 11 (1994): 209–240.
- GELLNER, Ernest, *Condições da Liberdade*, tradução de Maria Carvalho, Lisboa, Gradiva, 1995 [1993].
- GHOSH, Eric, «From Republican to Liberal Liberty», *History of Political Thought* 29, n.º 1 (2008): 132–167.
- GIBBS, Benjamin, *Freedom and Liberation*, Londres, Chatto and Windus, 1976.
- GIMENEZ, Martha, «Marxism, and Class, Gender, and Race: Rethinking the Trilogy», *Race, Gender & Class* 8, n.º 2 (2001): 23–33.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis, «Ser Personal y Libertad», *Anuario Filosófico* 43, n.º 1 (2010): 69–98.
- GORE, Dayo, *Radicalism at the Crossroads: African American Women Activists in the Cold War*, Nova Iorque, New York University Press, 2011.
- GORR, Michael, *Coercion, Freedom and Exploitation*, Nova Iorque, Peter Lang, 1989.
- GOULD, Carol, «Reframing Democracy with Positive Freedom: The Power of Liberty Reconsidered», in *Positive Freedom: Past, Present*



and Future, editado por John Christ- man, 141–154, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

GRANT, Claire, «Freedom and Oppression», *Politics, Philoso- phy and Economics* 12 (2013): 413–425.

HACKER, Jacob, e PIERSON, Paul, *Winner-Take-All Politics: How Washington Made the Rich Richer — And Turned Its Back on the Middle Class*, Nova Iorque, Simon and Schuster, 2010. HAMPSHER-MONK, Iain, *A History of Modern Political Thou-ght: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Oxford e Cambridge, Blackwell, 1992.



- HANSEN, Mogens Herman, «Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50 (2010): 1–27.
- HANSEN, Mogens Herman, «The Nature of Athenian Democracy», in *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy. From the Late Middle Ages to the Contemporary Era*, editado por Piovan, Dino e Giogini, Giovanni, 27–56, Leiden, Boston, Brill, 2020.
- HART, Keith. «Money is always personal and impersonal», *Anthropology Today* 23 (2007): 12–16.
- HAYEK, Friedrich, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960a.
- HAYEK, Friedrich, «New Nations and the Problem of Power», *The Listener* (novembro de 1960b): 819–821.
- HAYEK, Friedrich, «Rules and Order», in *Law, Legislation and Liberty*, 1–180, Chicago e Londres, University of Chicago Press, Vol. I, 1982a.
- HAYEK, Friedrich, «The Mirage of Social Justice», in *Law Legislation and Liberty*, 1–191, Chicago e Londres, University of Chicago Press, Vol. II, 1982b.



- HAYEK, Friedrich, «The Political Order of a Free People», in *Law Legislation and Liberty*, 1–208, Chicago e Londres, University of Chicago Press, Vol. III: 1982c.
- HegeL, Georg Wilhelm Friedrich, *Propedêutica Filosófica*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2018.
- HegeL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do Espírito*, tradução e notas de José Barata-Moura, Lisboa, Página a Página, 2021.
- HILL, Lisa, e NIDUMOLU, Prasanna, «The influence of clas- sical Stoicism on John Locke’s theory of self-ownership», *History of Human Sciences* 34, n.º 3–4 (2020): 3–24.
- HIMMElWeIt, Susan, «Reproduction and the materialist conception of history: A feminist critique», in *A Cambridge*



Companion to Marx, editado por Terrel Carver, 196–221, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

HINDRICKS, Frank, «The Freedom of Collective Agents», *Journal of Political Philosophy* 16, n.º 2 (2008): 165–183. DOI: 10.1111/j.1467-9760.2007.00292.x.

HIRSCHMANN, Nancy, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003.

HIRSCHMANN, Nancy, «Berlin, Feminism, and Positive Liberty», in *Isaiah Berlin and the Politics of Freedom: «Two Concepts of Liberty» 50 Years Later*, editado por Baum e Nichols, 185–198, Londres, Routledge, 2013.

HOBBS, Thomas, *Leviatã*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995 [1651].

INGHAM, Sean, e LOVETT, Frank, «Republican Freedom, Popular Control, and Collective Action», *American Political Science Review* 63 (2019): 774–787.

INWOOD, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon, 1985.

INWOOD, Brad, *Later Stoicism, 155 bc to ad 200: An*



Introduction and Collection of Sources in Translation, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1995 [1785].

KANT, Immanuel, «A Doutrina do Direito», Parte I e II da *Metafísica dos Costumes*, traduzido do alemão por José Lamego, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].

KANT, Immanuel, «A Paz Perpétua», in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, traduzido por Artur Morão, 119–171, Lisboa, Edições 70, 1995 [1785].



- KANT, Immanuel, «Kritik der Praktischen Vernunft», in *Immanuel Kant Werksausgabe*, Tomo VII, editado por Wilhelm Weischedel, 107–302, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968 [1786].
- KANT, Immanuel, «Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática», in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, tradução de Artur Morão, 57–102, Lisboa, Edições 70, 1995 [1793].
- KIRBY, Nikolas, «Revising Republican Liberty: What is the Difference Between a Disinterested Gentle Giant and a Deterred Criminal?», *Res Publica* 22 (2016): 369–386.
- KIRK, Geoffrey Stephen, e RAVEN, John Earl, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, tradução de Carlos Fonseca, Beatriz Barbosa e Maria Adelaide Pegado, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982 [1966].
- LAKS, André, «Freedom, Liberality, and Liberty in Plato's Laws», *Social Philosophy & Policy Foundation* 24, n.º 2 (julho de 2007): 130–152.
- LAS CASAS, Bartolomé, *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, tradução de Júlio Henriques, Lisboa, Antígona, 1990.
- LAVIK, Trygve, «Climate Change denial, freedom



of speech and global justice», *Etikk i praksis: Nordic Journal of Applied Ethics*, n.º 2 (2016): 75–90.

LENSKY, Noel, «Ambrose Thinks with Slavery», in *Late-*

-Antique Studies in Memory of Alan Cameron, editado por William Harris e Anne Hunnel Chen, 41–65, Leiden, Boston, Brill, 2021.

LOCKE, John, *Segundo Tratado do Governo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

LOHMANN, Larry, *Carbon trading: a critical conversation on climate change, privatization and power*, Upsália, The Dag Hammarskjöld Foundation, 2006.



LOVETT, Frank, *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

LOVETT, Frank, «Non-Domination», in *The Oxford Handbook of Freedom*, editado por David Schmidtz e Carmen Pavel, 102–123, Nova Iorque, Oxford University Press, 2018.

MACCALLUM, Gerald, «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review* 76, n.º 3 (1967): 312–334. DOI: 10.2307/2183622.

MACK, Eric, e GAUS, Gerald, «Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition», in *The Handbook of Political Theory*, editado por Gerald Gaus e Chandran Kukathas, 115–130, Londres, Sage, 2004.

MACPHERSON, Cheryl, «Bringing Values, relationships, Environments, and Climate Change to Policy Deliberations», *Ethics of Protection From Environmental Health Risks* 18, n.º 3 (março de 2018): 63–65.

MARX, Karl, *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, tradução e notas de César Oliveira, Porto, Brasília Editora, 1971.

MARX, Karl, «Critique of the Gotha Programme», in *Marx/ Engels Selected Works*, Vol. III, 13–30, Moscovo, Progress Publishers, 1970 [1875];



versão online: marxists.org, 1999.

MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica — Contra Bruno Bauer e Consortes*, tradução de Fíama Hasse Pais Brandão, João Paulo Casquilho e José Bettencourt, Lisboa, Grupo Editorial Presença, 1976.

MCCARTHY-JONES, Simon, «The Autonomous Mind. The Right to Freedom of Thought in the Twenty-First Century», *Frontiers of Artificial Intelligence 2* (setembro de 2009). DOI: 10.3389/frai.2019.00019.

MCCAUSLAND, Clare, «The Five Freedoms of Animal Welfare are Rights», *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 27 (2014): 649–662. DOI: 10.1007/s10806-013-9483-6.



- MCCLUSKEY, Colleen, «Bernard of Clairvaux on the Nature of Human Agency», *Revista Portuguesa de Filosofia* (janeiro–março de 2008): 297–317.
- MCDUFFLE, Erik, *Sojourning for Freedom: Black women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*, Durham, Duke University Press, 2011.
- MILL, John Stuart, *On Liberty: With Subjection of Woman and Chapter on Socialism*, Avon, Cambridge University Press, 1859 [1989].
- MILL, John Stuart, *Principles of Political Economy*, Livros IV e V, Londres, Penguin Books, 1970 [1848].
- MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, editado por Roger Crisp, Oxford, Oxford University Press, 1998 [1863].
- MILL, John Stuart, «Bentham», in *Utilitarianism and Other Essays*, editado por Paul Ryan, 132–176, Londres, Penguin Books, 1987.
- MILLER, David (ed.), *The Liberty Reader*, Boulder, CO, Paradigm Publishers. Reimpressão, Nova Iorque, Routledge, 2006.
- MILNE, Alan, *Freedom and Rights*, Londres, George Allen and Unwin, 1968.
- MITIS, Phillip, «The Stoics on Property and



- Politics», *The Southern Journal of Philosophy* 43 (2005): 230–247.
- MORRIS, Peter, «What Is Freedom if It Is Not Power?»,
Theoria 59 (2012): 1–25.
- MOSSÉ, Claude, *O Cidadão na Grécia Antiga*, tradução de Rosa Carreira, Lisboa, Edições 70, 1999 [1993].
- NELSON, Brian, *Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology*, Nova Jérquia, Prentice Hall, Inc., 1982.
- NEWELL, Peter, e PATERSON, Matthew, *Climate Capitalism: Global Warming and the Transformation of the Global Economy*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2010.



- Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*, tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho, prefácio de António Marques, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, «Also Sprach Zarathustra», in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Tomo 3, editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 9–331, Munique, Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, «Nachgelassene Fragmente 1882–1884», in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Tomo 10/11, editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Munique, Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, «Nachgelassene Fragmente 1885–1886», in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Tomo 12, editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Munique, Walter de Gruyter, 1980.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Nova Iorque, Basic Books, 1974.
- Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and Other Essays*, nova edição expandida, editada por T. Fuller, Indianápolis, Liberty Fund, 1991.
- Owen, Robert, *A New View of Society and Other*



- Writings*, editado por Gregory Claeys, Londres, Penguin Books, 1991. PANSARDI, Pamela. «Power and Freedom: Opposite or Equivalent Concepts?», *Theoria* 59 (2012): 26–44.
- PARREKH, Bhikhu, «Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill», in *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, editado por Jan Nederveen Pieterse e Bhikhu Parekh, 81–98, Londres, Zed Books, 1995.
- PELCZYNSKI, Zbigniew, e GRAY, John (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone Press, 1984.



- Pettit, Philip, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Pettit, Philip, «Freedom as Antipower», *Ethics* 106 (1996): 576–604; Skinner, 2008.
- Pettit, Philip, «The Instability of Freedom as Non-Inter-ference. The Case of Isaiah Berlin», *Ethics* 121 (2011): 693–716.
- PINTO, Jorge, «Freedom and ecological limits», *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 24, n.º 5 (2021): 676–692.
- PLAMENATZ, John, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Londres, Oxford University Press, 1975.
- PLATÃO, *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971. RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, introdução de Alexandre Franco de Sá, tradução de Hugo



- Barros, Coimbra, Edições 70, 2023 [1762].
- RYAN, Alan, *A Propriedade*, tradução de M. F. Gonçalves de Azevedo, Lisboa, Editorial Estampa, 1988 [1762].
- RYAN, Alan, «Freedom», in *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, editado por David Miller, Janet Coleman, William Connolly e Alan Ryan, 133–166, Oxford, Blackwell, 1991.
- SAETRA, Henrik, *Big Data's Threat to Liberty: Surveillance, Nudging, and the Curation of Information*, Reino Unido e



- Estados Unidos da América, Elsevier, Academic Press, 2021.
- SAINt-SIMON, Henri, *Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, editado por Keith Taylor, Londres, Routledge, 1975.
- SANTANA, Ailynn, «Freedom, Autonomy, and (Inter)dependence: Feminist Dialogues and Republican Debates on Democracy», *Theoria* 69, n.º 2 (junho de 2022): 1–24.
- SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, Vols. I, II, III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- SCHMIDT, Andreas, «Does Collective Unfreedom Matter? Individualism, Power and Proletarian Unfreedom», *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 26, n.º 6 (2023): 964–985.
- SCHMIDTz, David, e BRENNAN, Jason, *A Brief History of Liberty*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010.
- SCHMIDTz, David, e PAVEL, Carmen (eds.), *The Oxford Handbook of Freedom*, Nova Iorque, Oxford University Press, 2018.
- SéNECA, *Da Vida Feliz*, tradução, introdução e notas de João Forte, Lisboa, Relógio d'Água, 2008.
- SeQUERA, Jorge, e NOFRE, Jordi, «Shaken, not



stirred», *City*

22, n.º 5–6 (2018): 843–855.

SHARON, Assaf, «Domination and the Rule of Law», in *Oxford Studies in Political Philosophy*, editado por David Sobel, Peter Vallentyne e Steven Wall (Vol. 2), 128–155, Nova Iorque, Oxford University Press, 2016.

SHELL, Susan, «Kant on Citizenship, Society, and Redistributive Justice», in *Kant and Social Policies*, editado por Andrea Faggion, Alessandro Pinzani, Nuria Sánchez Madrid, 1–24, Suíça, Palgrave Macmillan, 2016.



- SHIpLeY, Graham, VANDeRSPOeL, John,
MATTINGLY, David,
e FOXHALL, Lin (eds.), *The Cambridge
Dictionary of Classical Civilization*, Cambridge,
Cambridge University Press, 2006.
- SHNAYDeRMAN, Ronen, «Freedom, self-
ownership, and equality in Steiner's left-
libertarianism», *Politics, Philoso-
phy & Economics* 12, n.º 3 (2012a): 219–227.
- SHNAYDeRMAN, Ronen, «Liberal vs. Republican
Notions of Freedom», *Political Studies* 60
(2012b): 44–58.
- SIMMEL, Georg, *Psicologia do Dinheiro*, tradução
de Artur Morão, Lisboa, Edições texto & grafia,
2015.
- SIO, Filippo, ALMeIDA, Txai, e HOven, Jeoren,
«The Future of work: freedom, justice and capital
in age of artificial inte-lligence», *Critical Review
of International Social and Political Philosophy*,
2021. DOI: 10.1080/13698230.2021.2008204.
- SKINNeR, Quentin, «A Third Concept and The
Paradoxes of Political Liberty», *Proceedings of the
British Academy* 117 (2002): 237–268.
- SteINeR, Hillel, «Individual Liberty», *Proceedings
of the Aristo-telian Society* 75 (1974–1975): 33–
50.



- Stewart, Andrew, e Stanford, Jim, «Regulating work in gig economy: What are the options?», *The Economic and Labour Relations Review* 28, n.º 3 (2017): 420–437.
- Sugden, Robert, «Opportunity as a Space for Individuality: Its Value and the Impossibility of Measuring It», *Ethics* 113, n.º 4 (2003): 783–809.
- Sugden, Robert, «The Metric of Opportunity», *Economics and Philosophy* 14 (1998): 307–337.
- Sugden, Robert, «What We Desire, What We Have Reason to Desire, Whatever We Might Desire: Mill and Sen on the Value of Opportunity», *Utilitas* 18 (2006): 33–51.
- Sunstein, Cass, e Thaler, Richard, *Nudge — improving decisions about health, wealth, and happiness*, New Haven, Yale University Press, 2008.



TAYLOR, Charles, «What's Wrong with Negative Liberty», in *The Idea of Freedom*, editado por Alan Ryan, 175–179, Oxford, Oxford University Press, 1979.

TAYLOR, Michael, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

THOMPSON, Michael, «Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of freedom as non-domination», *Philosophy and Social Criticism* 39, n.º 3 (2013): 277–298.

VLASTOS, Gregory, «Slavery in Plato's Thought», in *Platonic Studies*, editado por Gregory Vlastos, 147–163, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1941.

VREDENBURGH, Kate, «Freedom at Work: Understanding, Alienation, and the AI-Driven Workplace», *Canadian Journal of Philosophy* 52, n.º 1 (2022): 78–92. DOI: 10.1017/can.2021.39.

WALDRON, Jeremy, «Property Law», in *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, editado por Dennis Patterson, Malden, MA, e Oxford, Blackwell, 1993.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism & Equality*, Oxford e Cambridge,



- Blackwell, 1983.
- WeHUS, Glenn Øystein, «Freedom, Slavery, and Self in Epictetus», *Teologisk Tidsskrift* 8, n.º 4 (2019): 227–242.
- WenDt, Fabian, «Slaves, Prisoners, and Republican Free- dom», *Res Publica* 17 (2011): 175–192.
- WeStBY, David, *The Growth of Sociological Theory: Human Nature, Knowledge and Social Change*, Nova Jérсия, EnglewoodCliffs, 1991.
- YOUNG, Iris Mary, «Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship», in *Debates in Con- temporary Political Philosophy: An Anthology*, editado por Derek Matravers e Jonathan Pike, 219–238, Londres, Routledge, 2002.



- YOUNG, Robert, *Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, Nova Iorque, St. Martin's Press, 1986.
- ZAGAL, Hector, «Aquinas on Slavery: An Aristotelian Puzzle», *Congresso Tomista Internazionale L'Umanesimo Cristiano Nel III Millennio: Prospettiva Di Tommaso D'Aquino*, Roma (setembro de 2003): 21–25.
- ZIMMERMAN, David, «Taking Liberties: The Perils of “Moralizing” Freedom and Coercion in Social Theory and Practice», *Social Theory and Practice* 28 (2002): 577–609.

