

Este é o Manuscrito Aceite (Author's Accepted Manuscript – AAM) do livro *Justiça*, aceite para publicação pela *Edições 70* em 2024. A versão final publicada está disponível em <https://www.almedina.net/justica-1736949949.html>. Por favor, cite a versão final publicada ao referenciar este trabalho.

This is the author's accepted manuscript (AAM) of the book *Justiça* accepted for publication by *Edições 70* in 2024. The final published version is available at <https://www.almedina.net/justica-1736949949.html>. Please cite the final published version when referencing this work.

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UIDP/00183/2020.



JUSTIÇA

André Santos Campos

Coleção *Filosofia & Valores*

2024

Índice

Agradecimentos

Introdução

1. Uma geografia conceptual
 - 1.1. Um conceito essencialmente contestado
 - 1.2. O *plateau* igualitário
 - 1.3. *Suum cuique*
2. As (muitas) formas da justiça
 - 2.1. Os elementos da justiça e as suas implicações
 - 2.2. Os modos da justiça
 - 2.2.1. Justiça retributiva
 - 2.2.1.1. Justiça como reciprocidade
 - 2.2.1.2. Justiça como retaliação
 - 2.2.2. Justiça distributiva
 - 2.2.3. Justiça corretiva
 - 2.2.4. Igualdade relacional
 - 2.3. O(s) objeto(s) da justiça
 - 2.3.1. O lugar da justiça
 - 2.3.2. A matéria da justiça
 - 2.4. As pessoas da justiça
 - 2.4.1. O âmbito da justiça
 - 2.4.2. Os agentes da justiça
3. Padrões da justiça distributiva
 - 3.1. Agregacionismo
 - 3.2. Igualdade em sentido estrito
 - 3.3. Mérito
 - 3.4. Prioritarismo
 - 3.5. Suficientismo
 - 3.6. Limitarismo
 - 3.7. Cumulações e as dificuldades da coerência
4. (Algumas) Conceções da justiça social
 - 4.1. Justiça como equidade
 - 4.1.1. A prioridade da política
 - 4.1.2. A prioridade da justiça
 - 4.1.3. A prioridade do procedimento
 - 4.1.4. A prioridade do consenso
 - 4.1.5. A prioridade das liberdades básicas
 - 4.1.6. A prioridade dos mais desfavorecidos
 - 4.2. Justiça como capacitação
 - 4.3. Justiça como igualdade de recursos
 - 4.4. Justiça como título legítimo
 - 4.5. Justiça como igualdade complexa

5. Direito (in)justo

5.1. *Lex injusta non est lex*

5.2. Versões crítico-valorativas da tese da sobreposição

5.3. Versões analítico-conceptuais da tese da sobreposição

5.4. Do direito injusto ao direito intoleravelmente injusto

6. Uma cosmologia conceptual

6.1. A expansão do conceito de justiça

6.2. Justiça intergeracional

6.2.1. Os fundamentos morais da justiça intergeracional

6.2.2. Elementos da justiça intergeracional

6.2.3. O princípio da poupança justa

6.2.4. (Algumas) Conceções da justiça intergeracional

Conclusão

Agradecimentos

A ideia de escrever um livro sobre justiça para a coleção *Filosofia & Valores* ocorreu-me durante uma viagem de comboio entre Setúbal e Lisboa. Nesse momento, um homem sonha, e para isso não precisa de mais ninguém, mesmo estando apertado entre os outros utentes. Mas, para que a obra nasça, raras vezes acontece que não seja necessário o contributo de mais alguém. Neste caso, o sonho nunca teria dado em obra sem um punhado de pessoas que acreditou desde cedo na sua utilidade: Susana Cadilha, Hélder Telo, João Constâncio, Catarina Barros e João Moita. A todos devo os meus mais sinceros agradecimentos.

Este livro foi escrito no período em que tive o prazer e o privilégio de coordenar o projeto «Democracia Presente para Gerações Futuras» (ref. PTDC/FER-FIL/6088/2020), acolhido pelo IFILNOVA (Instituto de Filosofia da Nova) na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Não posso deixar de agradecer aos membros de uma equipa de excelência, que me ensinaram muito do que se revela nas páginas seguintes.

Uma palavra especial de apreço é devida aos meus alunos – passados, presentes e futuros. Sem o seu interesse em escutarem-me acerca destas matérias, nada disto se justifica.

Introdução

A justiça é o valor dos valores. Por ela se mata e se morre, por ela se sacrifica o que se tem por mais precioso, por ela os humanos se exaltam ou se perdem, a ela dedicam a razão ou a paixão. Desde os primórdios da filosofia e até aos dias de hoje, a reflexão em torno do que é importante para nós e do que deve ser feito individual e coletivamente sempre atribuiu uma centralidade à justiça e ao justo. Uma história da teorização da justiça como que tenderá a confundir-se com uma história da própria filosofia.

Todavia, não poderia haver maior dissenso quanto a uma definição. Ninguém parece saber ao certo o que é a justiça num sentido abrangente, embora todos saibam reconhecer o ar fétido do injusto e a sua insuportabilidade. Mesmo os filósofos que desenvolvem concepções da justiça parecem admitir a maior facilidade de aceder ao injusto, por oposição ao justo. Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, elabora as suas primeiras distinções relativas à justiça, como a justiça geral e a justiça particular, estabelecendo primeiro que há «uma certa forma de *injustiça* que é um modo particular da injustiça em geral, assim como há um sentido de ser *injusto* em particular e outro em geral»¹. É também seguindo este itinerário do injusto ao justo, do domínio do juízo em que as intuições parecem suficientes ao domínio do juízo que carece de justificação e fundamentação, que se coloca a questão clássica (cuja discussão Platão logo coloca na boca de Sócrates) de apurar o que seja pior: sofrer uma injustiça ou cometer uma injustiça.² Esta é uma questão à qual é difícil dar resposta porquanto ser vítima do injusto parece, por vezes, tão mau que obstrui a procura do mais «desejável» e do mais «doce»³; porém, ser agente da injustiça, sobretudo quando é extrema e supera as margens do tolerável, como que desumaniza a vítima, reduzindo, ao mesmo tempo, o fator da injustiça a menos que humano.

Seja numa dimensão pragmática, seja numa dimensão filosófica, a injustiça tem prioridade sobre a justiça: não só parece ser o ponto de partida para se chegar à justiça como a própria teorização da justiça raramente consegue dar resposta a todas as intuições do injusto. Como adverte com pertinência Judith N. Shklar,

a filosofia parec[e] afastar a injustiça. [Ela] toma como certo que a injustiça é simplesmente a ausência de justiça e que, assim que soubermos o que é justo, saberemos tudo o que precisamos de saber. Essa crença pode, no entanto, não ser verdadeira. Perde-se muita coisa olhando apenas para a justiça. O senso de injustiça, as dificuldades na identificação das vítimas da injustiça e as muitas maneiras pelas quais aprendemos a conviver com as injustiças uns dos outros tendem a ser ignoradas, assim como a relação entre a injustiça privada e a ordem pública.⁴

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1130a23–24, 110 (ênfase nosso).

² Platão, *Górgias*, 469b–470c.

³ Isto segundo a terminologia do epigrama de Delos — «O mais nobre é a justiça e o mais desejável a saúde; / mas o que de mais doce há / é encontrar o que se ama» —, que Aristóteles invoca a propósito da felicidade: veja-se *Ética a Nicómaco*, 1099a28, 33.

⁴ Shklar, *The Faces of Injustice*, 15. Também no sentido de que qualquer teorização plausível da justiça depende de uma prévia reflexão sobre a injustiça, ver Elizabeth Wolgast, *Grammar of Justice*; J. R. Lucas,

Por isso mesmo, como indicará o título pomposo e tão grandioso que dificilmente não conduz à frustração de expectativas, o livrinho que aqui se apresenta será necessariamente incompleto e começará *in medias res* porquanto se centra na «justiça». Foca-se nessa intrincada geografia conceptual que é a justiça e infiltra-se nas particularidades das suas diferentes concepções. O seu teor é informativo e didático, não tanto interventivo. Não ambiciona mais do que ser uma introdução às reações da razão perante as intuições do injusto. Por isso, investe principalmente em discussões formais e arranjos conceptuais, em contextos históricos e em debates e devaneios de académicos nossos contemporâneos.

O primeiro capítulo esclarece a natureza multiforme e complexa do conceito de justiça, que admite em si várias distinções e concepções, algumas compatíveis com outras, muitas em conflito com as restantes. O segundo capítulo oferece a visão panorâmica de uma compartimentação das várias categorias em que é possível dividir a justiça, incluindo os seus elementos (o *plateau* igualitário, a normatividade e a pluralidade subjetiva), os principais modos (justiça retributiva, distributiva, corretiva e igualdade relacional), o objeto e as pessoas, quer aquelas em relação às quais ela se justifica, quer aquelas sobre quem recai a incumbência de a realizar. O terceiro capítulo elenca alguns dos padrões de distribuição mais discutidos na literatura contemporânea sobre a justiça. O quarto descreve sumariamente algumas das mais debatidas concepções de justiça social, a partir de autores específicos de cada uma delas, como John Rawls, Amartya Sen e Martha Nussbaum, Ronald Dworkin, Robert Nozick e Michael Walzer. O quinto capítulo aborda a complexa relação entre o direito e a justiça. O sexto apresenta os traços gerais de alguns dos campos em que a justiça se particulariza, a ponto de se expandir para novos espaços conceptuais. Neste caso, justificar-se-á uma atenção especial à temática da justiça intergeracional, em que a temporalidade desafia a justiça a erguer o olhar na direção do ainda inexistente. O volume termina com um esclarecimento acerca da inserção da justiça numa coleção sobre *valores*.

Três avisos são devidos antes de o leitor adentrar nas páginas que se seguem.

Há vários tipos de livros de filosofia. Este é um dos mais modestos quanto ao propósito. É um livro sobre teses, não um livro com teses — um livro sobre o que os filósofos dizem, não sobre o que os filósofos deveriam dizer. Porém, mesmo este enfoque no pensar já pensado carece de uma redução do horizonte a que se ambiciona. É que o tópico a tratar é vasto. Aliás, tão vasto que extravasa em muito as competências descritivas do autor destas linhas, falha que, em sua defesa, está longe de lhe ser exclusiva porquanto, nas palavras sagazes de Robert Musil, «torna-se difícil fazer justiça à justiça em poucas palavras»⁵. E, mesmo que este volume se esticasse até às mil páginas, ainda assim seriam «poucas palavras» — imagine-se então quão «poucas» têm de ser numa coleção em que os volumes se requerem pouco volumosos. Por conseguinte, e também para escapar à acusação de arbitrariedade (por natureza injustificada, e que os filósofos ora abominam, ora usam para camuflar o facto de, nas suas opções, seguirem não mais do que as suas preferências individuais) quanto ao que acaba por figurar no texto, foram estabelecidos alguns critérios para o encolhimento dos propósitos almejados, mormente

On Justice, 4–5; Jonathan Glover, *Humanity*, 41; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, 88–106. Sobre este tema, ver Beerbohm, «The Conceptual Priority of Injustice».

⁵ Musil, *O Homem sem Qualidades*, 275.

a predominância no estado da arte sobre a justiça no primeiro quartel do século XXI e a relevância, para quem tenciona entrar pela primeira vez nos estudos filosóficos sobre o tema, da arrumação (sobretudo, teórica, geral e formal) do que se tem falado sobre justiça. Que possam tais critérios ser o primeiro escudo contra as acusações de não ter sido abordado o autor *X* ou *Y*, ou de se ter recorrido a mais palavras a propósito de Fulano do que de Beltrano.

O segundo aviso prende-se com o facto de, mesmo sendo mais descritivo do que normativo, mais expositivo do que crítico, este ser, ainda assim, um livro de filosofia. Decerto não é um livro delineado do topo de uma torre de marfim, à qual não chegam a subir os ruídos do real, imune às preocupações e aos acidentes da vida e do quotidiano, mas por certo também não um escrito debaixo de um sobrolho carregado pelas paixões de um injustiçado, ou por um punho que dedilha no teclado enquanto o outro se fecha e se ergue com a energia do protesto. Está ausente deste livro aquela força que é o alimento da justiça contra a injustiça, essa emoção que indigna, amedronta, revolta, que faz gritar «não», ocupar o que é tido por alheio e se quer de ninguém ou de todos, olhar a violência nos olhos e responder com a potência da resistência ou da desobediência. Nesse avolumar de sentimento que culmina na explosão de um «não», o que se nega é o que lá está e não deve estar, um «não» que tem um inimigo cuja afetação ultrapassa as margens da suportabilidade, tão bem representado pelas imagens de pessoas negras sendo forçadas a viajar na parte traseira dos autocarros, de vivos-mortos caminhando sem direito à vida nem à morte em campos de concentração, do corpo de criança trucidado pela bomba, da bota militar caindo sobre a face do civil vulnerável. Esta ausência explica-se pela abordagem da justiça a partir da perspectiva do pensar, onde ela permanece pensável, despida do sentimento que a arrasta para o domínio do impensável. Porém, o não-sentimento não tem de ser um não-senso, muito menos um não-sentido. E é isso o que se entranha nas páginas que se seguem.

O terceiro aviso é que, apesar da abrangência filosófica da justiça, este é, sobretudo, um livro de filosofia política. A justiça tem uma plasticidade tal que lhe permite prolongar-se por todos os domínios normativos e práticos, quer enquanto significante sem desvios, quer enquanto metáfora. Mas é enquanto justiça social que se torna eixo central em torno do qual orbitam outros valores, argumentos e considerações morais — social não apenas porque relacional, própria da vivência com outros que tanto podem integrar um «nós» quanto um «eles», mas também porque conectada com o político, perante o qual se ergue como parâmetro e ideal, como limite e freio.

Em último caso, o que se diz sobre a justiça influencia o modo de acesso ao poder e o seu exercício, independentemente do regime político em questão (embora com maior prevalência no regime democrático, por ser o espaço onde todos contam; e contam — ou, pelo menos, deveriam contar — por igual). As desigualdades sociais e económicas avivam o senso da presença de um injusto que se deve superar ou mesmo abolir, precisamente porque são reveladoras de assimetrias de poder, em que uns (poucos) podem tão mais do que os (muitos) outros que parecem até poder absorver o poder dos outros. É que a distribuição do ter não deixa de ser uma distribuição do poder e, portanto, está sujeita à avaliação da justiça.

Esta avaliação não tem necessariamente de ser acusadora, embora seja inescapável. Basta atentar nas teses que não partilham a intuição de que as desigualdades económicas e sociais são injustas por a sua correção acarretar remexer num valor que é tido ou por superior ao da justiça ou como seu padrão máximo — a saber, a liberdade individual. Mas, mesmo nessas teses, a justificação da desigualdade é imposta pelas exigências da justiça. E daqui derivam também os opostos em política e em teoria política, sobretudo no respeitante ao papel do estado: por exemplo, enquanto uns defendem que o estado é incapaz de fazer uma distribuição que não seja parcial quanto a um grupo específico e violadora dos direitos individuais dos membros dos restantes grupos, outros defendem que o estado é o único capaz de fazer uma distribuição que menoriza ou combate as desigualdades excessivas, inclusive quando os detentores de mais (riqueza e poder) controlam também individualmente (isto é, sem necessitar do estado) os meios de tomar a iniciativa na distribuição voluntária do que acreditam ter «a mais».⁶ Como adiante se verá, o desacordo sobre a justiça ocupa um espaço predominante na filosofia política, não só pela ramificação que se lhe associa no plano político, mas também porque está imbuído no próprio conceito de justiça.

Que ela seja, portanto, inescapável não acarreta, porém, que tenha de ser a preocupação central, muito menos exclusiva, da filosofia política. Outros conceitos, como legitimidade, reconhecimento, liberdade, podem ser apropriados como primários numa reflexão sobre política⁷, sobretudo naquela que tenta desvendar a problemática do modo de constituição de uma comunidade política antes de delinear os meios por que essa comunidade política deve tornar-se justa. Mas seja qual for o conceito a que se dê mais atenção no começo do pensar filosófico sobre a política, ele não pode silenciar-se perante a justiça. Mesmo que a filosofia política esteja longe de se confundir com uma extensa reflexão sobre a justiça, ela não existe sem um pensar sobre a justiça. Se algo de proveitoso vier a resultar deste livro, espero com sinceridade que seja persuadir os leitores desta asserção.

⁶ Veja-se, como exemplo destes últimos, a carta aberta que alguns milionários e multimilionários subscreveram e dirigiram recentemente, em janeiro de 2024, ao Fórum Económico Mundial, em Davos, pedindo aos governos que os taxassem com o intuito da redistribuição da riqueza e consequente diminuição das desigualdades. A carta pode ser consultada em <https://proudtopaymore.org>.

⁷ No sentido da prioridade da legitimidade, ver, a título de exemplo, Bernard Williams, «Realism and Moralism in Political Theory» e Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*. Quanto à prioridade do reconhecimento, ver Nancy Fraser e Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?*, 2–3, e T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 162. Quanto à centralidade da liberdade individual numa teoria da justiça, ver Jason Brennan, *Libertarianism*.

Uma geografia conceptual

A primeira inscrição conhecida referente à justiça surge no Código de Hamurabi, do século XVIII a.C.: «Para evitar que os poderosos oprimam os fracos, para dar justiça aos órfãos e às viúvas [...] inscrevi na minha estela as minhas preciosas palavras.»⁸

A justiça surge como algo que se dá, mais do que como algo que se obtém — algo que se constrói para outros, mais do que algo que se descobre em si. Demais, dá-se aos órfãos e às viúvas, os que estão em situação de maior vulnerabilidade, os mais fracos de entre aqueles à mercê dos poderosos. Desde o início, a justiça não é omnilateral, mas privilegia a perspetiva dos oprimidos.

Porém, este trecho ensina-nos tanto pelo que diz quanto pelo que é. Trata-se de uma lei, não de um texto filosófico, mandamento religioso ou adágio. O seu propósito é normativo: estabelece deveres e impõe limites à ação dos poderosos. E, ao fazê-lo, impede os vulneráveis de caírem num abismo no interior do qual se esgote a esperança de saírem — sendo normativo, é ainda consolador dos oprimidos. Além disso, é tão importante enquanto lei que merece ser inscrito em pedra. Não basta que seja anunciada nele a necessidade da justiça; um tal anúncio deverá reter a solidez e a durabilidade do basalto em que é cicatrizado.

Entre nós e aquilo que ainda hoje se pode ler nesta estela sita no Museu do Louvre distam cerca de 3700 anos. Soa estranho, à luz do que se viveu e pensou desde então, sobretudo no mundo ocidental (mas não só), considerar a justiça meramente como algo que se dá aos órfãos e às viúvas, seja lá o que esse «algo» for. A justiça que aí se refere parece datada, um indício primitivo de um valor que o tempo e a multiplicidade, a variedade e o intercâmbio das culturas se esforçaram por aprimorar. Porém, esse desligamento não é total. Diante da palavra acádia *ešērum*, inscrita no negro da estela, parece ainda nascer o senso de uma terminologia próxima de nós o suficiente para ser identificada hoje como pertencente ao mapa mental daquilo que conhecemos por «justiça».

O conteúdo desse mapa não é de fácil definição. Mas há algo de específico em situações próprias da experiência humana, independentemente das culturas e dos tempos, que parecem ativar em nós o mesmo tipo de cabimento moral. A vulnerabilidade de certas pessoas (por exemplo, órfãos e viúvas em muitas sociedades ao longo dos tempos) parece ser a base de uma intuição segundo a qual algo está errado a ponto de ser considerado «injusto», ou seja, o oposto da justiça. O mesmo sucede com outras situações: um jovem adulto, recrutado à força para combater numa guerra noutro continente, contra soldados e civis a quem reconhece razões para a luta, e que acaba morto, aos 21 anos, numa emboscada; alguém que desempenha, no seu emprego, as mesmas funções de outras pessoas e tem um vencimento inferior, independentemente dos resultados que apresenta, tão-só devido a algumas características físicas; alguém que seja raptado, levado da sua

⁸ Robert Francis Harper, *The Code of Hammurabi*, 99–101.

terra para outro continente, transportado como gado e feito propriedade de outrem para trabalho braçal, sem outro motivo que não algumas características físicas; a criança a quem, com o quarto já diligentemente arrumado, é negada a oportunidade de brincar após lhe ter sido feita a promessa de que poderia fazê-lo se arrumasse o seu quarto; o arranjo social em que 1% da população detém metade de toda a riqueza; a equipa que perde um jogo de futebol após um desempenho em que as suas oportunidades para marcar golo, assim como o controlo dos meios de as criar, foram muito superiores às do adversário; a família de civis que não apoia inimizades políticas e que acaba soterrada nos escombros da sua casa bombardeada por um invasor estrangeiro; a decisão do tribunal de condenar a pena (de prisão, exílio, crucificação, suplício, morte) quem não cometeu nenhum dos factos de que é acusado. Estas situações são diferentes, em natureza e gravidade, a ponto de não parecerem sujeitas ao mesmo padrão de avaliação moral. Contudo, todas parecem ter algo, mesmo que pouco perceptível, capaz de ser enquadrável numa mesma linguagem valorativa de uso corrente — umas advêm da Babilónia do século XVIII a.C., outras repetem-se ao longo das eras, outras advêm do Portugal do século XXI, mas todas podem ser identificadas, a partir da perspectiva dos intervenientes não beneficiados, como «injustas».

Não obstante, a haver um mínimo comum referente a juízos acerca do injusto, ainda que indeterminado, ele não tem uma correlação exata com o pensar sobre a natureza da justiça. Os diferentes modos de conceber a justiça, já de si plurais, tendem a não ser reproduzidos na história do pensamento. De Platão a John Rawls, é raro encontrar filósofo que adote acriticamente a concepção de justiça de um filósofo anterior sem tentar elaborar uma concepção própria, fenómeno que não se repete em todas as disciplinas da filosofia. A justiça é como que um conceito cujo carácter invocável e amplo é tal que não se apresta à definição unívoca, ao fechamento semântico, mesmo que provisório. Ainda assim, a sua prevalência na história do pensamento é indubitável, acrescida do facto de, ao contrário do que acontece noutras matérias de competência filosófica, ser inerente ao senso comum e à linguagem do quotidiano.

Neste capítulo, demonstra-se que a justiça constitui uma complexa geografia conceptual⁹ abordável de três perspetivas que, apesar de diferentes, podem ser cumulativas: uma que tenta identificar um conceito subjacente de justiça, outra que privilegia a justiça como *plateau* igualitário, e outra, mais historicamente localizada, que qualifica a justiça como a atribuição a cada um do seu.

1.1. Um conceito essencialmente contestado

É o contraste entre o reconhecimento de um mínimo comum indefinido acerca do que constitui um injusto e a diversidade do pensar sobre a justiça que justifica a empresa, por parte de alguns autores, de procurar um *conceito subjacente de justiça*, por debaixo das variações sobre o justo e o injusto, isto é, algo de formal ou substantivamente comum a todas as invocações da justiça que, em todos os tempos e em todos os lugares, constitua a raiz ou mesmo o nervo central do conceito de justiça. Essa empresa é, de um certo modo,

⁹ Expressão oriunda do entendimento de Gilbert Ryle do trabalho filosófico como «geografia lógica de conceitos»: ver Ryle, *The Concept of Mind*.

motivada por uma mesma pergunta, que o jurista Hans Kelsen, na sua célebre conferência de maio de 1952 na Universidade de Berkeley, identifica como

a eterna questão da humanidade: o que é a justiça? Nenhuma outra questão foi discutida tão apaixonadamente, nenhuma outra questão fez derramar tanto sangue precioso e tantas lágrimas amargas, nenhuma outra questão foi objeto de reflexão tão intensa pelos mais ilustres pensadores, de Platão a Kant. E, no entanto, esta questão está hoje tão sem resposta como sempre esteve.¹⁰

Nesta senda, a unidade da pergunta permanece pelos tempos. A variedade dos entendimentos sobre a justiça é explicável pela dificuldade de estabelecer um deles como aquele que encerra a unidade da resposta. Esta dificuldade, que eventualmente pode prolongar-se pelo futuro indefinido, é o que acarreta a abertura do conceito à variação de significados. O conceito subjacente de justiça existe e persiste, estando ainda por descobrir. Esta perspectiva é coerente sobretudo com um realismo conceptual ao jeito platónico, segundo o qual a justiça tem uma Forma pura, transcendente ao mundo sensível, com uma realidade objetiva e substantiva externa à da existência daqueles sobre quem incide, e relativamente à qual faz sentido inquirir acerca da sua natureza.

A pergunta identificada por Kelsen, porém, permanece unitária apenas enquanto a justiça for aí não mais do que um significante vazio. Qualquer tentativa de fornecer respostas a questões sobre a natureza dos termos usados quando falamos de justiça, sobre que princípios operariam a conexão entre o conceito e a prática, sobre como tais princípios viriam a ser justificados, seria enquadrada numa experiência histórica concreta e balizada pelas intuições morais e pelo léxico valorativo aí predominantes, incluindo esquemas conceptuais e teorias. É isso o que dá azo a um ceticismo razoável quanto à equiparação completa entre a *dikaiosynē* para um grego clássico e a justiça como a entendemos na nossa linguagem corrente, visto que a primeira combina uma noção de correção ao lidar com o exterior e uma noção de integridade pessoal de uma maneira que a segunda não abarca necessariamente.¹¹ Na pergunta «o que é a justiça?», o significante vazio é o *conceito* mesmo — qualquer tentativa de o preencher é uma *conceção* da justiça.

Contudo, daqui não deriva forçosamente que a procura pela resposta unitária à pergunta seja um itinerário reflexivo acerca de uma conceção de justiça dotada de uma abrangência tal que subsuma em si todos os requisitos da justiça — a conceção de justiça que dá a resposta final à pergunta. Se assim fosse, a indeterminação da resposta correta e unitária acarretaria ou que todas as conceções de justiça já avançadas fossem simplesmente erradas (por nenhuma traduzir a ideia de justiça) ou que quaisquer discussões acerca da natureza da justiça se pudessem reduzir a um contexto de polissemia, em que o mesmo termo tem mais do que um significado e, portanto, não há necessariamente um genuíno desacordo entre conceções não similares. Ao invés, pode ser da própria natureza do conceito a discussão sobre a adequação desta ou daquela conceção de justiça, integradas ambas numa concorrência de conceções legítimas do mesmo

¹⁰ Hans Kelsen, *What Is Justice?*, 1.

¹¹ Ver, neste sentido, Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 11.

conceito. É um pouco esta a ideia por detrás da qualificação da justiça como um *conceito essencialmente contestado*.¹²

Segundo a definição de W. B. Gallie, um conceito é essencialmente contestado quando o seu «uso apropriado implica, inevitavelmente, discussões intermináveis por parte daqueles que [o] usam»¹³. Para ilustrar o que quer dizer com isto, recorre ao exemplo do conceito de «arte». Podemos dizer: «Este quadro é pintado a óleo» — e, nesse caso, discussões sobre a verdade desta afirmação (se sim ou não) incidirão sobre o facto de o quadro estar ou não pintado e se o material usado foi o óleo ou outro qualquer. Porém, podemos também dizer: «Este quadro é uma obra de arte» — e aí as discussões sobre a verdade da afirmação não são atestáveis por factos, mas centrar-se-ão no significado atribuído a «obra de arte». Discussões deste tipo são superáveis ora descobrindo um novo significado de «obra de arte» que seja universalmente aceite, ora persuadindo todos os participantes na discussão da correção de um único significado, ora reconhecendo que «obra de arte» é amplo o suficiente para englobar mais do que uma conceção ou conjunto de critérios que fazem de algo «arte». Daqui, Gallie deriva sete características formais que permitem aferir se um conceito é essencialmente contestado: (i) um carácter valorativo, não atestável pela mera observação de factos; (ii) complexidade interna, que torna justificável o desacordo entre pessoas razoáveis; (iii) variedade dos modos através dos quais pode ser descrito; (iv) abertura, isto é, a discussão não está sujeita a fechamento, pois, caso contrário, a contestação não lhe seria inerente; (v) um reconhecimento da natureza contestatária por parte de todos os intervenientes na discussão; (vi) um exemplar, isto é, um modelo original que sirva de modelo a todas as concepções; e (vii) uma concorrência crescente na discussão, pela qual uma maior coerência do uso pode ser alcançada.¹⁴

O conjunto destas características aplicado à justiça tem implicações de ordem moral. Desde logo, a variedade dos modos através dos quais pode ser descrita impede que haja um conceito unívoco de justiça. Depois, a abertura do conceito numa concorrência crescente da discussão impede que se caia num relativismo moral, isto é, na convicção de que, de entre as diversas e divergentes concepções de justiça, não só nenhuma há que se destaque como a mais verdadeira ou a mais justificada como todas podem, a seu jeito, ser consideradas verdadeiras dentro do seu contexto e incomparáveis com as restantes, tão-só por serem, como as restantes, concepções daquele conceito. A razão para esta obstrução do relativismo moral é a existência do exemplar que ancora as diferentes concepções e permite sopesá-las, umas em relação às outras, determinando que umas estão mais próximas do exemplar do que outras, isto é, umas são melhores versões do conceito do que outras, sem que jamais uma delas corresponda inteiramente ao que «o» conceito deveras significa.

Todayia, neste mesmo exemplar reside o limite do conceito essencialmente contestado. É que, uma vez que os termos (*ešērum*, *mishpat*, *dikaïosynē*, *iustitia*, etc.) não são os mesmos de cultura para cultura, para haver um conceito subjacente de justiça

¹² W. B. Gallie, «Essentially Contested Concepts». Ver também João Cardoso Rosas, *Concepções da Justiça*, 12–17. Ambos se referem explicitamente não à «justiça», em toda a sua abrangência de usos, mas à «justiça social» como um conceito essencialmente contestado.

¹³ Gallie, Id., 169.

¹⁴ Ver W. B. Gallie, «Art as an Essentially Contested Concept».

que seja comum o bastante para servir de base a todas as concepções, pelo menos a ponto de tornar unitária, na história da humanidade, a inquirição sobre o que seja a justiça, é preciso que o exemplar contenha uma forma tal que permita distingui-lo de outros conceitos, sobretudo os valorativos. E essa forma, que corresponde à formulação do exemplar contido no conceito essencialmente contestado, tem de ser de tal ordem que seja ela própria imune à contestação. Caso contrário, não há conceito subjacente — literalmente, debaixo das concepções, como chão onde assentam, como seu fundamento —, apenas uma remissão infinita de discussões sobre o conceito, de concepções sem referente comum. Mas que forma será essa?

1.2. O *plateau* igualitário

Uma tal forma não pode ser meramente lexical. É preciso que seja respeitante a elementos valorativos reconhecíveis pelos participantes na contestação. Que «arte», «religião» e «justiça social» sejam conceitos essencialmente contestados é algo que os intervenientes na contestação podem reconhecer a partir de formas comuns dessa contestação, mas esse reconhecimento tem de ser suficiente para que cada forma se distinga das demais. Por outras palavras, o elemento exemplar do conceito não pode ser provido de conteúdo substantivo a ponto de ser confundido com uma concepção, mas também deve permitir aos participantes na contestação o reconhecimento de que a valoração em jogo tem uma especificidade tal que não é confundível com outro conceito essencialmente contestado. Ao fim e ao cabo, quem elabora uma concepção da justiça concorrente de outras concepções adentra num debate, mesmo que inerente à natureza do conceito, que é diferente do debate acerca do conceito de arte ou religião. Uma teoria da justiça não é uma teoria da arte — não devido às intenções dos seus autores, não necessariamente devido ao contexto em que se insere ou ao objeto a que se dirige, mas devido à especificidade do elemento valorativo insito no próprio conceito.

Este elemento formal do conceito de justiça, que, por um lado, permite a infinita apresentação de concepções e, por outro lado, serve de referente comum ao âmbito da contestação e é ele próprio imune à contestação, enquanto valorativo, corresponde à condição abstrata de toda e qualquer concepção de justiça — o mais próximo que podemos estar de um conceito subjacente de justiça. É em vista desta condição de possibilidade das concepções de justiça que Chaïm Perelman desenvolve a sua famosa distinção, num ensaio de 1945 intitulado «De la justice», entre «uma justiça formal ou abstrata» e «fórmulas particulares ou concretas de justiça»¹⁵ — a primeira é como que o elemento formal do conceito de justiça, as segundas como que as concepções substantivas da justiça.

Apenas a partir desta distinção se pode ler o mapa conceptual da justiça: um espaço de diferentes versões de igualdade, aquilo que ficou célebre como o «*plateau* igualitário»¹⁶. Segundo Perelman, a justiça formal, comum a todas as teorias da justiça, é um princípio segundo o qual os seres de uma mesma *categoria essencial* devem ser tratados da mesma maneira. Os debates acerca da natureza da justiça dizem respeito às

¹⁵ Chaïm Perelman, «A Justiça».

¹⁶ Ver Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 4. A referência à igualdade como «*plateau* para o argumento político» surge pela primeira vez em Ronald Dworkin, «Comment on Narveson: In Defense of Equality», 25.

diferentes fórmulas que determinam as características essenciais a que se deve atender para formar categorias dentro das quais a igualdade de tratamento é exigida. Alguns consideram que todos os seres humanos pertencem à mesma categoria essencial, outros apenas os homens adultos, outros apenas os proprietários, etc. Os debates sobre a natureza da justiça também dizem respeito ao que significa «ser tratado da mesma forma» dentro de uma determinada categoria essencial. Alguns aplicarão a igualdade de acordo com o mérito, outros de acordo com a riqueza, outros de acordo com as necessidades, etc. Neste quadro formal de referência, a igualdade dentro de uma categoria essencial pode seguir critérios diferentes e, assim, produzir diferentes tipos de justiça.¹⁷ Perelman identificou os seguintes critérios:

1. Igualdade absoluta: para cada um a mesma coisa;
2. Igualdade relativa:
 - 2.1. A cada um segundo os seus méritos;
 - 2.2. A cada um segundo as suas obras;
 - 2.3. A cada um segundo as suas necessidades;
 - 2.4. A cada um segundo a sua posição (numa sociedade, numa raça, numa espécie, etc.);
 - 2.5. A cada um de acordo com um título jurídico.

A sistematização de Perelman é bastante útil para nortear o pensamento ao longo da geografia conceptual da justiça. O seu ponto de partida, porém, a identificação da igualdade abstrata como constituindo o elemento formal do conceito de justiça, não é muito diferente do que encontramos já em Aristóteles, o qual afirma que «a justiça é igualdade, coisa que é aceite por todos sem ser necessária demonstração». E acrescenta: «é necessário, por conseguinte, que a justiça seja um meio e uma igualdade por relação com qualquer coisa, bem como relativamente a algumas pessoas»¹⁸. Nesta formulação, não há qualquer conteúdo. Nada se diz sobre: em relação a quem se mede a igualdade, relativamente a quem, o que justifica fazê-lo. Apenas sabemos que há uma categoria com elementos relativamente aos quais importa efetuar uma mensuração de igualdade. Tudo o mais permanece por especificar. Será essa a tarefa das concepções de justiça, das teorias substantivas.

A tentação de acrescentar delineamentos a uma formulação tão abstrata é grande, visto que ela, por si só, pouco acrescenta ao que conhecemos da própria noção de igualdade. Porque não considerar a igualdade como o conceito valorativo essencialmente contestado, uma vez que esta formulação formal é, afinal, uma afirmação do valor da igualdade? Terá de haver algo mais nesta igualdade abstrata que justifique chamá-la de

¹⁷ Perelman, «A Justiça», 23–39. Uma terminologia parecida é empregada por H. L. A. Hart quando faz uma distinção entre uma «ideia básica de justiça» e «aplicações derivativas da noção de justiça», em *O Conceito de Direito*, 173. Porém, ao contrário de Perelman, Hart parece por vezes falar em «aplicações da justiça», quer no sentido de especificações dos critérios que permitem discernir os casos iguais e os casos diferentes (e são então como que «fórmulas particulares ou concretas de justiça», no sentido perelmiano), quer no sentido de juízos sobre o justo ou o injusto em situações concretas, como um juiz, um julgamento ou uma condenação.

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 11131a14–19, 112.

justiça. Afinal de contas, a pergunta identificada por Kelsen é: «O que é a justiça?» — não «O que é a igualdade?».

Alguma filosofia política contemporânea tem caído nesta tentação. Por exemplo, a convicção de que a justiça assenta na ideia de que todos os seres humanos são iguais em valor moral — isto é, que «todos contam moralmente, independentemente de diferenças como a raça, o género ou o local onde vivem»¹⁹ — é frequentemente apresentada como revelando uma noção abstrata de justiça, porquanto pouco mais exige além da eliminação de práticas sociais e políticas que negam consideração moral a algumas pessoas.²⁰ Todavia, sendo embora claro que a exclusão de seres humanos de qualquer tipo de consideração moral cabe plausivelmente numa ideia de injusto, não é tão claro o que justifica balizar o conceito de justiça, limitando-o à igualdade moral básica. Desde logo, porque uma tal formulação abstrata carece do estabelecimento das características que servem de critérios para a categoria «pessoa moral», correspondendo esta à descrição daquilo que, sendo comum nas pessoas, fundamenta a sua igualdade moral. Podemos pensar que sejam características partilhadas (como senciência ou racionalidade), ou algumas capacidades, ou a mera potencialidade proléptica de participar na construção de uma comunidade política, ou até a crença de que a igualdade moral básica envolve um compromisso que não precisa de critérios justificativos, mas é autoevidente. Qualquer uma destas posições parece argumentável. Contudo, a própria existência de várias posições já indicia um desacordo acerca do que constitui a formulação abstrata da justiça, isto é, que o debate aqui decorre ao nível do conceito, não ao nível das conceções, onde é suposto decorrer (sobretudo, num conceito essencialmente contestado). Por conseguinte, aquilo que é apresentado como uma noção abstrata da justiça aproxima-se mais de uma protoconceção da justiça do que de um conceito formal de justiça.

Outros exemplos de quão ténue pode ser a linha entre tornar mais orientada a formulação abstrata da justiça, sobretudo por oposição a outros conceitos valorativos, e apresentar os primeiros passos de uma conceção de justiça podem encontrar-se em autores como John Rawls ou Ronald Dworkin.

Segundo Rawls, à luz do conceito de justiça, «as instituições são justas quando não há discriminações arbitrárias na atribuição de direitos e deveres básicos e quando as regras existentes estabelecem um equilíbrio adequado entre as diversas pretensões que concorrem na atribuição dos benefícios da vida em sociedade»²¹. A função das conceções de justiça será a de especificar o que constitui uma discriminação arbitrária e que regras estabelecem o almejado equilíbrio entre pretensões concorrentes. Porém, um tal conceito de justiça tem já vários elementos substantivos: refere-se tão-só a uma estrutura institucional e inclui alguns conceitos valorativos passíveis de discussão quanto à sua prioridade e aos seus critérios de reconhecimento, tais como «discriminação arbitrária» ou «equilíbrio adequado».²²

¹⁹ T. M. Scanlon, *Why Does Inequality Matter?*, 4.

²⁰ Quanto à ideia de que a igualdade moral básica é pouco exigente e compatível com diferenças de estatuto social e jurídico, ver Devon Cass, *Igualdade*, 32–37.

²¹ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 29.

²² D. D. Raphael, *Concepts of Justice*, 1, fala em equidade (*fairness*) como já ínsita no «conceito» de justiça, sugestão que contrasta com grande parte da filosofia política contemporânea, tão dominada pelo

Algo semelhante pode notar-se em Ronald Dworkin. A sua teorização sobre a justiça é compatível com a sua percepção da juridicidade de princípios morais, à qual se acede por fases interpretativas. Na fase «pré-interpretativa», existem já práticas, princípios, convicções e intuições morais sobre o justo e o injusto baseadas num consenso mínimo (da mesma maneira que, antes de interpretar o texto do romance *Moby Dick*, terá de haver um acordo pressuposto em torno do facto de *Moby Dick* ser um texto interpretável); a fase «interpretativa» propriamente dita, na qual se faz ressaltar o significado latente dos elementos da fase anterior, aproximando-se de um conceito formal; e a fase «pós-interpretativa», na qual se operam correções ou se introduzem exceções à interpretação inicial à medida que o resultado interpretativo se for implantando na vida social, e que corresponde à elaboração de concepções do conceito inicial. Ora, sucede que esse elemento próprio da fase interpretativa, para Dworkin, requer, quanto à justiça, igual consideração e respeito para com todos aqueles sobre quem um arranjo institucional de poder reivindica domínio e lealdade — é este o *plateau* igualitário do conceito de justiça. Ora, esta formulação parece também muito mais próxima de uma protoconcepção da justiça do que de um conceito formal, uma vez que pressupõe como consensuais vários pontos que o não são necessariamente — por exemplo, que a justiça incide primariamente sobre operações de governo, que, sob um mesmo arranjo institucional, não haja desacordo sobre que práticas são verdadeiramente respeitantes ao justo e ao injusto (por exemplo, se o resultado de um jogo de futebol cabe ou não na linguagem da justiça) e que a justiça se possa resumir ao modo como se *trata* alguém (com igual consideração e respeito) por oposição ao modo como se *beneficia* alguém.²³

O que se retira destes exemplos é que o conceito de justiça, no que tem de formal e de comum a todas as concepções de justiça já avançadas desde o Código de Hamurabi, pouco mais pode conter além de uma expressão de um «*plateau* igualitário». Mas isso é já dizer bastante sobre o espaço significativo da justiça, porquanto indicia, não tanto a possibilidade, mas a necessidade de nela brotarem concepções concorrentes da justiça. É que a igualdade *tout court* não existe. Não faz sentido dizer de duas coisas (ou situações ou pessoas, etc.) que são iguais ou não, salvo se for especificada a dimensão à luz da qual são comparáveis. Se duas coisas são iguais, elas terão de ser iguais num determinado aspeto. Enquanto coisas distintas, não poderão ser iguais noutros aspetos. Caso contrário, tornam-se indiscerníveis. Portanto, descrever duas coisas concretas como iguais (entre si) ou não iguais é sempre relativo e depende da dimensão que se escolheu para, dentro dela, medir a igualdade. Qualquer tentativa de tornar duas coisas «mais iguais» numa dimensão levará a que se tornem menos iguais noutra dimensão. Parece então que, quanto maior for o número de dimensões em que se meça a igualdade de duas coisas, mais desigualdade haverá entre elas à luz de mais dimensões. Parafraseando Raymond Geuss, «nenhum

pensamento de John Rawls, para quem a sua teoria requer o desenvolvimento de uma «concepção» da justiça como equidade.

²³ Relativamente a este último aspeto, Rainer Forst distingue entre dois habituais cenários da justiça: o Cenário 1, em que o relevante é aquilo que as pessoas recebem enquanto benefícios, e o Cenário 2, em que o relevante é o modo como são tratadas as pessoas num esquema de cooperação. No primeiro caso, injustiça consiste na ausência de bens e serviços que as pessoas deveriam ter; no segundo caso, injustiça consiste em não se ser sequer considerado como participante no esquema de cooperação. Apesar de ambos os cenários serem próprios da justiça, Forst favorece o segundo, pois privilegia a ideia de que a justiça exige, não que as pessoas possuam certos bens, mas que lhes seja reconhecido um direito à justificação perante estruturas de poder. Ver Forst, «Two Pictures of Justice».

ganho líquido em igualdade (abstrata) é jamais alcançável, [...] tudo o que se fará é mover a desigualdade de uma dimensão para outra»²⁴.

O corolário desta constatação é que nenhuma teoria da justiça poderá almejar a ser mais do que uma concepção da justiça relativa a uma dimensão (ou a um conjunto de dimensões) das muitas que o conceito consegue abarcar. Nenhuma teoria da justiça é capaz (nem deveria ter essa ambição) de fornecer uma visão completa dos requisitos da justiça. A pergunta «O que é a justiça?» é, afinal, uma pergunta com várias perguntas dentro: «O que é o justo aqui?», «O que é o injusto ali?», «O que é o justo acerca de *X*?», «O que é o injusto acerca de *Y*?», «O que é o justo acerca de *X* para eles?», «O que é o injusto para mim?», etc. A pergunta original não tem então uma resposta, mas uma multiplicidade de respostas porquanto é feita de uma multiplicidade de perguntas.

Por conseguinte, a especificidade da justiça enquanto conceito essencialmente contestado é a de ser um espaço de concepções valorativas cujos conteúdos se não harmonizam, mas que podem coexistir dentro da mesma categoria conceptual mais ampla, conquanto digam respeito a dimensões distintas. A consequência de não haver uma visão completa dos requisitos da justiça é ou a concepção de justiça *X* se não aplicar a um objeto *Y* (e, portanto, para objetos do tipo *Y*, ser necessária uma concepção que não *X*), ou então aplicar-se *X*, mas os requisitos aí ínsitos nunca serão violados. Por exemplo, se eu considerar que a justiça é sinónima de um tratamento de pessoas humanas com igual consideração e respeito, ou não poderei afirmar que ela se aplica às relações entre pessoas humanas e animais, ou, se o afirmar, nunca conseguirei chegar a dizer que a relação entre uma pessoa humana e um animal é justa ou injusta, visto que a condição de ambos se poderem tratar mutuamente com igual consideração e respeito jamais se verifica.

Para existir uma visão completa dos requisitos da justiça, seria necessária uma teoria que (i) desse resposta a todas as intuições do injusto ou que (ii) desse resposta a todas as situações de desigualdade injustificada. Não sendo isso possível, o máximo a que uma teoria da justiça pode almejar é ser suficientemente abrangente para acomodar respostas a intuições do injusto e a situações de desigualdade injustificada relativamente a uma dimensão específica (com especificidade de agentes, objeto, âmbito, conteúdos) e prever princípios instrumentais ou metodológicos coerentes para a produção de requisitos da justiça alternativos, aplicáveis a outras dimensões (com outros agentes ou objeto, ou âmbito, ou conteúdos específicos), o que implica o reconhecimento da inaplicabilidade dessa teoria da justiça a outras dimensões. Não obstante, mesmo esta ambição é difícil de encontrar na história do pensamento filosófico sobre a justiça, pelo que permanece sempre um senso de que qualquer concepção de justiça fica aquém de dar uma resposta plausível à pergunta: «O que é a justiça?».

Deste modo, nenhuma reflexão sobre a justiça pode genuinamente partir da pergunta «O que é a justiça?», mas tem de delimitar a pergunta a que tenta dar resposta dentro dessa geografia conceptual da justiça. Tal delimitação espelha a dimensão à luz da qual o *plateau* igualitário, na sua formulação mais abstrata que enforma o conceito de justiça, será mensurado.

²⁴ Geuss, *Philosophy and Real Politics*, 78.

1.3. *Suum cuique*

Esta delimitação pode operar a vários níveis. Para ilustrar este ponto, podemos recordar a formulação clássica, e porventura mais célebre, dos conteúdos da justiça, oriunda, não de um filósofo, mas do jurista Ulpiano, do século III: «a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito (*ius suum cuique tribuens*)» e «os preceitos do direito são estes: viver honestamente (*honeste vivere*), não prejudicar ninguém (*neminem laedere*), dar a cada um o seu (*suum cuique tribuere*)». ²⁵ Se a vivência honesta e a evitação do prejuízo de outrem não integram necessariamente o formalismo do *plateau* igualitário, o mesmo não se poderá dizer da atribuição a alguém de algo «de seu», enquanto atividade distributiva por excelência, que então se adequou desde cedo à própria formulação da justiça — *suum cuique* (a cada um o seu).

A ideia de que a justiça corresponde ao *suum cuique* é, porém, anterior a Ulpiano. Encontramo-la já no primeiro livro d'*A República*, de Platão, atribuindo-se aí a sua génese ao poeta Simónides de Ceos, e ecoa na definição de justiça particular de Aristóteles e em vários textos de Cícero. Se for tomada literalmente, parece não ser de grande ajuda para a determinação da justiça, visto que apenas se pode aferir o que é «o seu» à luz de um critério que não aquele segundo o qual se dá a alguém «o seu», salvo se se cair na tautologia em que se estabelece «o seu» atribuindo-se a cada um o que, por essa atribuição, se faz «o seu». ²⁶ A justiça coloca-se então à mercê da política e do direito, que determinam previamente «o seu» de cada um e estabelecem assim o critério à luz do qual a justiça consistirá e do qual dependerá. Em tais circunstâncias, os requisitos da justiça dependem do exercício arbitrário de quem tem o controlo sobre a divisão dos títulos (de propriedade, de reivindicação legítima, etc.) numa dada sociedade, exercício esse que, por ser prévio ao *suum cuique*, não está, portanto, sujeito a limitações de justiça. Assim se explica como o *suum cuique*, numa reviravolta tão irónica quanto perversa, pudesse figurar no portão de entrada do campo de concentração de Buchenwald, tendo sido, para muitos dos prisioneiros, talvez as últimas palavras que leram — *Jedem das Seine*.

Não obstante, o *suum cuique* pode ser lido enquanto detentor de uma natureza formal cuja substância carece de especificação, assemelhando-se assim a um conceito essencialmente contestado como é o de justiça. Ele não é uma mera delimitação dos conteúdos da justiça; é, sim, o esqueleto daquilo em que consiste a tarefa da justiça e carece, também ele, de ser preenchido. Enquanto esqueleto da justiça, não resulta da pura arbitrariedade de um poder anterior, visto que contém em si o gérmen do *plateau* igualitário.

Isso mesmo transparece desde logo n'*A República*. Na sua discussão com Sócrates, Polemarco recorda a definição de justiça de Simónides, como a restituição a cada um do que se lhe deve, prontamente corrigida para a restituição a cada um do que lhe convém. Esta definição não convence Sócrates, por implicar que se trate bem os amigos e mal os inimigos, quando «fazer mal não é a ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto» ²⁷. Porém, mais adiante no texto, o argumento torna-se mais complexo. Platão faz

²⁵ *Digesta*, I.1.10.

²⁶ Neste sentido, ver Hans Kelsen, *A Justiça e o Direito Natural*, 53–54.

²⁷ Platão, *A República*, 335d, 18.

Sócrates abraçar a ideia de justiça como «cada um no que lhe é próprio», tanto na posição como na ação, tanto para a cidade como para a alma. Na cidade, a justiça advém da circunstância de cada pessoa pertencer à classe correspondente à parte predominante da sua alma e desempenhar as funções para as quais essa sua natureza esteja mais preparada. Na alma, a justiça prevalece se cada parte fizer o que lhe é próprio. Em ambos os casos, a justiça é o princípio unificador e harmonizador que mantém em equilíbrio todos os componentes da cidade e da alma. Nesta versão, o *suum cuique* implica o estar e o fazer, mais do que o ter. O princípio da justiça é, neste caso, «o desempenhar cada um a sua tarefa»²⁸ — o estar tudo no seu lugar apropriado, a fazer aquilo que lhe compete. «Cada macaco no seu galho», como diz a expressão popular.

Na definição de Simónides, o *suum cuique* dependia de transações privadas anteriores, enquanto para Ulpiano dependia de uma regra anterior que estabelecia quem tinha direito a quê. Para o Sócrates de Platão, o *suum cuique* é mais amplo, porquanto enfatiza a necessidade de uma correspondência entre algo (uma posição, uma atividade, um resultado) e a natureza própria daquilo que justifica a alocação desse algo. Desde a sua criação, a compreensão da justiça no quadro do *suum cuique* envolveu um senso amplo de equiparação, que pode perpassar diferentes objetos e agentes. A própria variedade significativa do *suum cuique* traz consigo a noção de que consiste em mais do que distribuir coisas que as pessoas possuem, perceber essa que não reconhece todas as implicações da formulação, ignorando assim a importância de uma pessoa ser capaz de se envolver num certo tipo de atividade e de manter uma relação adequada com os outros.

Assim entendido, o *suum cuique* é a forma abstrata do *plateau* igualitário. *A República*, ao apresentar duas formulações distintas, acaba por preencher essa forma de dois modos diferentes. Cada um deles, porém, é como que uma conceção do *suum cuique* que contém a estrutura do *plateau* igualitário. Cada novo modo de o conceber desenvolverá uma nova conceção da justiça. É neste sentido que podemos encontrar a sua expressão em livros tão díspares como *A Cidade de Deus*, de Agostinho de Hipona, a *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, o *Leviatã*, de Hobbes, o *Tratado Político*, de Spinoza, o *Do Dever*, de Pufendorf, o *Tratado da Natureza Humana*, de Hume, a *Metafísica dos Costumes*, de Kant, *A Gaia Ciência*, de Nietzsche, e não haver neles um significado uniforme.

O *suum cuique* descreve então uma correspondência entre os requisitos da justiça e aquele desequilíbrio ou desvio que faz ativar o senso de injustiça. Ele não tem de designar uma relação titulada de propriedade ou de apropriação senão o cabimento de um *X* a um *Y* consoante o que é próprio de *Y*. Essa correspondência é uma de exatidão entre o *X* e aquilo que nele cabe e a ele pertence, tal como sabemos qual a chave de fendas apropriada para um parafuso, se eles encaixarem sem folga. O *suum* expressa essa ideia de conformidade precisa entre o objeto disponível para a justiça e aquilo que dele carece — a «justeza» de algo a algo, ao jeito do sapato de Cinderela que era «o seu» porque cabia no seu pé, sendo então «justo» (quer o sapato, por servir àquele pé, não estando apertado nem lasso, quer o casamento com o príncipe, porque apropriado).

O *suum cuique* é, portanto, a etiqueta com que podemos designar o elemento igualitário formal da justiça enquanto conceito essencialmente contestado. Especificá-lo

²⁸ Ibid., 433b, 185.

consiste em delimitar o critério de medida do *plateau* igualitário contido na formulação mais abstrata que enforma o conceito de justiça.

*

De modo a obter-se uma visão panorâmica dos vincos que se vêm formando neste mapa conceptual que é a justiça, e que correspondem às diferentes dimensões em que a justiça pode e tem vindo a ser pensada ao longo dos tempos, será útil estabelecer de seguida uma tipologia das várias faces da justiça.

As (muitas) formas da justiça

Refletir sobre a justiça é adentrar na sua geografia conceptual, a qual é composta por uma multiplicidade e uma variedade tais que se torna fácil perdermo-nos dentro dela. De modo a facilitar a tarefa, é útil demarcar diferentes dimensões da justiça segundo critérios distintos. As divisões que daí resultam constituem as (muitas) formas da justiça. Neste capítulo, a compartimentação das formas da justiça foca-se nos seus elementos, nos seus principais modos, no seu objeto (o que inclui o lugar da justiça e a matéria da justiça) e nas pessoas a quem diz respeito ou a quem se dirigem os seus requisitos.

2.1. Os elementos da justiça e as suas implicações

O conceito de justiça, na sua versão formal, ainda não especificada em qualquer conceção, contém já um conjunto de elementos que dá azo às várias distinções que formam a taxonomia da justiça.

O primeiro é o ***plateau* igualitário**. Dentro de uma mesma categoria essencial (para recuperar a terminologia de Perelman) à qual se aplique a justiça, o justo derivará da possibilidade de se estabelecerem como iguais nalgum aspeto relevante os membros dessa categoria. Isso não significa necessariamente que tenha de haver um espelhar exato, por parte de um membro, daquilo que (os) outro(s) membro(s) são ou têm quanto ao aspeto relevante considerado para se produzir igualdade dentro da categoria essencial, mas significa, sim, que, para cada membro, aquilo que lhe é próprio quanto ao aspeto relevante tenha uma qualificação tal que possa ser reproduzida em cada um dos outros membros. Suponhamos que a categoria essencial é composta por duas pessoas, um adulto e uma criança, e que o aspeto relevante a adotar consiste no acesso de ambos àquilo que satisfaça as suas necessidades básicas. A igualdade aqui não tem de acarretar que ambos tenham acesso exatamente às mesmas coisas na mesma quantidade, porquanto o aspeto relevante relativamente ao qual se mede a igualdade é diferente para cada um dos membros (a saber, o que satisfaça as suas necessidades básicas). Ao invés, o que tem de ser igual entre eles — o adulto e a criança — é a relação que cada um tem com aquilo que satisfaz as necessidades básicas para si.

É em observância deste sentido — de algo ser apropriado a cada um à luz do critério relevante em condições de igualdade — que usamos os termos «justo» e «ajustado» quando, por exemplo, nos referimos a uma peça de roupa que nos assenta nas linhas do corpo ou que nos aperta. O casaco largo, dentro do qual o corpo como que dança, parece pertencer a outra pessoa porque está afastado da silhueta do corpo que o veste. Mas o mesmo casaco pode acompanhar a curvatura do corpo mais volumoso de outra pessoa e «ajustar-se» a ela. O «justo», neste caso, é a adequação do casaco a cada corpo distinto, variando os casacos consoante os corpos.

É usual considerar-se que as diferentes relações dos diferentes membros com o aspeto relevante à luz do qual se mede a igualdade fazem que, porventura, «igualdade»

não seja o termo adequado para descrever o que a justiça opera, mas sim o termo «equidade», o qual permite um tratamento diferenciado entre membros da mesma categoria essencial, soando estranho que, para algo ser mensurado como igual (o acesso ao que satisfaz as necessidades básicas), tenham de existir dois membros (o adulto e a criança) que sejam vistos como não iguais (quanto ao que é preciso para satisfazer as suas necessidades básicas). Contudo, esta invocação da equidade não deriva de uma insuficiência da igualdade para o contexto da justiça, mas sim de uma maneira unidimensional de entender a própria noção de igualdade.

Há, porém, três dimensões diferentes da igualdade no conceito de justiça: enquanto «equiparação», enquanto «proporcionalidade» e enquanto «paridade». No primeiro caso, trata-se de uma igualdade aritmética, de mera reprodução, do género $3 = 3$. No segundo caso, trata-se de uma igualdade geométrica, em que há, não uma reprodução, mas uma equiparação da relação entre duas grandezas, entre o rácio de uma coisa quanto a algo e o rácio de outra coisa quanto ao mesmo ou a outro algo — esta igualdade é do género « $1:1 = 2:2$ » ou « $3:2 = 6:4$ ».²⁹ No terceiro caso, mais complexo, a igualdade não pode ser medida aritmeticamente (porque as diferenças entre os membros da categoria essencial são demasiado salientes para o permitirem) nem geometricamente (porque o aspeto relevante a partir do qual se apura o rácio para cada membro é demasiado específico para ser considerado o mesmo aspeto relevante por que se apura o rácio no outro membro), mas, ainda assim, faz sentido dizer que os membros são iguais quanto a um componente do aspeto relevante. Suponhamos que alguém questiona quem foi mais criativo, Fernando Pessoa ou Pablo Picasso. Parece razoável pensar que nenhum dos dois terá sido menos criativo do que o outro, embora se tenham mostrado criativos em campos tão diferentes que não parece adequado dizer que foram igualmente criativos. Não obstante, parecem ainda comparáveis quanto a esse aspeto, o que justifica que se possa considerar que estão em paridade.³⁰ Questões relativas a paridade costumam brotar de discussões sobre o bem e o bom, mas constituem, ainda assim, um modo alternativo de identificar a igualdade que pode ser relevante para a justiça. O que importa fixar aqui é que uma conceção de justiça terá de dar resposta ao género de igualdade que põe em jogo dentro da sua categoria essencial.

Um segundo elemento da justiça na sua versão formal é a necessidade de requisitos da justiça ou **normatividade**, os quais tendem a adotar a natureza de princípios ou deveres. Com efeito, a justiça tem um carácter normativo porquanto não se limita a descrever dois membros de uma categoria essencial como iguais ou desiguais relativamente a um aspeto relevante, mas contém implícita a noção de que os membros dessa categoria essencial *devem* ser iguais relativamente ao aspeto relevante e, em sentido correlativo, que não devem ser desiguais relativamente ao aspeto relevante. O mero enunciado de que algo ou alguém se encontra numa condição de igualdade (seja em equiparação, em proporcionalidade ou em paridade) não é bastante para identificar o espaço conceptual da justiça — é necessário que essa igualdade seja traduzida no âmbito normativo, enquanto algo de desejável que convém que seja ou que passe a ser.

²⁹ Os adjetivos «aritmética» e «geométrica» provêm, neste contexto, de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1132a1, 114.

³⁰ Devo este exemplo a Mathias Riise, *On Justice*, 310. Quanto à relevância normativa da paridade, ver sobretudo Ruth Chang, «The Possibility of Parity».

O terceiro elemento, que deriva da confluência dos dois anteriores, é o da **pluralidade subjetiva**, sendo que o elemento plural deriva da operação de igualdade e o elemento subjetivo deriva da presença do deôntico ou valorativo.

Quanto à pluralidade, a justiça requer mais do que um membro na mesma categoria essencial. Caso contrário, nada haverá que comparar igualdade. A consequência é não poder falar-se de justiça em situações de isolamento e unidade. Como diz Aristóteles, «a injustiça não pode ser praticada contra o próprio, quer dizer, não há na relação com o próprio injustiça nem justiça»³¹. Por outras palavras, a um Robinson Crusoe naufragado, numa ilha deserta, não se aplica a linguagem da justiça. É verdade que há quem possa dizer dele: «Foi injusto que aquilo lhe tivesse acontecido, a ele que era tão boa pessoa» ou «Foi justo que ele se tivesse alimentado daquele peixe que pescou porque fez por isso» — tendo em vista que, em ambas as asserções, está implícito um juízo de igualdade (uma proporção entre o que acontece a uma pessoa e o seu temperamento moral ou entre os benefícios que recolhe — ou os malefícios que evita — e os meios despendidos para o efeito). Porém, ao dizê-lo, não estaremos perante uma condição de unidade isolada, salvo metaforicamente. É que apenas faz sentido alocar benefícios ou evitar malefícios à luz de uma proporção estabelecida se antes houver uma perceção do tipo de temperamento moral (ou de esforço despendido) que justifica a alocação de benefícios ou a evitação de malefícios, temperamento (ou esforço) esse que não é concebível sem a integração de outros tipos de temperamentos morais (ou esforços) dentro da mesma categoria essencial. Demais, a dimensão metafórica pode ser levada mais longe, como quando alguém diz: «Fui justo para comigo mesmo»³²; ou quando se chama justiça à harmonia entre três elementos da mesma alma, consoante faz Platão n' *A República*.³³ Também aqui não há unidade isolada: no primeiro caso, desdobro-me numa projeção exterior e lido comigo mesmo como se fosse um ente extrâneo; no segundo caso, Platão trata as partes da alma (a racional, a irascível e a apetitiva) como se cada uma delas fosse autónoma, e, portanto, a categoria essencial, neste contexto, é a alma que então contém três membros.

Quanto à subjetividade, ela deriva do elemento deôntico. O dever implica poder fazer o que se deve, pelo que não se deve o que é impossível fazer. Mas implica também a perceção de que, de entre aquilo que se pode fazer, há coisas que têm de ser feitas e outras que têm de ser evitadas. O espaço conceptual da justiça é composto por esta capacidade de perceção. Sem ela, não se pode dizer que uma aferição de igualdade possa ser ajuizada como justa ou injusta. Atentemos num exemplo. Quando uma das minhas filhas era pequena, ao assistir na televisão a um documentário sobre a vida animal, num domingo de manhã, indignou-se quase até às lágrimas perante uma leoa que caçava uma impala recém-nascida ainda sem forças para fugir do predador. Negligenciando a minha incúria paternal por não ter conseguido impedir atempadamente que ela assistisse a tal espetáculo, gritou por entre o seu rubor: «Que injusto!» Porém, ao fazê-lo, apenas não cometeu um erro de categorização por empregar a justiça num sentido metafórico, segundo o qual ou os animais ou a natureza (ou o seu Criador) são antropomorfizados. É

³¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134b12, 121.

³² Ou «injusto fez a mim contra mim justo» (*ingiusto fece me contra me giusto*), nas palavras de Dante, *Divina Comédia*, «Inferno», XIII, v. 72.

³³ Platão, *A República*, 443d–e, 204.

que nem a leoa nem a impala conseguem a percepção do deôntico e, portanto, entre elas, não se estabelecem requisitos da justiça. O caso muda de figura quando se considera o ponto de vista do observador externo capaz desta percepção, que trata a leoa e a impala como se também fossem capazes dessa percepção, ou então que responsabiliza a origem da ausência dessa percepção na leoa e na impala (isto é, a natureza ou Deus), como se essa mesma origem fosse capaz dessa percepção.

É da confluência destes três elementos do conceito de justiça — a igualdade, a normatividade e a pluralidade subjetiva³⁴ — que o pensar sobre a justiça consiste predominantemente numa teorização sobre *justiça social*, em que os membros de qualquer categoria essencial são membros de uma sociedade humana. A justiça social tem, portanto, um duplo sentido, porquanto ora concerne a relações entre sujeitos dos quais se pode dizer que mantêm relações sociais (e é então *intersubjetiva*), ora concerne às características que uma sociedade deve ter para ser considerada justa (e é então *política*). Quase todas as restantes divisões da justiça correspondem a variantes da justiça social num sentido amplo.³⁵

2.2. Os modos da justiça

2.2.1. Justiça retributiva

As invocações mais antigas da justiça expressam, sobretudo, a ideia de igualdade aplicada à relação entre as causas e as suas consequências, entre o ato e o suportar o que dele deriva. O ato justo é então aquele cujas consequências benéficas deverão ser recebidas pelo seu causador, ou diretamente (sendo seu possuidor) ou indiretamente (na forma de louvores, créditos ou recompensas comensuráveis com o valor dessas consequências); o ato injusto é aquele cujas consequências maléficas deverão ser suportadas pelo seu causador por meio de censuras ou castigos comensuráveis ao valor (negativo) dessas consequências. Quer o termo *ešērum* presente no Código de Hamurabi, quer o termo *mishpat*, que surge repetidas vezes no Antigo Testamento, denotam esta equiparação, a qual constitui o que se denomina *justiça retributiva*. Esta, por seu turno, tem duas versões, consoante o que se retribui é um bem ou um mal: no primeiro caso, chama-se justiça como *reciprocidade*; no segundo, justiça como *retaliação*.

³⁴ Para uma taxonomia distinta, ver Giorgio Del Vecchio, *Justice*, 83–87, o qual identifica a paridade, a limitação e a intersubjetividade, e acrescenta ainda a reciprocidade, a retribuição e a recompensa.

³⁵ Outras expressões para designar a justiça, e que, por vezes, parecem ser alternativas à justiça social, como «justiça natural» ou «justiça divina», na realidade não o são. A justiça natural corresponde a uma forma de justiça social em sentido amplo, cujas bases remontam a um elemento de naturalidade, seja ele cosmológico ou antropológico. A justiça divina, por seu turno, corresponde aos atributos da divindade (ou à própria essência de Deus, na formulação de Tomás de Aquino, «*cum ipse sit sua justitia*», em *Summa Theologiae*, I^a 2^a, Quaest. 100, art. 8, ad 2) ou aos conteúdos preceituados por revelação divina, podendo também corresponder a quaisquer conteúdos da justiça (inclusive a social) cuja razão de ser remonte ou à criação pela divindade ou à aceitação pela divindade, mesmo que não tenha sido objeto de revelação. Por conseguinte, perante Deus, o crente não pode exigir justiça, visto que os requisitos da justiça não se dirigem a Deus, mas provêm de Deus — uma invocação da justiça perante Deus não é senão um pedido de «clemência», nas palavras de João Crisóstomo. Para as referências sobre esta matéria, ver Del Vecchio, *op. cit.*, 8–15.

2.2.1.1. Justiça como reciprocidade

A reciprocidade consiste numa relação entre, pelo menos, dois sujeitos morais em que cada um beneficia o outro porque houve ou espera que haja, da parte do outro, um benefício. Rawls chama à reciprocidade, que considera um facto psicológico fundamental na construção do nosso senso de justiça, a «tendência para retribuir em espécie»³⁶. Daqui se inferem dois elementos. Por um lado, que o benefício tem de ser da mesma «espécie», isto é, que os dois benefícios que se cruzam sejam comensuráveis. O que se reciproca tem de ser de igual natureza («eu coço as tuas costas, se tu coçares as minhas», como diz o ditado inglês) ou de valor proporcional (se alguém me conferir o benefício de me doar o seu rim, a reciprocidade não se atinge se eu lhe conferir o benefício de lhe pagar um café). Por outro lado, o benefício é uma retribuição: daqui se infere que a justiça requer não apenas uma intersubjetividade, mas que cada participante dessa relação tenha o duplo estatuto de agente e de sujeito passivo de ações. É isso o que se enfatiza na noção de *retribuição*. Quando ela é reativa, a reciprocidade consiste em conferir ao outro o que dele se recebeu. Não há então justiça sem que alguém tenha tido a iniciativa de fazer uma ação que beneficia outrem sem a qualificar logo como justa. Na retribuição, que é então uma segunda ação que beneficia outrem na relação intersubjetiva, a justiça é a qualidade do conjunto das duas ações de benefício mútuo, em que a segunda se pode chamar de gratidão. O ditado popular «uma mão lava a outra» e o emprego anglo-saxónico da expressão latina *quid pro quo* denotam esta dependência mútua de ações.

Porém, a reciprocidade não tem de ser necessariamente retrospectiva. Eu posso agir de maneira a beneficiar outrem, não porque tenha já recebido benefícios daquela pessoa a quem beneficio, mas porque espero que ela me beneficie no futuro ou que me viesse a beneficiar se eu estivesse numa posição igual àquela em que ela se encontra perante mim. Nesse caso, a retribuição não está agarrada ao passado; está voltada para o porvir, seja ele expectável ou hipotético. Nesta reciprocidade ativa, a minha ação tanto pode ser o atualizar de uma expectativa de gratidão como a mera projeção de mim enquanto sujeito passivo de ações que espelham e se justificam na minha natureza de agente. Eu posso então agir na suposição de que integro uma relação de cooperação em que tenha a garantia razoável de que aqueles capazes de retribuir virão a fazê-lo quando for necessário. Neste sentido, a reciprocidade opera como padrão objetivo à luz do qual cada agente se coloca no lugar do outro para apurar o grau e o conteúdo das suas responsabilidades morais que integram o cenário conceptual da justiça. Este modo padronizável de conceber a justiça é tão primário que se pode encontrar em muitas das grandes religiões mundiais e ao longo de toda a história da filosofia, sendo conhecido, na sua formulação judaico-cristã, como a «regra de ouro»: na formulação judaica, negativa, «aquilo que não queres para ti, não o faças aos outros»³⁷; na formulação cristã, afirmativa, «o que quiserdes que os outros vos façam, fazei-lho vós também»³⁸.

Uma grande parte da discussão acerca do alcance da reciprocidade no domínio da justiça social gira em torno do propósito por detrás da procura do benefício mútuo. Uma primeira versão alicerça a reciprocidade no interesse próprio, isto é, a razão pela qual eu confiro um benefício na expectativa de receber outro da parte de quem beneficio consiste

³⁶ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 375.

³⁷ *Tobite* 4,15.

³⁸ *Lucas* 6,31; também *Mateus* 7,12.

em ambos obtermos uma vantagem nesse cruzamento de benefícios. A razão de ser da reciprocidade é então a produção de trocas equilibradas para sustentar relações mutuamente vantajosas.³⁹ Uma segunda versão alicerça a reciprocidade num elemento equitativo: se alguém contribui para um esquema de cooperação cuja mera existência e operacionalidade confere benefícios a outrem, parece iníquo que membros desse esquema cooperativo recebam tais benefícios sem contribuírem para a sua existência e operacionalidade. Não é que eu recproque uma ação por isso eliminar ou diminuir a ameaça que impende sobre mim ao olhar para o outro, que também me olha como uma ameaça, nem por tal me conferir uma vantagem sobre outros que eu não conseguiria obter se não participasse num esquema de reciprocidade. Pelo contrário, eu recproco porque não o fazer constituiria um desequilíbrio nas trocas entre dar e receber que dão forma a um esquema de cooperação, em que uns dariam sem que aqueles que recebem estivessem sequer sob um dever de também dar.⁴⁰

Alguns críticos veem problemas nestas variantes. Suponhamos que, durante um passeio à beira-mar, encontro uma pessoa que não conheço a afogar-se e não há ninguém à volta. Se entendida ora como vantagem mútua, ora como equidade, a reciprocidade não parece ter algo de moralmente relevante a dizer sobre a razão por que parece errado simplesmente deixar que a pessoa morra afogada. Se posso salvá-la de se afogar com pouco risco para mim, parece que tenho alguma responsabilidade moral de o fazer, mesmo que ela não faça o mesmo por mim nem seja concebível que alguma vez nos encontremos numa situação em que ela teria de julgar se deve ou não fazer o mesmo por mim (embora, presumivelmente, não houvesse tal responsabilidade se ela ameaçasse que me mataria se sobrevivesse após eu a ter salvado), e mesmo se ela se recusa a contribuir para o esquema de cooperação do qual ambos somos membros. Num exemplo como este, a minha responsabilidade de salvar a pessoa de se afogar parece ter como fundamento algo independente da relação que tenho com ela, como o valor da vida humana. Daí que as duas primeiras variantes da reciprocidade sejam superadas de duas maneiras. A primeira passa por desenvolver uma terceira variante, fundamentada agora na igualdade moral inerente à relação intersubjetiva: entre dois sujeitos morais que se olham nos olhos, a reciprocidade é uma exigência do respeito que cada um deles deve ao outro no seu estatuto moral de pessoa — o papel da reciprocidade é aí o de expressar respeito por um indivíduo enquanto alguém que contribui para o esquema de cooperação e reconhecer a contribuição feita pelo outro retribuindo um favor.⁴¹ A outra maneira consiste em abandonar a reciprocidade como modelo de justiça e adotar o ponto de vista de ninguém, ou de um terceiro desligado, que é a perspetiva da imparcialidade.⁴²

³⁹ Ver, por exemplo, Lawrence C. Becker, *Reciprocity*, 105–113, e David Gauthier, *Morals by Agreement*, 268, segundo o qual aqueles para quem um esquema de cooperação não traz quaisquer vantagens estão fora do alcance da justiça.

⁴⁰ É esta a posição de John Rawls, que fundamenta a sua teoria da justiça distributiva num princípio da justiça como reciprocidade, à luz do qual apenas aqueles que contribuem (ou, pelo menos, podem contribuir) para o esquema de cooperação têm direito aos recursos sociais produzidos por esse esquema: ver Rawls, *Political Liberalism*, 16–17, e o seu ensaio «Justice as Reciprocity», em *Collected Papers*, 190–224.

⁴¹ Christie Hartley, «Two Conceptions of Justice as Reciprocity»; Andrew Lister, «Justice as Fairness and Reciprocity».

⁴² Brian Barry, *A Treatise on Social Justice, Volume 1: Theories of Justice*.

Há nestas críticas, porém, algo de forçado, porquanto entendem a reciprocidade necessariamente segundo a perspectiva de dois intervenientes situados na relação intersubjetiva, ora movidos pela vontade de vantagem mútua, ora condicionados por exigências de equidade. A reciprocidade ativa padronizada pela «regra de ouro» permite-nos, todavia, reconsiderar a reciprocidade focando-nos tão-só nos seus aspetos formais, de uma perspectiva abstrata em que não parece relevante o «para quê» que lhe é específico. A «regra de ouro» é, então, como que a fórmula do *plateau* igualitário no domínio da ação com outros e para com outros, isto é, da ação voluntária e livre que emerge de relações intersubjetivas. Este *plateau* revela-se logicamente: é um quesito de coerência. As ações voluntárias para com outrem, que operam como objeto dos requisitos da justiça e estão ao alcance dos seus destinatários, são um espelho das ações dos outros que consideramos justas para conosco. Não há lugar a uma volatilidade do juízo moral consoante o sujeito, a relação e as circunstâncias particulares de cada ação, mas um padrão de uniformidade. Se vejo alguém a afogar-se à beira-mar e não há outro meio de salvar a pessoa sem a minha ação possível e sem grande risco, não preciso de me motivar com vantagens por obter, nem com contextos de equidade social, nem com o valor da pessoa humana, nem com um ponto de vista de nenhures. Posso simplesmente adotar como critério para a minha ação (ou omissão) o padrão que coloca, ao nível da igualdade, o meu juízo moral enquanto agente naquela circunstância e o meu juízo moral enquanto possível sujeito passivo naquela circunstância — uma igualdade que é tanto mais fácil se for concebida como um espelhamento em que eu me desdubro enquanto agente e sujeito passivo de uma mesma ação, ao mesmo tempo que o outro se desdobra para mim também enquanto sujeito passivo e possível agente em contextos similares. Não é irrazoável denominar essa operação de reciprocidade.

2.2.1.2. Justiça como retaliação

A fórmula mais clássica da justiça retributiva é a retaliação em sentido estrito, pronunciada pelos filósofos pitagóricos⁴³ e, sobretudo, pela Lei de Talião, de «olho por olho, dente por dente». Nesta formulação, a equiparação é total entre a ação e as suas consequências, ou seja, torna-se requisito da justiça devolver, não apenas o valor das consequências à ação causadora das mesmas, mas também a natureza dos meios empregados na própria ação. O talião é o espelho que reflete a imagem do que se lhe aproxima na exata medida em que essa imagem lhe é aproximada. Na *Divina Comédia*, Dante chama-lhe *contrapasso*⁴⁴. O olho é reciprocado por um olho, não por algo com valor equivalente ao olho. Quem pela espada mata sem justificação pela espada deve morrer, quem furta usando as mãos deve perder as mãos, o escravo que foge deve ver os seus pés amputados.

Ainda hoje, alguns sistemas jurídicos, mormente aqueles com uma tradição de aplicação literal da *sharia*, empregam variantes desta retaliação em sentido estrito⁴⁵,

⁴³ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1132b21, 116.

⁴⁴ «Assim se observa em mim o contrapasso» (*Così s'osserva in me lo contrapasso*), diz o decapitado Bertrand de Born por ter incitado à rebelião contra quem encabeçava o estado, neste caso, contra Henrique II de Inglaterra: ver Dante, *Divina Comédia*, «Inferno», XXVIII, v. 142.

⁴⁵ A reciprocidade em sentido estrito raramente é literal, porém, visto que ela implicaria uma correspondência exata entre os modos da ação e os modos da consequência, isto é, que quem mata pela

como o instituto da *qisas*, o qual permite, por exemplo, à família de uma vítima de homicídio optar, na punição do homicida, pela morte ou por uma compensação pecuniária — ou, em casos de agressão com perda de membros ou órgãos, a vítima pode optar entre uma recíproca perda infligida ao agressor e a correspondente compensação pecuniária, ou até por um misto (por exemplo, alguém que tenha perdido a visão nos dois olhos num ataque com ácido pode optar pela punição do agressor com a perda de visão num só olho e pela compensação financeira pelo outro olho). Institutos deste género permitem aferir que a justiça retributiva é retaliação num sentido amplo, que contrapõe, não a ação, mas o valor da ação.

Enquanto, na retaliação em sentido estrito, a igualdade se verifica entre o como da ação original e o como da ação reativa, na retaliação em sentido amplo, a igualdade é valorativa. A representação da justiça enquanto mulher que segura uma balança, comum às deusas *Themis* e *Dikē* na Grécia (arcaica e clássica) e *Iustitia* em Roma, reflete uma noção mais ampla de justiça retributiva porquanto aí a equiparação entre causa e efeitos, como ação e reação, não é uma mera emulação do ato original (justo ou injusto) devolvido ao seu autor, mas, sobretudo, uma devolução, por um novo ato, de consequências de valor igual às consequências do ato original.

Deste modo da justiça podem inferir-se duas implicações. A primeira é o facto de ser inteiramente retrospectivo, ou seja, depende de um ato prévio. No caso de um ato danoso que ativa a intuição do injusto, a retaliação requer a prática de um novo ato danoso, desta vez dirigido ao autor do primeiro ato. Do ponto de vista moral, ambos os atos são igualmente danosos e, portanto, a justiça, que ocorre apenas com o segundo ato, consiste num sucedâneo de males — a justiça como retaliação é, sobretudo, negativa. Daí a ser confundida com vingança e nutrida por emoções de ressentimento vai um pequeno passo. É porventura isso o que motiva Stuart Mill a diagnosticar como uma insuficiência do sentimento de justiça a sua redução a um desejo de vingança, dizendo que tal justiça «nada tem de moral dentro dela»⁴⁶. Contudo, embora a justiça como retaliação e a vingança distem um pequeno passo uma da outra, ainda assim, é um passo. Elas não se confundem necessariamente, porquanto a vingança é o mal retribuído a um inicial causador de um mal que não tem de estar sujeito aos requisitos da igualdade. Por exemplo, quando, no início do filme *O Padrinho*, uma das personagens pede a morte dos homens que atacaram a sua filha, chamando a isso justiça, Don Corleone responde: «Isso não é justiça, a sua filha ainda está viva.» O negócio da máfia é a retribuição, seja por reciprocidade, seja por retaliação, e não a vingança.

A segunda implicação é que, porque retrospectiva, a justiça como retaliação alimenta potencialmente uma série infinita de atos da mesma natureza. *A* comete um mal perante *B*, e *C* comete um mal perante *A* como retaliação, o que é percebido como um

espada seja morto pela mesma espada por um representante da vítima. Na maior parte das vezes, a retaliação é o resultado de uma interpretação valorativa.

⁴⁶ Ver Stuart Mill, *Utilitarianism*, cap. V, 165: o que possa haver de moral num tal sentimento de justiça, apegado ao ressentimento, é a sua subordinação às «simpatias sociais», isto é, a uma sua orientação, de origem social, na direção do bem comum. Num sentido distinto, mais recente, ver Stephen Darwall, «*Ressentiment and Second-Personal Resentment*», o qual afirma que, se atitudes baseadas em sentimentos de ressentimento forem concebidas na perspetiva da segunda pessoa, elas exigirão implicitamente respeito, de uma forma que também expressa respeito pelo agressor, enquanto membro de uma comunidade de iguais morais mutuamente responsáveis, sendo, por isso, reveladora de um modo justificado de justiça.

mal por *D* que deve ser objeto de retaliação a *C*, e assim sucessivamente. A série pode também ser percebida regressivamente: alguém comete um ato danoso perante outrem como retaliação a um ato primeiro, o qual fora também uma retaliação perante outrem quanto a um ato anterior, e assim antecedentemente. Em ambas as orientações, a justiça como que alimenta mais injustiça.

Não há melhor exemplo desta dificuldade do que a *Oresteia*, de Ésquilo. Na primeira tragédia da trilogia, Clitemnestra, coadjuvada pelo seu amante Egisto, mata Agamémnon, recém-regressado de Troia, como retaliação por este ter matado Ifigênia, a filha de ambos, num sacrifício à deusa Ártemis (quer na esperança de uma vitória na campanha militar, quer para apaziguá-la depois de ter matado um dos seus veados sagrados). Na segunda tragédia, Orestes, incitado por Apolo e pela sua irmã Electra, mata a sua própria mãe, Clitemnestra, e Egisto, como retaliação pela morte do pai. Porque se encontrava sujeito a deveres contraditórios — a saber, o dever filial de vingar o pai, reforçado por Apolo, e o dever filial de respeitar a mãe, lembrado pelas Fúrias —, torna-se objeto do desejo de retaliação destas últimas e é forçado a fugir. Na terceira tragédia, *Euménides*, as Fúrias, incitadas pelo fantasma de Clitemnestra, que lhes surge exigindo retaliação, encontram Orestes, mas este invoca a deusa Atena em seu auxílio, que responde à sua prece estabelecendo um julgamento, com um júri de doze membros, no Areópago de Atenas. No final, a votação fica empatada e Atena favorece Orestes com o voto decisivo, determinando ainda que todos os julgamentos sejam, doravante, resolvidos em tribunal.

A decisão de Atena marca uma viragem no modo através do qual se pode conceber a justiça. A cadeia interminável de retaliações dá lugar a um arranjo institucional para a prevenção e a gestão de conflitos. O procedimento neutro de avaliação das ações com consequências para outros, à luz de um qualquer padrão partilhado, isto é, de um ponto de vista que não o do agente nem o da vítima, torna-se o *locus* por excelência da justiça.

2.2.2. Justiça distributiva

A mais tradicional distinção entre modos da justiça, que remonta a Aristóteles, estabelece-se entre a justiça entendida como um padrão de igualdade para distribuir algo entre diferentes pessoas (ou categorias de pessoas) e a justiça como um princípio corretivo que se aplica quando alguém interfere indevida e danosamente na esfera de autonomia de outrem.⁴⁷

Na justiça distributiva, as questões suscitadas dizem respeito à determinação do princípio que rege a distribuição de qualquer coisa (ou conjunto de coisas) que seja pertinente relacionar com membros de uma mesma categoria essencial, tais como recursos, oportunidades, vantagens, funções e cargos, responsabilidades ou encargos, dentro de um mesmo contexto social. A justiça é servida por tais bens ou encargos apenas

⁴⁷ «A justiça particular e o sentido do justo que lhe é conforme têm duas formas fundamentais. Uma tem o seu campo de aplicação nas distribuições da honra ou riqueza bem como de tudo quanto pode ser distribuído em partes pelos membros de uma comunidade (na verdade, é possível distribuir tudo isto em partes iguais ou desiguais por uns e por outros). A outra forma fundamental é a corretiva e aplica-se nas transações entre indivíduos.» Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1130b30–34, 114.

quando eles são apropriados por pessoas específicas à luz do princípio de distribuição, que é também um requisito da justiça. Aristóteles explica a justiça distributiva numa relação de quatro termos:

É necessário, pois, que a justiça implique pelo menos quatro termos, a saber, duas pessoas, no mínimo, para quem é justo que algo aconteça e duas coisas enquanto partes partilhadas. E haverá uma e a mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as duas coisas partilhadas. Porque se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando pessoas iguais têm e partilham partes desiguais ou pessoas desiguais têm e partilham partes iguais. Isto é ainda evidente segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, porque todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito.⁴⁸

Surgem aqui dois princípios formais de justiça distributiva. Um refere-se à relação entre pessoas que têm reivindicações em relação a algo e determina que apenas iguais devem receber partes iguais, enquanto a desiguais devem ser atribuídas partes desiguais — este princípio pode ser formulado como «partes iguais para iguais, partes desiguais para desiguais». O segundo princípio estabelece que uma distribuição justa é aquela que é feita de acordo com as qualidades ou os estatutos daqueles que receberão as partes distribuíveis — a sua formulação é «a todos em proporção do seu mérito ou posição». Em qualquer destes princípios, a igualdade é entendida como proporcionalidade determinada por um critério normativo, seja ele uma categoria essencial em abstrato, seja aquilo a que Aristóteles chama «mérito» (*axia*).⁴⁹

A determinação da natureza e dos conteúdos de um tal critério normativo, o qual se confunde com o principal requisito da justiça, constitui o cerne das reflexões sobre a justiça distributiva. O critério normativo que orientará a distribuição tende a ser aquele que predomina moralmente perante critérios alternativos. O mérito é um critério possível, mas há outros. Diferentes concepções da justiça privilegiam diferentes critérios normativos. Os princípios de justiça distributiva são os que oferecem orientação moral para os processos e as estruturas que afetam a distribuição de bens e encargos, sobretudo nos grupos e nas sociedades políticas.

Este é o modo da justiça preeminentemente versado na história da filosofia política, a qual, por seu turno, se tem focado de tal maneira nesta temática, em especial nos últimos decénios, que não é inabitual encontrar quem considere, explícita ou implicitamente, a filosofia política precisamente a área de reflexão sobre a justiça social distributiva, mais concretamente, sobre que princípios de natureza moral permitem determinar como se há de distribuir o que se considera importante ser repartido (seja

⁴⁸ Ibid., 1131a20–24, 112–113.

⁴⁹ O mérito, em Aristóteles, surge da aplicação do princípio «a cada um segundo o seu valor ou grau», princípio esse que o próprio Aristóteles considera controverso, uma vez que um democrata mensurará o grau pela liberdade, o oligarca pela riqueza, o aristocrata pela excelência. O mérito é, por isso, um parâmetro dependente da teoria política, circunstância que não tem de ocorrer relativamente a outras categorias essenciais.

riqueza, liberdades, direitos, oportunidades, produtos ou serviços) num contexto social, sobretudo envolvendo estruturas e instituições políticas. A vasta maioria do que hoje em dia se escreve sobre política de uma perspectiva filosófica gira em torno da demanda pelo que determina uma sociedade como justa segundo um certo padrão distributivo de igualdade.

Esta equiparação da filosofia política à teorização sobre justiça social distributiva é problemática a vários níveis e não deve ser adotada acriticamente. Desde logo, porque a justiça social integra requisitos que não podem ser satisfeitos tão-só por princípios de distribuição de bens. A existência de modos alternativos da justiça (como a corretiva e a igualdade relacional, por exemplo) justifica-se, em parte, pela necessidade de dar resposta a intuições sobre o injusto em relação às quais a justiça distributiva se não dirige. Em segundo lugar, não é incontestado que a temática a ser privilegiada por um pensar filosófico sobre a política seja a justiça. É, pelo menos, plausível que a justiça seja um desiderato secundário em qualquer sociedade, relativamente a um desiderato primário de assegurar as condições mínimas de coexistência, sobrevivência e segurança para cada um diante dos restantes. Neste caso, conceitos como poder, violência ou legitimidade (entendida como justificação de qualquer exercício de poder sobre outrem) teriam prioridade na filosofia política, em detrimento da justiça.⁵⁰ Em terceiro lugar, a distribuição daquilo que se considera importante repartir numa sociedade não tem, para ser considerada politicamente adequada, de estar exclusivamente dependente de princípios morais, mas pode fazer confluir critérios de natureza distinta.

Uma das mais divertidas fábulas de Esopo pode ajudar a elucidar este ponto. Um leão, um burro e uma raposa aliaram-se para caçar. No final, juntaram-se para dividir o que haviam capturado. O leão avançou e dividiu tudo em três partes iguais, dizendo: «Esta é para mim porque sou o rei da selva, esta é o meu quinhão na nossa parceria, e esta... Bem, que a leve quem se atrever a pegar nela.»⁵¹ Repare-se que, nesta história, a distribuição não parece ser justa, visto que apenas um dos três membros de uma mesma categoria essencial (a sociedade que se junta para ir à caça) acaba por receber o total, mas isso não significa, necessariamente, que ela seja politicamente injustificável. Cada uma das alocações dos despojos está alicerçada num critério específico: a primeira no peso da autoridade, a segunda numa partição equitativa, a terceira na lei do mais forte. À primeira vista, convertendo estes critérios em temáticas da filosofia política, poder-se-ia dizer que a primeira recorre à legitimidade, a segunda à justiça, a terceira ao poder. Na verdade, porém, qualquer uma das alocações pode corresponder a uma conceção da justiça: uma, enquanto atribuição a quem tenha o justo título de governar; outra, enquanto atribuição equitativa em razão da pertença à empresa conjunta; e a terceira, sendo justo o que o mais

⁵⁰ É comum chamar-se hoje «realismo político» à orientação de pensamento na filosofia política que atribui prioridade à resolução do que Bernard Williams designa como «a primeira questão política», a saber, a justificação da coerção ou o assegurar da ordem, da segurança, da proteção e das condições de cooperação. A questão da justiça é importante, mas secundária em relação à legitimidade: ver Williams, «Realism and Moralism in Political Theory». Ver, nesta senda, também Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*; Enzo Rossi, «Justice, Legitimacy and (Normative) Authority for Political Realists»; Matt Sleat, *Liberal Realism*; Jeremy Waldron, «Political Political Theory: An Inaugural Lecture»; Charles Larmore, *What Is Political Philosophy?*.

⁵¹ Esopo, *Aesop's Fables*, 157.

forte determinar como o conteúdo da justiça.⁵² Afinal, uma teorização sobre a natureza da justiça distributiva terá de envolver bem mais linhas de reflexão do que simplesmente limitar-se a encontrar os princípios morais que regem a partição justa. Estando orientada para a justiça social, ela não pode deixar de confrontar concepções concorrentes da justiça que, eventualmente, se não podem desligar de questões acerca da legitimidade política, da segurança ou das relações de poder entre indivíduos.⁵³

2.2.3. Justiça corretiva

Justiça corretiva é aquele modo da justiça que retifica ou corrige as desigualdades que surgem nas relações entre indivíduos ou grupos de indivíduos (assim como, obviamente, entre indivíduos e grupos de indivíduos), quer estas resultem de um acordo de vontades (por exemplo, contratos), quer sejam propositadamente conflituosas (por exemplo, homicídio) ou meramente acidentais (por exemplo, um acidente de automóvel).

Desta definição, é possível fazer ressaltar alguns elementos. Em primeiro lugar, a justiça corretiva aplica-se a relações que se estabelecem entre pessoas e, por isso, dispensa os quatro termos da relação que constituía a justiça distributiva. Bastam apenas duas pessoas numa relação em que, pelo menos, uma delas afeta a outra para se delimitar o âmbito da justiça corretiva. Em segundo lugar, tal como a justiça como retaliação, ela é tendencialmente retrospectiva. É necessário que, da afetação resultante da relação entre duas pessoas, algo tenha ocorrido numa delas que desvirtue a igualdade que se presumia haver entre ambas antes da afetação. O requisito da justiça determina então que se reponha a situação de igualdade supostamente perdida. A ideia por detrás desta presunção prévia é a de que qualquer troca, transação ou afetação entre indivíduos será justa se nela houver uma igualdade de valores. Por exemplo, numa compra, o bem adquirido terá correspondência apenas com o preço que espelhar o valor que os intervenientes na transação, atendendo aos valores de mercado para bens semelhantes, reconheçam no bem. Noutro exemplo, se alguém sofrer um acidente e ficar impedido, pela ação de outrem, de trabalhar durante duas semanas, sendo esse o seu único dano, a igualdade requer a reposição, pelo agente, do salário de duas semanas.

Daqui resulta um terceiro elemento: o que há de igualitário na justiça corretiva requer uma *equiparação* entre o desequilíbrio ocorrido na presunção de igualdade e o corretivo. O valor da correção tem de ser igual ao valor do que tem de ser corrigido, sem atender a elementos externos. Aristóteles di-lo expressamente:

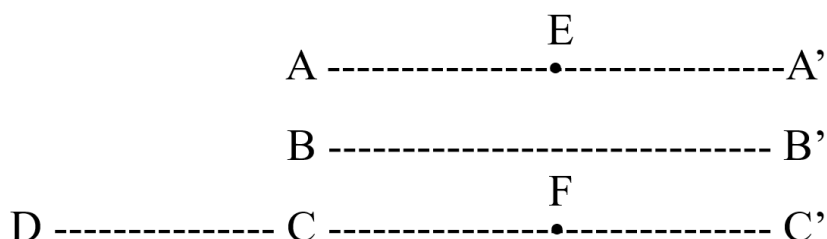
A justiça que se aplica às transações particulares observa o princípio da igualdade. [...] Aqui é irrelevante se é uma boa pessoa que defrauda uma má ou se é uma má pessoa que defrauda a boa, tal como é irrelevante se quem comete adultério é boa ou má pessoa. A lei olha apenas para a especificidade do dano, e trata toda a gente por igual, o seu intuito é o de

⁵² É esta a definição de justiça que Platão coloca na boca de Trasímaco, no primeiro livro d' *A República*, 338c, 23.

⁵³ É essa, aliás, a posição de alguns autores no campo do «moralismo político», dificilmente qualificáveis como «realistas», mas que admitem a impossibilidade de abordar questões de justiça social mantendo a insensibilidade para com questões de legitimidade — é o caso do mais maduro John Rawls, no seu *Political Liberalism*, 136–137.

ver quem comete injustiça e quem a sofre, quem lesa e quem é lesado. A injustiça é de tal sorte iniquidade que o juiz tenta repará-la.⁵⁴

A operação de correção é qualificada por Aristóteles como aritmética. Se a pessoa *A* e a pessoa *B* são membros de uma mesma categoria essencial, e *B* sofre um dano *C* causado por *A*, o desequilíbrio expressa-se na fórmula $A+C \wedge B-C$ e a correção pela fórmula $A+C-C = B-C+C$. Em determinadas circunstâncias, o desequilíbrio corresponde não apenas a uma perda inicial de *B*, mas a um ganho (representado ou real) de *A*. Atente-se na seguinte figura centrada nos valores do que há de ser corrigido:



Suponhamos que Bruno tinha *AA'* e sofre uma perda de *AE* causada por André, perda essa que pode ser entendida como *DC*, isto é, um ganho para André. Tomando *BB'* como a presunção de igualdade que a justiça requer que seja reposta, e que Aristóteles chama de justo meio, a correção exigirá que se retire *CF* do agente causador de injustiça, André, para substituir *AE*.

Este último pormenor, o da substituição, constitui o fulcro da justiça corretiva. A presunção de igualdade entre os membros da mesma categoria essencial é desvirtuada através de uma desvantagem em que incorre um dos membros em relação aos outros, sendo ela causada por outro membro. Essa desvantagem (por exemplo, *AE*) pode ter correspondência com uma vantagem que o membro causador venha a ter (neste caso, *DC*), mas é a primeira que ativa a necessidade de correção, não a segunda. Neste sentido, as mais recentes «teorias da vantagem indevida»⁵⁵ não são próprias da justiça corretiva. Segundo tais teorias, o causador do ato injusto ganha uma certa vantagem sobre outrem sempre que viola indevidamente a presunção de igualdade, e é requisito da justiça retirar essa vantagem. A gravidade da punição deve ser determinada pela dimensão da vantagem indevida que foi realmente (ou que é tipicamente) obtida. É esta dimensão que estabelece o limite máximo da punição que a justiça pode requerer. A pessoa que tenha agido indevidamente só pode ser punida até ao valor que merece; e merece apenas a punição que anulará a vantagem indevida obtida pelo seu ato, e não mais. Ora, tais teorias parecem desenvolver, apenas *in medias res*, um argumento de justificação da correção: se bem que, na vantagem indevida, tenha havido um desvirtuar da presunção de igualdade que a justiça requer que venha a ser corrigido, a verdade é que a vantagem só é indevida porque o valor com o qual está em contradição consiste numa desvantagem injustificada suportada por (e imposta a) outrem. A vantagem é indevida porque *resulta* da

⁵⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131b35–1132a8, 114.

⁵⁵ *Unfair-advantage theories*. A formulação mais completa de uma teoria deste género pode ser encontrada em Michael Davis, «Criminal Desert and Unfair Advantage: What's the Connection?».

desvantagem, não porque *provoca* uma desvantagem. É a desvantagem, mais do que qualquer outro elemento, que fundamenta a justiça corretiva.

Na correção, portanto, uma vez que a operação é aritmética e se centra no valor do que há de ser corrigido, parte da função deste modo da justiça consiste em apurar o valor apropriado. Este valor é decerto qualitativo, mas tem de ser frequentemente quantificável para se não cair numa mera relação de retaliação. Essa quantificação é expressável em dinheiro, «como que o representante da necessidade suscetível de ser trocado de acordo com a convenção»,⁵⁶ nas palavras de Aristóteles. Daqui facilmente se pode concluir como o campo da responsabilidade civil em direito, que consiste em reparações de danos por meio de indemnizações nas relações entre particulares, muito deve à justiça corretiva. Nos sistemas jurídicos de tradição civilística, como o português, a responsabilidade civil é apurada exclusivamente ao serviço da justiça corretiva: o valor da indemnização corresponde exatamente ao valor do dano. Em contraste, alguns sistemas jurídicos de *common law* (embora em modalidades distintas consoante o país) estabelecem amiúde indemnizações de valor superior ao dano quando o ato causador do desequilíbrio inicial é particularmente merecedor de censura social — chama-se esse instituto de *punitive damages*. Nesse caso, o excedente em relação ao valor do dano não é corretivo, mas retributivo.

Esta diferença parece subtil, mas é relevante para o estabelecimento do alcance máximo da justiça corretiva e dos conteúdos dos seus requisitos. Nas interpretações medievais de Aristóteles, entre as quais sobressai a de Tomás de Aquino, este modo da justiça é chamado de *justiça comutativa*, e tem sido essa a locução por que é referida maioritariamente. Contudo, nem o termo «comutativo» surge em Aristóteles nem a correção faz necessariamente que o ato injusto seja comutado no sentido literal de «permuta» ou no sentido jurídico de «atenuação de pena». É que, por um lado, a correção faz mais do que simplesmente trocar um dano por um dano, ou um ganho por uma não-perda, reafirmando antes a necessidade da igualdade que precede o próprio ato danoso. É isso que justifica considerá-la um modo da justiça. E, por outro lado, a correção não só não atenua o ato reativo, visto que ele tem de ser de valor equiparado ao do ato danoso, como não faz desaparecer a injustiça do primeiro ato. É isso que a faz *corretiva*, isto é, o voltar a fazer reto o que antes se presumia reto e se entortou.⁵⁷

⁵⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1133a29–30, 118.

⁵⁷ É neste contexto que se coloca a questão clássica da compatibilidade entre a *justiça* e o *perdão*. É que a justiça corretiva almeja o reposicionar das condições da igualdade entre os membros de uma mesma categoria essencial, enquanto o perdão, porventura diferentemente de noções afins como a desculpa, a aquiescência, a piedade, a misericórdia ou a clemência, consiste numa interrupção ou cessação das condições reativas à produção da desigualdade. Deste confronto, o perdão pode ser concebido como incompatível com a justiça porquanto evita (ou, pelo menos, obstrui) que os efeitos de certas ações recaiam sob a esfera de poder dos seus agentes, desse modo preservando as condições da desigualdade. É isto que leva alguém como Séneca a afirmar que o sábio «não perdoa uma punição que deveria exigir» (Séneca, *De Clementia* II, 7.1, 148) e Spinoza a asseverar que o perdão «só tem cabimento onde a justiça é desprezada» (Spinoza, *Tratado Teológico-Político* VII, 228). Nas palavras sagazes de Paul Ricoeur, o perdão contém uma «lógica da superabundância» que se opõe «à lógica da equivalência que preside à justiça» (Ricoeur, *O Justo ou a Essência da Justiça*, 183). A questão, porém, é mais profunda. Já Aristóteles afirmara que «o perdão é a capacidade de ser compreensivo, isto é, trata-se da capacidade de discernir corretamente o que é equitativo» (*Ética a Nicómaco* 1143a23–24, 146) — o perdão é o juízo que resulta da virtude do justo. Mas o perdão pode também ser associado à justiça social. Hobbes, por exemplo, considera ser uma das leis naturais a concessão de perdão a quem o requerer com arrependimento genuíno — lei natural esta que, no

No fundo, enquanto a justiça retributiva se dedica a reciprocidade ou a retaliar e a justiça distributiva se preocupa com a determinação do que se deve aos outros e a quem em particular, a justiça corretiva tenta dar resposta à questão: o que pode e deverá acontecer se for cometida uma injustiça por alguém para com outrem? Esta questão pode ser articulada do ponto de vista do agente, do injustiçado ou de um terceiro imparcial que intervenha como juiz.

Em casos de responsabilidade civil, por exemplo num acidente de automóvel, o procedimento não parece ser complicado: alguém deve ser ressarcido dos danos que lhe foram causados pela ação culposa ou negligente de outrem. Todavia, a justiça corretiva é também social e temporal, e isso torna-a bastante relevante na filosofia política. Suponhamos que o acidente de automóvel foi causado por alguém que morreu em consequência do mesmo. Estarão os descendentes dessa pessoa obrigados a ressarcir o dano causado como requisito da justiça corretiva, tendo em conta que eles não são a causa nem os culpados do ato danoso, nem se pode dizer que dele tenham beneficiado? A complexidade densifica-se se supusermos que o acidente é tão grave que todos os intervenientes morrem, quer quem o causou culposamente ou negligentemente, quer quem sofreu o embate. Estarão os descendentes de uma dessas pessoas obrigados a ressarcir os descendentes da(s) outra(s) como requisito da justiça corretiva? Em caso afirmativo, que tipo de reivindicação podem os descendentes da pessoa lesada ter, em consequência da ação do condutor negligente, à luz da justiça corretiva, visto que não foi perante eles que se deu o desequilíbrio da igualdade que justifica a correção? São estas as questões que se colocam em casos de exigências de reparações por males cometidos contra antepassados, que podem ser exemplificadas diretamente através das reivindicações atuais de certas comunidades de afro-americanos contra o governo dos EUA, que pretendem ser indemnizadas pelos males sofridos pelos seus ascendentes escravos, ou através das reivindicações de comunidades indígenas na Austrália e no Canadá, que ambicionam que lhes sejam devolvidas terras das quais os seus antepassados foram espoliados. Elas

pensamento hobbesiano, consiste num teorema da razão e contém uma base prudencial, «como garantia do tempo futuro», isto é, alicerçada numa conceção do justo enquanto ordem e paz na vida em sociedade (Hobbes, *Leviatã* XV, 131). Este argumento prudencial é amiúde atacado por acarretar que o perdão de um mal torne injustificada qualquer punição futura de males semelhantes (cfr. Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 97). Noutro exemplo, a Comissão para a Verdade e a Reconciliação instituída na África do Sul em 1996 era justificada como um instrumento de justiça corretiva que recebia pedidos de amnistia, estabelecendo-se desse modo uma conexão entre o não-esquecimento dos males passados e a fundação de uma nova ordem social destituída desses males e dos entraves do ressentimento. Nestes dois exemplos, a compatibilização entre a justiça e o perdão é operada de uma perspetiva laica. Ela pode, todavia, assumir também uma perspetiva escatológica, em que o perdão é requisito da justiça divina. Tal posição é comum quer a uma perspetiva cristã (veja-se Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, Quaest. 21, art. 4), quer judaica. Walter Benjamin, por exemplo, distingue as dimensões do normativo (jurídico, moral, etc.) e da justiça, sendo ambas irreconciliáveis porquanto a primeira é uma categoria ética do exigível e a segunda é uma categoria messiânica que «pode apenas ser o estado do mundo ou o estado de Deus» (Benjamin, «Notes to a Study on the Category of Justice», 166) — e, num tal estado, a justiça não envolve equidade nem retribuição ou correção, que são os desideratos do normativo, mas sim o prolongamento de um estado em que é interrompido o vínculo «violento» entre meios e fins que Benjamin entende ser próprio da temporalidade do normativo. Em qualquer uma destas teorias, a relação entre a justiça e o perdão é redimensionada consoante a perspetiva de que se parte: se se parte da justiça num sentido laico, parece ser necessário um trabalho de reconfiguração do perdão que o torne compatível com a justiça; se se parte do perdão num sentido escatológico, parece ser necessário um trabalho de reconceptualização da justiça que admita exceções ao *plateau* igualitário. Nenhum de tais trabalhos, porém, cabe no horizonte da presente reflexão.

podem, contudo, ser facilmente transportadas para qualquer circunstância social em que tenha havido injustiça no passado, como a escravidão entretanto abolida ou a apropriação, por um país ex-colonizador, de frisos de um monumento classificado como património mundial, sito num outro país outrora ocupado. Em tais circunstâncias, a justiça corretiva é o modo central das discussões sobre a justiça em filosofia política.

2.2.4. Igualdade relacional

Em 1999, a filósofa norte-americana Elizabeth Anderson publicou um artigo intitulado «What Is the Point of Equality?», cuja tese central refutava o igualitarismo da sorte, uma teoria da justiça distributiva segundo a qual os padrões da justiça social são compatíveis com as desigualdades resultantes de escolhas livres e incompatíveis com desigualdades resultantes da mera sorte. Segundo Anderson, a justiça social está intrínseca e primariamente conectada com a natureza das relações sociais, e é nesse âmbito que a igualdade, baseada em princípios democráticos, tem o seu maior papel numa teoria da justiça.

A publicação deste artigo marca o começo do chamado «igualitarismo relacional»⁵⁸, um modo de conceber a justiça alternativo às teorias da justiça exclusivamente focadas na distribuição, numa dada sociedade, de certos bens — quer materiais, como a riqueza, o rendimento ou outro património, quer imateriais, tais como direitos, oportunidades, poder e respeito por si próprio. Segundo esta nova perspetiva, a justiça social assume um modo distributivo apenas secundariamente. Na verdade, as distribuições numa sociedade até podem ser justas no sentido em que respeitam um determinado padrão razoável de justiça distributiva para certos bens (por exemplo, se corrigem algumas das desigualdades oriundas da sorte, tais como desvantagens de acesso ao mercado de trabalho para pessoas com deficiência), mas isso não acarreta necessariamente que essa sociedade consiga efetivar os requisitos da justiça a ponto de ser considerada justa (por exemplo, por nela ser prevacente o racismo na maneira como os cidadãos se relacionam uns com os outros). O que, em última análise, importa para a justiça social é a igualdade das relações, não a igualdade das distribuições. A igualdade relacional, enquanto teoria da justiça social, exige que as pessoas se relacionem como iguais — ou que, pelo menos, não se relacionem como desiguais.

Destas duas formulações — uma negativa, que expressa a ideia de que a justiça exige que as pessoas não se relacionem como desiguais, e uma positiva, que exige que as pessoas se relacionem como iguais — podem resultar consequências teóricas díspares. Por exemplo, e em primeiro lugar, pessoas que vivam em ilhas diferentes, distantes e sem contacto recíproco podem satisfazer a formulação negativa, mas não satisfazem a positiva, porquanto não há, nesse cenário, quaisquer relações que possam ser avaliadas como iguais ou desiguais. Em segundo lugar, como bem salienta Patrick Tomlin, as diferentes formulações identificarão diferentemente quem pode ser lesado em relações

⁵⁸ Ver, além do ensaio de Elizabeth Anderson, «What Is the Point of Equality?», Samuel Scheffler, «Choice, Circumstance and the Value of Equality»; Martin O'Neill, «What Should Egalitarians Believe?»; Carina Fourie, «What Is Social Equality?»; Niko Kolodny, «Rule Over None II»; Kasper Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*; Rekha Nath, «Relational Egalitarianism»; Christian Schemmel, *Justice and Egalitarian Relations*.

sociais desiguais. «Do ponto de vista negativo, é possível que apenas os oprimidos sejam lesados e devam ser o centro da nossa preocupação. Na visão positiva, na qual as relações sociais igualitárias são valiosas, se forem valiosas porque melhoram a vida, então tanto os oprimidos quanto os opressores são lesados por relações desiguais.»⁵⁹ Em terceiro lugar, as duas formulações podem ser interpretadas no sentido de se focarem não apenas na qualidade de relações sociais existentes, mas também no número de relações sociais possíveis. Se se considerar que a mera existência de relações sociais igualitárias é determinante do justo, talvez se possa afirmar que é requisito da justiça social ir além dos círculos de relações e da comunidade em que se está inserido e estabelecer mais relações, porventura com membros de outras comunidades. Mas, se se considerar que é a mera existência de relações sociais desiguais que determina o injusto, então os requisitos da justiça social darão primazia à eliminação da desigualdade nas relações existentes, sem adicionar necessariamente nenhuma razão especial para se estabelecerem novas relações igualitárias.

Qualquer que seja a formulação adotada, o teste da igualdade nas relações é a capacidade de cada um poder olhar os outros nos olhos sem se sentir diminuído ou superior. Os proponentes do igualitarismo relacional tendem a centrar a sua atenção em relações desiguais que intuitivamente possam ser consideradas iníquas, provocando, numa das partes da relação, como que um desconforto por não haver entre ambas um estatuto igual. Nas palavras de Niko Kolodny, «o servo subordina-se ao senhor do feudo, o escravo subordina-se ao senhor [...], o plebeu está sob o patrício, o intocável sob o brâmane, [...] paradigmas esses [que] provocam em nós uma sensação de desconforto»⁶⁰. É nesse sentido que a igualdade relacional se torna num modo da justiça social.

Esta qualificação geral das relações está sujeita a um «problema da distinguibilidade» (tratado na literatura como um *pervasiveness problem*). O desconforto que ativa a injustiça não pode dever-se simplesmente à desigualdade ínsita na relação, uma vez que a desigualdade é tolerável naquelas relações em que o mero posicionamento social está associado a um estatuto de autoridade (por exemplo, entre o empregador e o trabalhador, um pai e os filhos, o docente e os discentes). O desafio que se coloca aos proponentes da igualdade relacional é o de fornecer uma explicação plausível sobre o critério que permite distinguir entre relações desiguais que são injustas e as que não o são. Segundo Samuel Scheffler, esse critério consiste na inexistência de diferenças de grau ou de estatuto, presume-se que moral. Para usar o termo introduzido por Kolodny, o «desconforto» que é aqui a marca da injustiça origina-se naquela desigualdade que embacia a troca de olhares a ponto de afetar a percepção que cada membro da relação tem da dimensão do seu próprio estatuto moral, quando comparado com o do outro. Porém, isto é ainda muito geral. Para ser um modo da justiça suficientemente convincente, a igualdade relacional tem de clarificar a natureza das relações que se sujeitam à sua aferição, clarificação essa donde ressaltem «os aspetos específicos em que as relações igualitárias devem estar livres de arregimentação por considerações de posição ou estatuto»⁶¹.

⁵⁹ Patrick Tomlin, «What Is the Point of Egalitarian Social Relationships?», 159.

⁶⁰ Kolodny, «Rule Over None II», 292.

⁶¹ Scheffler, «Choice, Circumstance and the Value of Equality», 17–18. Ver também Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*, 51; Andreas Bengtson e Lasse Nielsen, «Relational Justice».

Uma tal clarificação requer dois passos: a criação de um primeiro critério que permita identificar relações sociais existentes e a criação de um segundo critério que permita identificar, de entre as relações sociais existentes, aquelas que são desiguais de uma tal maneira que não permitem que os membros da relação se olhem mutuamente nos olhos como iguais em estatuto moral.

À luz do primeiro critério, a igualdade relacional constitui um modo da justiça apenas quanto a relações sociais relevantes — pois, se não houver uma relação social, não se pode dizer que ela seja igual ou desigual. Ciente da necessidade deste primeiro passo, Kasper Lippert-Rasmussen formula uma definição lexical de «relação social relevante» que crê extensível a todos os defensores da igualdade relacional: «*X* e *Y* relacionam-se socialmente entre si [se e] só se (i) *X* relaciona-se socialmente com *Y* e *Y* relaciona-se socialmente com *X*; e (ii) *X* pode afetar causalmente *Y* e *Y* pode afetar causalmente *X*»; e, ainda, se (iii) *X* e *Y* podem ajustar a sua conduta perante a conduta do outro e a comunicação com o outro.⁶² Esta é uma definição já bastante exigente que delimita o âmbito da igualdade relacional enquanto modo da justiça social. Se não pudermos afetar outros causalmente nem interagir com eles, a igualdade relacional nada tem a dizer sobre a justiça entre nós e eles.

Porém, daqui ressaltam algumas dificuldades, mormente a de responder a intuições sobre o justo em contextos intergeracionais, por exemplo, em que não haja qualquer sobreposição temporal entre os agentes morais (a saber, entre as pessoas do presente e as pessoas que nascerão apenas após a última morte das pessoas do presente ou as pessoas que morreram antes do primeiro nascimento das pessoas do presente). Se não pudermos dizer que as pessoas do presente e as pessoas de um futuro distante se relacionam socialmente, não será fácil justificar a igualdade relacional como uma teoria da justiça suficientemente ampla para abarcar diferentes temporalidades.⁶³ Alternativamente, poderíamos procurar uma definição menos exigente de relação social relevante, sem intercâmbio causal ou comunicação entre os membros da relação, baseada, por exemplo, na mera pertença a uma mesma comunidade que se prolongue no tempo ou na sujeição partilhada às mesmas instituições⁶⁴; porém, arriscaríamos cair no problema do excesso de inclusão, à luz do qual qualquer relação concebível cabe numa teoria da justiça social, inclusive quando não haja aí, por força, algo que consideremos genuinamente uma sociedade. Este obstáculo indicia já que a igualdade relacional dificilmente constitui um modo exclusivo e autossuficiente de justiça social.

Mesmo assim, supondo que conseguimos identificar as relações sociais relevantes de maneira pouco discutível, teremos de passar ao segundo passo, isto é, à clarificação do critério que nos permite distinguir entre relações sociais relevantes que são desiguais, a

⁶² Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*, 126, 128. Veja-se também Anderson, «What Is the Point of Equality?», 313; Kolodny, «Rule Over None II», 293; Schemmel, *Justice and Egalitarian Relations*, 294.

⁶³ Cfr. Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*, 123–124; Jonathan Quong, «Consequentialism, Deontology, Contractualism, and Equality». Para a perspectiva oposta, veja-se, por exemplo, Devon Cass, *Igualdade*, 117–131.

⁶⁴ É o que faz Tim Sommers, «Can There be Relational Equality Across Generations?», o qual distingue entre «relacionamentos» (*relationships*), para se referir a um sentido forte em que haja intercâmbio direto e comunicação entre as partes na relação, e «relações» (*relations*), para se referir a um sentido fraco, mediado, de relações sociais.

ponto de serem injustas, e as que são desiguais sem serem necessariamente injustas. Esse critério não é uniforme entre os proponentes da igualdade relacional. Samuel Scheffler atribui primazia à igual capacidade de os membros de uma relação afetarem o conteúdo das decisões que dela derivam. Por exemplo, se um marido se sobrepõe à sua mulher nas decisões de casal, de tal modo que são os interesses dele que sempre determinam o que ambos fazem juntos, essa relação está desequilibrada no seu elemento deliberativo e é, por isso, injusta.⁶⁵ Niko Kolodny, ao invés, para determinar a justiça, privilegia as «disposições resolutas» de abstenção de prevalência da parte mais forte na relação desigual, isto é, as relações desiguais podem ser justas se o membro da relação que se sobrepõe em poder e autoridade ao outro não abusar desse poder e dessa autoridade para diminuir o outro no seu estatuto moral. Retornando ao exemplo do mesmo casal, se a sociedade coloca o marido, por motivo de costumes e usos questionáveis, numa posição de privilégio na relação com a sua mulher, isso não tem de ser impedimento ao estabelecimento de uma relação justa entre ambos se o marido se abster de assumir a sua posição privilegiada.⁶⁶ Lippert-Rasmussen, procurando um critério mais abrangente, recorre à noção de igualdade enquanto consideração igual e respeito, tida já por Ronald Dworkin como o pilar fundamental da democracia⁶⁷, para sustentar que, para que duas pessoas se possam relacionar como iguais, é necessário que elas (i) se considerem mutuamente como iguais e (ii) se tratem uma à outra como iguais.⁶⁸ Recuperando o mesmo exemplo, se o marido se sobrepõe à sua mulher nas decisões de casal, ele decerto não estará a considerar e a tratar a sua mulher como igual e, portanto, a desigualdade da sua relação não é justa.

O critério apresentado por Lippert-Rasmussen contém, ele próprio, dois passos. O primeiro é respeitante às crenças e às convicções; o segundo é, sobretudo, de ordem comportamental. Ambos são, porém, independentes um do outro. Um racista pode tratar o seu colega de trabalho como igual por razões egoístas, por exemplo porque perderia o seu emprego se o tratasse de forma racista. Neste caso, embora trate o colega de trabalho como igual, considera-o um inferior moral e, portanto, introduz uma desigualdade na relação que é determinante do injusto. Por outro lado, duas pessoas podem considerar-se mutuamente como iguais e, ainda assim, não se tratarem como iguais, por exemplo quando um trabalhador oportunista, mas que não é racista, trata desigualmente os colegas de diferentes tons de pele apenas para bajular o seu empregador racista.

Tal como no critério que identifica relações sociais relevantes, nota-se também, em relação a este segundo critério, que dificilmente a igualdade relacional constitui um modo exclusivo e autossuficiente da justiça. Requisitos como «considerar como igual» e «tratar-se como igual» são amplos o suficiente para admitirem diferentes interpretações, porquanto permanece em aberto a questão acerca do que é necessário para considerar e tratar o outro como igual. Isto, porém, mostra que pode haver diferentes concepções de igualdade relacional, dependendo de como preenchemos o que é necessário para considerar e tratar o outro como igual. Nesse preenchimento, a igualdade relacional é compatível com outros modos da justiça. E é isso, de facto, o que encontramos entre os

⁶⁵ Scheffler, «The Practice of Equality», 25.

⁶⁶ Kolodny, «Rule Over None II», 295–296.

⁶⁷ Ver, por exemplo, Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 177–183; Id., *A Matter of Principle*, 181–204.

⁶⁸ Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*, 71; ver também G. A. Cohen, *Finding Oneself in the Other*, 197.

seus proponentes. Por exemplo, eles podem acreditar que a igualdade relacional é um requisito da justiça social *porque* é isso que deriva de uma concepção de justiça baseada no contratualismo⁶⁹; ou que a igualdade social é atingida se nos relacionarmos como suficientes, isto é, a justiça social exigirá que as pessoas se relacionem como suficientes, em que um suficiente é aquele cuja posição é suficientemente elevada dentro dos processos da justiça distributiva.⁷⁰

2.3. O(s) objeto(s) da justiça

Questões referentes ao objeto da justiça são de duas ordens. Uma primeira incide sobre o *lugar* da justiça, isto é, sobre o universo a que pertencem as entidades, circunstâncias, interações e objetos sujeitos a avaliações da justiça. Uma segunda incide sobre a *matéria* dos juízos da justiça. Assumindo que a justiça é o espaço do *plateau* igualitário, ela estará onde houver uma igualdade normativamente relevante. Mas igualdade de quê especificamente?

Ambas as questões devem ser tratadas separadamente. Em cada uma delas, notar-se-á como diferentes teorias da justiça se distinguem enquanto concepções da justiça porque incidem sobre diferentes objetos, o que tornará possível compatibilizar duas concepções da justiça diferentes sob o mesmo conceito conquanto se dirijam e digam respeito a objetos diferentes.

2.3.1. O lugar da justiça

A identificação do lugar da justiça consiste na delimitação daquilo a que Perelman chamou de «categorias essenciais», isto é, aquele espaço habitado pelos agentes da justiça e em que serão vinculativos os requisitos da justiça. Os debates acerca do lugar da justiça surgem de diferentes determinações do objeto dos requisitos da justiça: se ações individuais, caracteres, circunstâncias, relações interpessoais, estruturas sociais, instituições políticas, etc. Por exemplo, proponentes da igualdade relacional tenderão a centrar as suas preocupações com a justiça nas relações sociais; Aristóteles considera a justiça uma virtude do carácter, podendo assim distinguir-se a disposição justa da injusta; G. A. Cohen identifica o comportamento individual como o lugar privilegiado da justiça⁷¹; Robert Nozick centra a justiça na titularidade (*holding*), sobretudo por parte de indivíduos⁷²; Rawls dirige a sua teoria da justiça exclusivamente para aquilo a que chama a estrutura básica da sociedade, isto é, «a forma pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão dos

⁶⁹ Neste caso, um contratualismo moral, na versão de T. M. Scanlon, não um contratualismo político ou social: veja-se Elizabeth Anderson, *The Imperative of Integration*, 17; também Jonathan Quong, «Consequentialism, Deontology, Contractualism, and Equality». Segundo o contratualismo scanloniano, devemos uns aos outros, por uma questão de moralidade interpessoal, não nos tratarmos de maneiras, ou de acordo com princípios, que poderíamos razoavelmente rejeitar. Um princípio que permitisse aos homens dominar as mulheres, pela razão de os homens serem pretensamente superiores às mulheres, seria razoavelmente rejeitável, uma vez que não daria o peso adequado às reivindicações morais das mulheres.

⁷⁰ É o caso de Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*, 9.

⁷¹ Cohen, «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice».

⁷² Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 150.

benefícios da cooperação em sociedade»⁷³; a proposta comunitarista considera que a justiça incide sobre a comunidade, ou seja, o conjunto dos indivíduos inseridos nos seus contextos históricos e culturais.⁷⁴

Três tipos de problemas ressaltam desta diferenciação de objetos.

O primeiro é que o acordo sobre um objeto em geral não acarreta necessariamente um acordo sobre a circunscrição exata desse objeto. Por exemplo, pode haver acordo de que os requisitos da justiça social vinculam a política, mas desacordo sobre o que privilegiar na aferição do justo e do injusto — ora a injustiça do regime político, ora da ação do governo, ora da decisão judicial.⁷⁵ Noutro exemplo, proponentes da igualdade relacional podem estar de acordo quanto a serem as relações sociais o objeto da justiça, mas diferir quanto ao que constitui genuinamente uma relação social, se uma relação direta de comunicação mútua, se qualquer relação mediata sem afetação recíproca. E, num terceiro exemplo, oriundo do enquadramento conceptual rawlsiano, diferentes objetos da justiça podem ressaltar de diferentes interpretações do que são as «instituições sociais mais importantes» da estrutura básica da sociedade. O próprio Rawls identificou «a constituição política, bem como as principais estruturas económicas e sociais», incluindo «a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência, da concorrência de mercado, da propriedade privada dos meios de produção e da família monogâmica»⁷⁶, restringindo desse modo a estrutura básica ao contexto interno de um único sistema político. Assim, as sociedades cuja estrutura básica é objeto de justiça são «associações de pessoas mais ou menos autossuficientes»⁷⁷ cujos limites correspondem aos das sociedades políticas contemporâneas, não existindo tal coisa como uma estrutura básica global. Esta restrição implica que os requisitos da justiça não têm de ser extensíveis a quem viva noutra sociedade — dificuldade que alguns autores consideram problemática da perspetiva de uma teoria da justiça tendencialmente cosmopolita, que atenda genuinamente ao estatuto moral igual de todos os seres humanos, independentemente da sociedade de que são cidadãos ou na qual habitem. Daí à consideração de instituições de uma estrutura básica não exclusiva de sociedades particulares, mas porventura global, como o objeto da justiça, vai um pequeno passo.⁷⁸

Debates deste género podem ser percecionados como discussões acerca do lugar exato da justiça, em que os traços das suas margens devem estar bem delimitados de modo a responderem a intuições morais que possam ser excluídas de considerações sobre o justo, se o objeto for demasiado restritivo. Porém, podem também ser percecionados como debates em torno de duas problemáticas distintas: uma, a de o objeto da justiça ser afinal divisível em subobjetos, caso em que cada subobjeto pode ser um espaço para uma conceção da justiça que lhe seja específica; outra, a de o acordo em torno do objeto de uma perspetiva mais geral (por exemplo, as relações sociais para os proponentes da igualdade social, a estrutura básica para Rawls) dizer respeito não tanto ao *objeto* da

⁷³ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 30.

⁷⁴ Por exemplo, Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 28–30.

⁷⁵ Ver Barbas Homem, *O Justo e o Injusto*, 34.

⁷⁶ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 30.

⁷⁷ *Ibid.*, 28.

⁷⁸ Cfr. Arash Abizadeh, «Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice», e Kok-Chor Tan, *Justice, Institutions, and Luck*.

justiça quanto aos *fundamentos* da justiça, isto é, àquilo que justifica de antemão centrar a justiça naquele determinado objeto e não noutro.⁷⁹

Um segundo problema é que uma teoria da justiça concebida para uma categoria essencial não tem de se comprometer com o desiderato de se tornar uma teoria da justiça viável para uma categoria essencial distinta, conquanto contenha implicitamente o reconhecimento quer da possibilidade de extensão do conceito de justiça a categorias essenciais dotadas de características distintas, quer da necessidade de uma harmonização nas teorias nas quais houver sobreposição de (partes das) categorias essenciais. É isso o que tenta fazer Rawls:

o sentido mais específico que Aristóteles dá do termo justiça [...] é o da recusa [...] da obtenção de uma vantagem para si através da apropriação do que pertence a outrem [...] ou através do negar a outrem aquilo que lhe é devido [...]. É evidente que esta definição foi concebida para se aplicar a ações [...], a definição de Aristóteles pressupõe claramente, segundo creio, uma análise sobre aquilo que, de forma correta, pertence a alguém e sobre aquilo que lhe é devido. Estes direitos, segundo creio, derivam muitas vezes das instituições sociais e das legítimas expectativas a que elas dão origem.⁸⁰

Rawls não pretende negar a Aristóteles a correção de conceber a justiça como a excelência cujo objeto reside em ações, ao invés de numa estrutura básica da sociedade; tampouco pretende elaborar os princípios resultantes da sua teoria da justiça de tal modo que norteiem e avaliem ações e temperamentos individuais, em vez de instituições justas. Pelo contrário, a sua teoria da justiça, cujo objeto é a estrutura básica da sociedade, não é contraditória com os requisitos de uma justiça cujo objeto são caracteres e ações que se situam ou decorrem no quadro de instituições próprias de uma estrutura básica específica. Aí onde as ações e a estrutura básica da sociedade se sobrepõem ou intersectam como objeto, há lugar a diferentes concepções de justiça que se compatibilizam entre si. O mesmo, aliás, decorre com a igualdade relacional, cujo objeto, enquanto teoria da justiça social, é o conjunto de relações sociais — relações que existem dentro de arranjos institucionais políticos, económicos e sociais em que há desigualdades de acesso a recursos distribuíveis e que, portanto, dificilmente serão objeto exclusivo de uma teoria da justiça abrangente.

⁷⁹ Quanto à especificidade dos fundamentos (*grounds*) da justiça, ver sobretudo Mathias Risse, *On Justice*, 306: «Os fundamentos são aquelas considerações ou condições segundo as quais os indivíduos se encontram sob o âmbito dos princípios da justiça, isto é, segundo os quais se encontram sujeitos às exigências da justiça. [...] os fundamentos são as razões por que reivindicações de justiça se aplicam a uma população.» E, distinguindo mais claramente os fundamentos do lugar da justiça, diz: «O termo lugar é, por vezes, usado para denotar o tipo de objetos adequadamente governados por princípios de justiça (por exemplo, ações, carácter, regras ou instituições). Na minha perspetiva, o fundamento determina o lugar. Quanto a fundamentos relacionais, o lugar inclui o tipo de coisas que, na prática em questão, estão sujeitas a princípios de justiça. Quanto a fundamentos não relacionais, o lugar é determinado pelo tipo de preocupação humana que está em jogo (por exemplo, a satisfação de necessidades básicas).» (Ibid., 308–309) Contudo, Risse chama também «fundamentos» aos diferentes contextos ou enquadramentos a que diferentes princípios de justiça distributiva se aplicam — isto é, a algo muito parecido com o que entendo aqui por objeto(s) da justiça. Ver também Risse, *On Global Justice*, 1–21.

⁸⁰ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 32.

Um terceiro problema, que a seu jeito é inerente ao facto de o conceito de justiça ser essencialmente contestado, reside na aparente arbitrariedade do estabelecimento dos objetos da justiça, ou seja, na ausência de critérios comuns que balizem a identificação das categorias essenciais e das suas margens. Se não há *um* objeto único, associado a um conceito unívoco de justiça, porquanto diferentes concepções da justiça podem referir-se a diferentes objetos, então qualquer coisa pode ser apontada como objeto da justiça. Um tal arbítrio na definição do lugar da justiça contrastará com a convicção, tão prevalecente na literatura, de que o justo é estritamente de âmbito social. É a intersubjetividade própria da justiça, enquanto seu elemento, que consegue empedernir como que a mais ampla versão da categoria essencial da justiça, desse modo impedindo que argumentos, reivindicações e juízos sobre o justo e o injusto viajem comodamente para objetos como a morte, a doença, a fealdade, o amor, o jogo. Nesta perspectiva, o resultado de um jogo de futebol, por exemplo, nunca poderia adequar-se à linguagem da justiça.

Este fixar da justiça social como objeto amplo da justiça tem duas vantagens. A primeira é impor um travão à multiplicação indefinida de objetos, impedindo, por isso, que a inflação da linguagem da justiça se estenda por uma série infinita de categorias essenciais concebíveis. A segunda é relembrar a necessidade de um critério mínimo que permita distinguir o lugar normativo que é próprio da justiça de outros lugares normativos. Basta atentar nos elementos da justiça para perceber que há um não-lugar da justiça: o indivíduo isolado, desligado, vazio de relações. A imediatez pura de alguém com ninguém senão si próprio é a ausência de um espaço onde se possam invocar requisitos de igualdade, visto que não haverá aí o que igualar.

Contudo, uma tal fixação do objeto na justiça social corre o risco de objetivar um critério de definição de categorias essenciais do justo demasiado limitado, apesar de ainda amplo o suficiente para se considerar geral. É que há algo naquelas diferentes invocações da linguagem da justiça, incluindo os acidentes da sorte e os resultados dos jogos de futebol, que se conecta ainda com os elementos da justiça — qualquer um desses objetos parece envolver um senso de que a valoração de algum tipo de igualdade perpassa tudo o que diz respeito ao humano. A ausência de uma noção comum e unívoca de justiça como igualdade não é suficiente para afastar, num contexto em que sejam admissíveis diferentes concepções do justo como igualdade, a identificação de, pelo menos, uma valoração da igualdade que seja violada, isto é, menosprezando como que a intuição de uma desproporção entre o que foi feito e o que daí resultou, entre a causa e o causado, o esforço e o resultado, em que tantas vezes consiste a determinação do injusto. Esta intuição é tão primária que facilmente se apegar a uma linguagem da justiça e até as crianças conseguem dominá-la cedo; será porventura precipitado rebaixar a sua importância valorativa a ponto de remeter essa associação entre objeto (que não a justiça social) e a linguagem da justiça para o domínio da metáfora. Afinal, uma vez discernido o não-lugar da justiça, serão os elementos da justiça que fornecerão as pistas para a determinação dos seus lugares — de preferência, exigindo de cada determinação de uma categoria essencial a justificação (o fundamento) da adequação de requisitos da justiça e não requisitos de outra ordem.

2.3.2. A matéria da justiça

A identificação do lugar da justiça não esgota o alcance do seu objeto. É ainda necessário esclarecer qual o âmbito da justiça dentro de um determinado lugar, isto é, sobre o que irá incidir a chamada «métrica» da justiça. No caso da justiça distributiva, quais os bens que são tratados pelos requisitos da justiça, mormente para uma mensuração da igualdade. Por exemplo, pode haver acordo em torno da concessão de primazia à estrutura básica da sociedade como lugar de uma conceção da justiça que deverá assumir um modo distributivo, mas isso não significa que tenha de haver acordo sobre os bens que compõem a métrica da justiça para uma mesma estrutura básica.

Quais são, então, os tipos de bens que importam para se aferir igualdade dentro de uma categoria essencial? A literatura sobre a justiça distributiva debruça-se sobre diferentes bens. Alguns dos mais abordados são o bem-estar (ou a qualidade de vida), as oportunidades para a obtenção de bem-estar, o bem-estar oriundo da pura sorte, o acesso a recursos, materiais ou imateriais, os recursos oriundos da pura sorte, a liberdade, o estatuto social, os bens primários e as capacidades. A cada nova identificação constitui-se uma nova conceção de justiça: no utilitarismo, a prioridade é dada ao bem-estar; no libertarismo, à liberdade individual; no igualitarismo da sorte, aos recursos que permitem nivelar as desigualdades de oportunidades resultantes da pura sorte; para G. A. Cohen, à «vantagem», isto é, à igual oportunidade de acesso ao bem-estar; para Rawls, aos bens sociais primários; na abordagem da capacitação, às capacidades e aos funcionamentos (*functionings*).⁸¹

É na discussão sobre o que constitui a matéria da justiça que se apura o que afinal deve ser medido como igual para se ajuizar que uma categoria essencial cumpre requisitos de justiça social distributiva. Por exemplo, se a justiça social consiste numa igualdade dos direitos de acesso igual a bens ou serviços, sem discriminação, ou numa igualdade de oportunidades em que a todos são dadas as mesmas possibilidades de acesso a bens ou serviços, essenciais ou não, ou numa igualdade dos resultados da distribuição, em que todos recebem exatamente os mesmos bens e serviços, ou numa igualdade entre as necessidades de cada um e os resultados da distribuição, em que cada um recebe os bens e serviços de que carece para ter uma vida digna.

Para um autor como Rawls, o alcance dos requisitos da justiça abrange apenas a distribuição daquilo a que chama de bens sociais primários, que começa por definir, na primeira versão de *Uma Teoria da Justiça*, como bens que se presume que qualquer homem racional queira, independentemente de tudo o resto que venha a querer. Mais tarde, na segunda edição de *Uma Teoria da Justiça*, redefine-os como «aquilo de que as pessoas necessitam no seu estatuto de cidadãos livres e iguais e de membros normais e plenamente cooperantes da sociedade ao longo de toda uma vida»⁸². A alteração nas definições é motivada por um enfoque nas necessidades de cada um enquanto cidadão, em detrimento das suas preferências ou desejos. Tais necessidades dizem respeito a bens considerados tão fundamentais que a pessoa fica destituída do seu valor moral se não tiver

⁸¹ Sobre estas diferentes perspetivas, ver, por exemplo, Amartya Sen, «Equality of What?»; Richard Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare»; Harry Brighouse e Ingrid Robeyns (eds.), *Measuring Justice*; G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice»; Norman Daniels, «Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?».

⁸² Rawls, *A Theory of Justice*, xiii. Ver também o seu artigo «Social Unity and Primary Goods», em *Collected Papers*, 359–387.

acesso aos mesmos. São eles, sobretudo, as liberdades, as oportunidades e a riqueza; ou, mais especificamente, as liberdades, as imunidades, o rendimento, a riqueza, os alicerces do respeito por si próprio — tudo o que é produzido por instituições sociais (não por efeitos da sorte ou por causas naturais), distribuível e desejável por todos, independentemente do mais que qualquer um possa desejar.

Em contraste, o igualitarismo da sorte sustenta que um enfoque nos bens sociais primários tende a negligenciar a desigualdade do ponto de partida de cada um em diferentes esquemas de cooperação social, mormente devido às desvantagens especiais de alguns quanto às suas características relacionais e físicas. Para um autor como Ronald Dworkin, para que tamanha desigualdade seja corrigida e se atinja uma genuína igualdade de oportunidades, independentemente das diferenças em potencialidades e agência de cada um, e que leve em conta a responsabilização individual pelas escolhas livres, é necessário adotar uma métrica distinta, centrada agora na ideia de recursos materiais. A justiça social requer uma distribuição dos recursos materiais que garanta uma igualdade inicial de oportunidades entre todos, mesmo que, no exercício subsequente dessas oportunidades, as escolhas livres de cada um conduzam a uma desigualdade na alocação dos recursos.

Perante este contexto, a abordagem da capacitação salienta que nem os bens sociais primários nem os recursos permitem nivelar as capacidades de cada um no exercício das suas liberdades. As pessoas podem ter bens sociais primários iguais e os recursos que garantem uma igualdade de oportunidades perfeita e, ainda assim não conseguirem capacitar-se igualmente para perseguirem a sua concepção do bem, por exemplo devido a diferenças de género, aos contextos familiares e culturais em que se inserem, às características físicas desvantajosas que têm ou a que estão expostas. O que importa para cumprir os requisitos da justiça é tornar iguais as capacidades dos indivíduos para os funcionamentos que realizam plenamente a sua liberdade, tais como a nutrição, a locomoção ou a vida em família.

Três pontos se hão de notar desta variedade de métricas.

O primeiro estabelece que, ao contrário do que ocorre na reflexão sobre o lugar da justiça, o processo de identificação da matéria da justiça está enformado por considerações valorativas prévias. Por exemplo, estão já minimamente determinados, além dos elementos da justiça (e, portanto, daquele que não será o não-lugar da justiça), a categoria essencial sobre a qual incidirá a mensuração da igualdade (pois, se o lugar da justiça for o indivíduo ou os comportamentos individuais, a matéria da justiça não pode ser a igualdade de acesso a bens distribuíveis, por exemplo) e o modo da justiça a empregar, que neste tópico é distributivo. Estes fatores ajudam a eliminar o âmbito de arbitrariedade na identificação dos bens que compõem a matéria da justiça, configurando, ao invés, um espaço conceptual em que a defesa de uma determinada métrica não pode desligar-se de uma confrontação (desejavelmente fundamentada) com métricas concorrentes.

O segundo ponto prende-se com a possibilidade de a escolha da matéria da justiça dar azo a uma nova distinção entre modalidades da justiça, consoante aquilo cuja igualdade se mede diga respeito ao processo de distribuição ou aos seus resultados. Trata-se da distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva.

Na justiça substantiva, o que importa é o que se tem ou se é — antes da distribuição, quando se afere a desigualdade, e depois da distribuição, quando terá de haver igualdade do que antes fora considerado desigual. A avaliação da justiça é feita sobre os conteúdos de uma dada situação distributiva dentro da categoria essencial, ou seja, sobre a maneira como a matéria da justiça está alocada, num momento congelado como que numa fotografia instantânea, a diferentes entidades, pessoas ou objetos, independentemente do que tenha levado a que os contornos dessa fotografia instantânea sejam como são e não de outro modo. A justiça substantiva, porém, parece demasiado exigente em certas circunstâncias. Como bem salienta David Miller, há casos em que os meios por que se produziram as situações retratadas nessa fotografia instantânea parecem ser relevantes para a própria aferição valorativa da igualdade do que nela consta. Basta pensar nos resultados de decisões produzidas por processos em que os afetados tenham acordado de antemão aceitar, em pé de igualdade, o que quer que daí resultasse, como numa decisão por moeda ao ar. Demais, alguns procedimentos de distribuição parecem conter qualidades que os tornam mensuráveis no respeitante à igualdade, sendo então participantes na própria matéria da justiça, pelo que tais qualidades podem tornar um procedimento simples num procedimento intrinsecamente justo, sejam quais forem os resultados que dele possam advir. Em tais casos, recorrer a um procedimento distinto para produzir o mesmo resultado pode ser questionável da perspetiva da justiça.⁸³

A justiça procedimental corrige esta visão demasiado centrada nos resultados que é própria da justiça substantiva, porquanto afirma que a justiça de um procedimento é, em larga medida, um componente da justiça dos resultados que tende a produzir quando executado. A explicação mais arraigada da justiça procedimental deriva da distinção, por John Rawls, entre procedimentalismo perfeito, imperfeito e puro.⁸⁴ As variantes perfeita e imperfeita do procedimentalismo sustentam que a propriedade que qualifica os resultados de uma distribuição como justos é estabelecida antes da construção e aplicação dos próprios procedimentos de distribuição. Se os procedimentos forem os adequados para conduzir, com certeza, ao resultado desejado, eles são «perfeitos»; se não houver garantia de que certos procedimentos chegarão a um resultado considerado de antemão como justo, eles são «imperfeitos». No procedimentalismo puro, por seu turno, as características do resultado da distribuição não podem ser conhecidas antes da execução do procedimento de distribuição. Em qualquer uma destas versões, os procedimentos de distribuição têm um papel central na articulação de uma conceção de justiça, porquanto são capazes, se executados corretamente, de transferir as suas propriedades para os seus resultados. A justiça dos resultados da distribuição depende inteiramente, ou pelo menos em parte, da justiça do procedimento de distribuição que acabará por produzi-los.

Mais uma vez, porém, a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva não tem de ser uma de tudo ou nada. É possível, e até comumente plausível, considerar que a matéria da justiça engloba bens que estão presentes nos resultados de procedimentos que contêm, eles mesmos, também esses bens ou bens equivalentes. Basta atentar na convicção de que a democracia tem algo de valorativo. Ela vale não (apenas) pelo que decide, mas pelo valor do modo como decide seja o que for que tem de decidir. Assim, a justiça substantiva pode ser completada por versões distintas de justiça procedimental, e

⁸³ David Miller, «Justice».

⁸⁴ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 85–87.

vice-versa. Com efeito, algumas das mais conhecidas concepções da justiça distinguem-se entre si precisamente pelo peso relativo diferenciado que dão à justiça nos procedimentos e nos resultados, umas enfatizando mais os procedimentos, outras optando por um equilíbrio de importância entre ambos.

O terceiro ponto a realçar da multiplicidade de métricas disponíveis é que a definição da matéria da justiça pode ser (e, frequentemente, é) formulada de maneira tão geral que carece de especificação — especificação essa que, por seu turno, não é necessariamente unívoca. Por exemplo, podemos pensar que a justiça social, no seu modo distributivo, tem como lugar uma comunidade e como matéria o bem-estar. Mas o que constitui esse bem-estar que compõe a métrica da justiça, o *quid* em que se afere uma desigualdade que é requisito da justiça corrigir? Será o que atende às necessidades básicas, o que induz prazer, o que satisfaz preferências individuais, o que permite procurar a felicidade, o gozo do que não produz desconforto, os meios (individuais e comunitários) por que se pode viver uma vida boa mais do que a boa vida? Apenas um destes? Ou todos? Ou alguns? E, se alguns, quais?

Além da variedade de possíveis lugares, coexistindo porventura lado a lado, algumas vezes sobrepondo-se, a justiça abrange também uma quantidade de temas que tem aumentado ao longo dos séculos. No momento de aplicar requisitos da justiça a um elemento concreto de um lugar pré-determinado, algumas teorias da justiça reconhecem-se demasiado gerais para dar uma resposta satisfatória às intuições particulares do justo e do injusto e mergulham, portanto, cada vez mais fundo, na direção dos particulares, dessa maneira espelhando, na própria identificação da sua matéria, a crescente compartimentação dos saberes que parece tão própria da pós-modernidade. Cada particular assume-se como tão distinto que carece de requisitos da justiça que lhe sejam próprios, não transportáveis de tema para tema, não deriváveis simplesmente de princípios gerais válidos numa ampla categoria essencial. Daí a multiplicidade de temáticas da justiça, permitindo falar de justiça global, justiça intergeracional, justiça económica, justiça social, justiça racial, justiça ambiental, justiça de género, justiça espacial, justiça transformativa, justiça de transição, justiça criminal, etc.

O risco de inflação dos temas é real, tal como parecia ser na arbitrariedade de criação de categorias essenciais. Mas é a própria natureza do conceito, enquanto essencialmente contestado num mundo em que a intersubjetividade que é elemento da justiça parece cada vez mais complexa, que leva a que o alcance das matérias da justiça possa ser entendido de maneira extensa e plural — entenda-se, igualmente, complexa. Isso não significa que a pluralidade de temas seja infinita, tampouco que todas as matérias cobertas pela justiça tenham um peso igual dentro do seu conceito e sejam imunes a uma hierarquização. Mas significa, sim, que a cada tema particular é razoável exigir uma justificação da insuficiência dos requisitos da justiça, para uma categoria essencial ampla e segundo uma métrica geral, no momento de responder às intuições do justo e do injusto, assim como uma justificação da especificidade não transportável de outras matérias particulares (isto é, da razão por que se não podem simplesmente transportar princípios de justiça racial para a justiça de género, e vice-versa, por exemplo).

Na maior parte da literatura sobre justiça distributiva, o alcance conceptual da justiça tem os seus contornos determinados por um ponto de vista social, eventualmente

perspetivados a partir de uma razão que se pretende pública. Essa é a âncora temática da justiça social, mas, ainda assim, sujeita a exigências de justificação, questionável, elidível. As métricas da justiça podem expandir-se até onde as invocações do justo e do injusto sejam pensáveis e tidas por razoáveis, mas jamais a ponto de atravessarem a fronteira do justificável.

2.4. As pessoas da justiça

2.4.1. O âmbito da justiça

A terminologia das divisões da justiça usualmente empregadas não é estanque. Vários autores falam em objetos, lugares, matérias, âmbitos, mas, por vezes, uns entendem por âmbito o que outros entendem por matéria, uns entendem por lugar o que outros entendem por objeto.⁸⁵ No entanto, independentemente da categoria nominal escolhida, parece haver acordo quanto à necessidade das divisões.

No sentido aqui adotado, que é o predominante na literatura hodierna sobre justiça, enquanto o lugar da justiça, por exemplo, se refere aos tipos de objetos (ações, caracteres, regras, instituições, etc.) apropriadamente regidos por princípios de justiça, isto é, aos quais os princípios de justiça se aplicam, o âmbito refere-se ao conjunto de pessoas que têm reivindicações e responsabilidades entre si decorrentes de considerações ou requisitos da justiça. O âmbito da justiça centra-se na qualidade daqueles que são membros de uma dada categoria essencial e em relação aos quais são justificáveis os requisitos da justiça.

Esta tipificação é relevante porque dá azo a novas especificações na temática da justiça. Por exemplo, no enquadramento conceptual rawlsiano, a pertinência do enfoque na estrutura básica da sociedade depende imediatamente de uma identificação e da correspondente descrição das instituições que a integram — mas daí deriva também a necessidade de uma mostração de como os contornos da estrutura básica, enquanto lugar da justiça, limitam de alguma forma o âmbito da justiça ao conjunto de pessoas cujas vidas são reguladas pela estrutura básica existente. Não basta determinar o objeto num sentido amplo. Uma conceção plausível de justiça para esse objeto determinado deverá prever o conjunto das características daqueles que ora integram o objeto, ora estão sujeitos às consequências de ser aquele o objeto.

A qualidade de membro (de uma categoria essencial) que importa para a aferição do âmbito da justiça é, sobretudo, passiva. O âmbito é definido não em função dos destinatários dos requisitos da justiça, isto é, daqueles a quem incumbe a distribuição igualitária ou a correção das desigualdades, mas sim daqueles em relação aos quais a métrica da justiça se aplica ou se deve aplicar — os que são afetados pelo cumprimento ou incumprimento dos requisitos da justiça numa dada categoria essencial.

⁸⁵ Ver, por exemplo, Arash Abizadeh, «Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion», acerca do emprego dos termos «lugar» (*site*) e «âmbito» (*scope*), e Andrew Williams, «Incentives, Inequality, and Publicity», que emprega «lugar» para se referir ao que Abizadeh chama de «âmbito», e «âmbito» para se referir ao que Abizadeh chama de «lugar». É verdade que o mister dos filósofos consiste no desacordo, mas, quando este se reduz ao campo terminológico, não só parece exagerado como pouco produtivo.

Assim, num lugar identificado como sendo a estrutura básica de uma sociedade, pelo menos no sentido em que Rawls a define, o âmbito corresponderá a todos aqueles que são afetados (por sujeição ou qualquer outro tipo de afetação, mais ou menos intenso) pelas instituições que compõem a estrutura básica, em especial os concidadãos. Num lugar identificado como sendo os caracteres ou comportamentos individuais, o âmbito corresponderá a todos aqueles que preencham as características (biológicas ou sociais ou etnográficas, etc.) relevantes de um ponto de vista normativo para serem considerados detentores de um estatuto moral enquanto indivíduos humanos (capazes de disposições e temperamentos, de ações e comportamentos significativos e significantes em contextos morais em que a igualdade é um elemento a ter em conta) — ou seja, todas as pessoas que compõem a categoria ampla da humanidade. Num lugar identificado como sendo uma comunidade, o âmbito corresponderá a todos os que dela sejam membros enquanto ela perdura ao longo da temporalidade em que se identifica (e é identificável) na sua própria especificidade e diferenciação, o que equivale a dizer que nela cabem até aqueles que nunca se chegam a cruzar em momento algum das suas vidas, conquanto preencham a condição de serem membros daquela comunidade — ou seja, todos aqueles em relação aos quais se possa dizer que, em algum momento da existência da comunidade, a ela pertencem, mesmo que não tenham partilhado tempo de vida com outros em relação aos quais se possa dizer o mesmo. Por outras palavras, as pessoas do presente, tanto quanto as do passado, e, sobretudo, aquelas a que Walter Benjamin se referiu como sendo «esperad[as] sobre esta Terra»⁸⁶.

Apesar de as questões sobre o lugar serem distintas das questões sobre o âmbito, não deixa de haver entre elas uma conexão necessária. O lugar contribui para a delimitação do âmbito, assim como o âmbito ajuda a apurar os contornos do lugar. Esta necessidade não é impeditiva de o âmbito poder ser determinado por outros domínios normativos, embora, em tais casos, a conexão seja contingente na elaboração de uma teoria da justiça, contingência essa que deriva da generalidade com que o objeto da justiça é identificado.

É o que sucede no caso da delimitação do âmbito da justiça a partir do *estatuto moral*. É possível reconhecer que algumas entidades, às quais não atribuímos automaticamente personalidade ou agência moral, sejam, ainda assim, dotadas de características tais que acionam responsabilidades morais quanto a elas, independentemente da perspetiva que se tenha sobre a natureza dessas responsabilidades (deontológica, consequencialista ou dependente de uma ética das virtudes) — por exemplo, os animais não humanos. Porém, desse reconhecimento não têm de derivar necessariamente requisitos da justiça. É o que defende Rawls, para quem, embora possamos ter certos deveres morais para com os animais, podemos muito bem não ter deveres de justiça para com eles, e, portanto, quaisquer factos sobre a sua existência e as suas vidas podem não ter um papel relevante a desempenhar numa teoria de justiça.⁸⁷ Esta exclusão, por Rawls, dos animais não humanos do âmbito da justiça deriva do seu enfoque na estrutura básica da sociedade. Todavia, tal como delimitação geral do lugar da justiça dá azo a debates acerca dos particulares do objeto da justiça, o mesmo ocorre em relação ao âmbito. Mesmo aceitando que o lugar da justiça é a estrutura básica da sociedade,

⁸⁶ Benjamin, «Sobre o Conceito da História», 10.

⁸⁷ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 330–331, 382–383.

podemos sempre considerar que o estatuto moral de muitos animais não humanos é algo que precisamos de ter em conta quando estabelecemos as instituições sociais e políticas da estrutura básica, ou mesmo quando gerimos essas instituições uma vez criadas. Em tal consideração, os factos normativamente relevantes sobre como devemos estabelecer ou gerir as instituições sociais e políticas da estrutura básica são sensíveis aos factos normativamente relevantes sobre todas as entidades às quais reconhecemos valor suficiente para serem dotadas de um estatuto moral, e, portanto, será razoável que esses factos normativamente relevantes sobre o objeto da justiça reflitam os factos relativos ao estatuto moral, o que produziria a consequência de alargar o âmbito da justiça aos animais não humanos.⁸⁸

A razão de considerar a existência de uma conexão necessária entre o lugar e o âmbito da justiça é que este último contrai-se ou expande-se consoante o lugar identificado e o apuramento do que é particularmente relevante na delimitação desse lugar. Nessa contração e nessa expansão, as teorias da justiça são apuradas consoante a robustez da justificação que para isso for dada.

2.4.2. Os agentes da justiça

Seja qual for o lugar da justiça, a categoria essencial será ocupada por pessoas em razão das quais se justifica exigir uma correção da desigualdade que importa para a justiça. Todavia, os requisitos dessa correção, que são afinal os princípios que norteiam qualquer conceção de justiça, são dirigidos a certos destinatários, os quais, por seu turno, não têm de coincidir com o primeiro grupo de pessoas. Neste enquadramento, é necessário ainda determinar quais os agentes que fazem, podem e devem promover a causa da justiça. Por exemplo, o mero estabelecimento de princípios de justiça que regem uma estrutura básica rawlsiana não permite discernir os papéis que diferentes agentes desempenham (ou devem desempenhar) para fazer que a estrutura básica se torne mais justa. No respeitante à procura de quem sejam os agentes da justiça, o enfoque recai sobre quem tem, afinal, a seu cargo realizar — no sentido literal de «tornar real» — a justiça.

Há duas formas de abordar esta questão: uma, através da diferenciação dos modos da justiça, que apontarão para diferentes agentes; outra, através dos fundamentos ou razões por que alguém possa ser legitimamente chamado a assumir responsabilidades de justiça nas relações com outros.

A primeira forma remonta a Tommaso De Vio, conhecido como Cardeal Caetano, que, no seu comentário à *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, no início do século XVI, reconfigurou o binómio aristotélico entre justiça distributiva e justiça corretiva numa divisão tripartida entre justiça distributiva, justiça comutativa e justiça legal. A justiça distributiva concerne à relação entre um todo e as suas partes, isto é, entre as instituições da comunidade que assumem o encargo da distribuição e as pessoas que pertencem à comunidade e que importam para a aferição da métrica da justiça. A justiça comutativa concerne à relação das partes entre si, isto é, ao intercâmbio dos cidadãos uns com outros,

⁸⁸ Um raciocínio deste género pode ser encontrado em Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*; Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis*; Robert Garner, *A Theory of Justice for Animals*; David Plunkett, «Justice, Non-Human Animals, and the Methodology of Political Philosophy».

dos grupos (por exemplo, pequenas comunidades, pessoas jurídicas como empresas, etc.) uns com os outros. A justiça legal, por fim, concerne à relação das partes com o todo, isto é, entre pessoas enquanto destinatárias de um conjunto de princípios e regras que são válidos para elas porque cumprem algum critério de sujeição às instituições de uma comunidade e essas mesmas instituições estão supostamente dotadas de um título legítimo de domínio sobre outrem. Por conseguinte, a natureza das relações permite identificar sobre quem recaem os requisitos da justiça em cada um dos modos: na justiça distributiva, os agentes serão sobretudo de natureza institucional (ou seja, aqueles que ocupam as instituições que operam a distribuição); na comutativa, os indivíduos e os grupos; na legal, os cidadãos e súbditos.⁸⁹

Porém, esta identificação dos agentes não é acriticamente adotada mesmo no pensamento cristão. Por exemplo, o filósofo do direito John Finnis interpreta a concepção de justiça de Tomás de Aquino num sentido que leva a uma conclusão oposta. Segundo a leitura de Finnis, Aquino defende que a justiça distributiva incumbe a qualquer ente ou entidade que, a dado momento, possa ser chamado a efetuar distribuições de bens que importem para a métrica da justiça — e isso pode incluir qualquer pessoa, como o proprietário que faz um testamento ou o gestor de uma empresa que reparte dividendos. Por seu turno, o estado pode assumir responsabilidades de justiça comutativa, por exemplo, se houver sido o principal causador da perda que os requisitos da justiça exigem que seja corrigida ou porque detém o monopólio dos meios por que se pode operar qualquer correção. E, quanto à justiça legal, ela constitui a forma fundamental de qualquer concepção de justiça, uma vez que consiste no dever de respeitar e promover o bem comum e, portanto, recai sobre qualquer ente ou entidade a qualquer momento.⁹⁰ Uma vez mais, um problema de determinação das formas da justiça (objeto, âmbito, agentes, etc.) não pode ser superado sem atender ao que justifica a determinação de outras formas (neste caso, o problema da identificação dos agentes parece indissociável da natureza do modo da justiça em questão).

A outra forma de procurar os agentes da justiça advém do apuramento de responsabilidades morais que cabem numa concepção de justiça e que se encontram invariavelmente acopladas ao posicionamento dos eventuais portadores dessas responsabilidades num contexto específico ou numa instituição.

Neste sentido, é possível discernir cinco fundamentos diferentes que justificam atribuir responsabilidades morais a alguém que importam para a prática da justiça.⁹¹

O primeiro fundamento ressalta do papel que alguém tem na sua relação com o grupo ou a comunidade a que pertence e que é reconhecido, pelo mesmo grupo ou comunidade, como detentor de responsabilidades especiais. Assim, um agente pode ter responsabilidades especiais de realizar a justiça em virtude da autoridade inerente à sua posição ou ao seu cargo, responsabilidades essas que podem ser determinadas formalmente, como sucede com os detentores de cargos políticos, ou informalmente,

⁸⁹ Neste parágrafo, segue-se o disposto em John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 185.

⁹⁰ *Ibid.*, 186.

⁹¹ Acompanho aqui o disposto em Colin Hickey, Tim Meijers, Ingrid Robeyns e Dick Timmer, «The Agents of Justice», os quais se baseiam em David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, 81–110, e em Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, 142–151. Hickey, Meijers, Robeyns e Timmer, aliás, distinguem pertinentemente entre responsabilidades e compromissos.

derivadas de uma função social específica, como sucede com os pais, os líderes de uma comunidade religiosa, etc.

Um segundo fundamento deriva da natureza da participação que alguém possa ter tido no gerar de desigualdades que reprovem perante requisitos da justiça. Tais responsabilidades são então corretivas e é nessa medida que importam para a justiça, porquanto um agente pode ter responsabilidades especiais de realizar a justiça tão-só em virtude da sua contribuição para alguma injustiça passada, incumbindo-lhe a responsabilidade de reparar ou remediar a injustiça de um modo proporcional à intensidade dessa sua mesma contribuição. Por exemplo, a responsabilidade será diferente consoante alguém tenha planeado e executado o ato produtor de injustiça ou tenha sido um mero cúmplice desse ato.

Um terceiro fundamento deriva do benefício resultante de uma injustiça passada. Um agente pode ter responsabilidades especiais de realizar a justiça em virtude de beneficiar de injustiças históricas ou contínuas, independentemente de como ele próprio tenha agido no passado perante essas injustiças. Trata-se aqui de reduzir as desigualdades inerentes ao que Iris Marion Young chama «privilégios»⁹² e que estão associadas a injustiças estruturais, como as produzidas por séculos de comércio de escravos negros, gerador de um racismo sistémico.

Um quarto fundamento está associado ao mero facto de alguém ter a capacidade ou o poder de remediar uma injustiça, isto é, à oportunidade de praticar a justiça, ora quando ela não está a ser praticada por outros (eventualmente com maiores responsabilidades de o fazerem), ora mesmo quando ela é praticada por outros. Se alguém, um agente moral, capaz de deveres morais, capaz de cumprir requisitos da justiça onde eles sejam válidos, pode fazê-lo, a mera circunstância de ser quem é e de ter a possibilidade de o fazer é constitutiva de responsabilidades especiais de realização da justiça.

Por fim, um quinto fundamento é a mera pertença a uma categoria essencial. Assim, um agente pode ter responsabilidades especiais de realização da justiça em virtude de ser membro de algum grupo, por exemplo por solidariedade para com os outros membros ou apenas por uma questão de respeito para consigo próprio enquanto alguém que se concebe e identifica necessariamente como membro daquele grupo.

O que é interessante notar nesta listagem é que os diferentes fundamentos podem ser cumulativos, mas não têm de o ser. Alguém pode vir a preencher um critério de assunção de responsabilidades morais que importam para aferir os destinatários de requisitos da justiça, mas não preencher os demais. Em tal circunstância, essa pessoa ou entidade é um agente da justiça, mas tão-só na esfera de responsabilidades que é justificado invocar perante ela — esfera essa, aliás, que ajuda a determinar também a hierarquia das responsabilidades de diferentes agentes segundo cada fundamento ou agregado de fundamentos, visto que não é razoável exigir de um agente da justiça que ele faça aquilo que incumbe diretamente a um outro ou aquilo para que simplesmente não tenha os meios de fazer.

⁹² Young, *Responsibility for Justice*, 145.

Um exemplo claro deste ponto é o conjunto de responsabilidades invocado no domínio da chamada justiça ambiental. Decerto não se poderá exigir que os estados que mais sofrem com as alterações climáticas, e que são os que menos contribuíram para as emissões de gases com efeito de estufa, tenham as mesmas responsabilidades de prevenção, proteção, adaptação e compensação que os estados que menos sofrem com as alterações climáticas e que mais tenham emitido gases com efeito de estufa. Mas, mesmo nesse caso, sendo as responsabilidades diferentes, os agentes têm a mesma natureza: são estados. O enfoque no estado surge quase instintivamente nesta questão porque o problema é tão grave e grandioso, de impacto global, que apenas entidades com acesso amplo a vários e grandes recursos poderão ser eficazes na sua resolução. Porém, se é verdade que isso justifica a primazia do estado na assunção de responsabilidades morais (e políticas, decerto) que importam para a justiça ambiental, tal está muito longe de implicar necessariamente que quem menos pode esteja eximido de responsabilidades morais quanto à mesma matéria da justiça. Os indivíduos, as organizações, as empresas, as comunidades podem ser agentes da justiça ambiental, não só porque a métrica da justiça incide sobre eles, como também porque têm uma intervenção, por mínima que seja, na produção das desigualdades que importam para uma conceção de justiça ambiental. Todos eles são agentes, portanto, em graus distintos, assumindo responsabilidades de natureza específica, inerentes àquilo que podem relativamente a tal matéria.⁹³

*

A perceção da multiplicidade de formas da justiça funciona como uma legenda para interpretar o mapa conceptual da justiça. Uma vez fixada, podemos então perscrutar mais atentamente os sulcos e os relevos do terreno inscrito neste mapa, o qual é, em grande parte, ocupado por conceções da justiça distributiva. Os dois capítulos seguintes incidem sobre a justiça distributiva: primeiro, na identificação dos seus padrões; depois, num panorama que permite vislumbrar algumas das mais discutidas conceções contemporâneas.

⁹³ Quanto a esta distinção de agência e graus de justificação e responsabilização, ver André Santos Campos e Sofia Guedes Vaz, «Justificatory Moral Pluralism: A Novel Form of Environmental Pragmatism».

Padrões da justiça distributiva

A *Iliada*, que frequentemente opera como texto fundador da cultura europeia ocidental (mesmo que trechos da *Odisseia* a precedam cronologicamente), abre com a cólera de Aquiles («Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida»⁹⁴) dirigida a Agamémnon. Num estádio já avançado do cerco de Troia, o sacerdote Crises dirigiu-se aos aqueus com uma oferta de riquezas em troca da devolução da sua filha Criseida, oferta essa rejeitada por Agamémnon. Após a cedência de Apolo a um rogo de Crises, pedindo que uma praga se abatesse sobre os aqueus, Aquiles, que era da opinião de que se devia ter aceitado a oferta de Crises, confrontou Agamémnon, o qual acedeu à libertação de Criseida exigindo em troca Briseida, uma escrava de Aquiles que lhe havia sido entregue como prémio e despojos pela tomada de Lirnesso. A cólera (*mēnis*), que é a primeira palavra do poema e como que o termo inaugural de uma cultura milenar, é motivada por uma distribuição valorizada como errada e desonrosa — uma distribuição injusta. A primazia do modo distributivo da justiça está como que enraizada na própria cultura ocidental.

Vimos, no capítulo anterior, como os debates em torno da justiça se centram maioritariamente na justiça social enquanto modo distributivo da justiça, mas também como, em tais debates, as teorias da justiça se distinguem entre si pela diferente ênfase que atribuem a diferentes componentes da justiça social. As teorias da justiça precisam de uma explicação sobre os bens com os quais a justiça se preocupa, isto é, qual a matéria da justiça ou a métrica da justiça. Devem, ademais, especificar o âmbito de aplicação dos seus requisitos, a fim de apurar a quem é devida consideração relativamente a tais bens: se, por exemplo, apenas aos concidadãos, ou a toda a humanidade, incluindo porventura as gerações futuras. Precisam, ainda, de identificar quem realiza a justiça, assim como o lugar da justiça, isto é, que tipos de entes ou interações são apropriadamente regidos por requisitos da justiça: se as instituições da estrutura básica da sociedade, a família, o comportamento individual, etc.

Neste capítulo, o enfoque incidirá, ao invés, no padrão ou princípio segundo o qual esses bens devem ser distribuídos, isto é, nos critérios da distribuição justa. São eles que ajudarão a determinar mais claramente a diferença entre conceções de justiça distributiva concorrentes entre si. Por conseguinte, será aqui apresentado um elenco sumário dos principais critérios de justiça distributiva habitualmente discutidos: o agregacionismo e as várias versões de igualitarismo, a saber, a igualdade em sentido estrito (seja de oportunidades ou dos recursos resultantes da produção), a igualdade segundo o mérito, o prioritarismo, o suficientismo e o limitarismo.

3.1. Agregacionismo

⁹⁴ Homero, *Iliada*, I.1, 29.

A ideia de que há um padrão à luz do qual se mede a igualdade que é determinativa da justiça não deixa de ser uma derivação do *suum cuique*. Esse padrão, que afere como estão alocados certos bens (a matéria da justiça), é também o critério à luz do qual se apura o que é «o seu» e, correlativamente, o que é devido como requisito da justiça em consequência disso. A «distribuição» opera então como o cumprimento do requisito da justiça que almeja a igualdade a partir de uma arrumação anterior de certos bens que é avaliada como desigual. Se cada um não tem «o seu», a justiça requer que se intervenha sobre a alocação dos bens, para que cada um venha a ter «o seu». Por outras palavras, a justiça distributiva impõe, o mais das vezes, uma redistribuição do que está já disponível. O raciocínio subjacente é o seguinte: à luz do critério *X*, a arrumação de recursos na categoria essencial é desigual e deve ser corrigida, por exemplo, transferindo-os de um lado para realocá-los noutro. O que distingue frequentemente as conceções de justiça distributiva é a interpretação do que constitui este *X*.

Contudo, a primeira função de um critério de distribuição justa é a de avaliar o estado da arrumação (igual ou desigual) de certos bens numa dada categoria essencial. A palavra «distribuição», aqui, não tem então de ser necessariamente entendida como sinónima de uma ação por meio da qual se divide algo e em relação à qual se procede a novas partilhas. Pode simplesmente ser sinónima do estado da alocação dos bens numa categoria essencial, isto é, do apuramento de quem tem o quê segundo um determinado critério. É atentando apenas neste sentido de «distribuição» que alguém como Friedrich Hayek, o teórico libertário dos mercados livres da intervenção estatal, rejeita qualquer formulação de uma teoria da justiça social⁹⁵, porquanto entende a arrumação dos bens e recursos, no contexto de uma ordem espontânea de mercado, como uma consequência indireta de transações económicas cujos efeitos remotos ninguém consegue prever, planear ou produzir especificamente. A ideia de justiça social entendida como redistribuição do arranjo que resulta da dinâmica de mercados não intervencionados, em que o valor máximo protegido é o da liberdade individual, é necessariamente desprovida de sentido, pois nenhuma pessoa ou entidade é dotada das capacidades de determinar propositada e objetivamente os resultados económicos específicos para certas pessoas ou grupos de pessoas. Num mercado livre, a arrumação dos bens e dos recursos é tão-só o subproduto de um processo impessoal que envolve um número incontável de trocas económicas num quadro de regras de conduta que se aplicam a todos.⁹⁶ Qualquer tentativa de redistribuição é uma fraude ou um exercício de força que lesa a liberdade individual⁹⁷ e deve ser rejeitada até do ponto de vista moral.

É possível, porém, um enfoque neste sentido primário de distribuição (que dispensa a normatividade de uma redistribuição) para formular uma teoria da justiça distributiva. É à luz dessa dimensão primária que se pode entender o agregacionismo como teoria da justiça social.

Segundo o agregacionismo, o padrão de justiça tipicamente associado ao pensamento utilitarista, existe justiça na disposição dos recursos numa dada sociedade

⁹⁵ Aliás, o subtítulo do segundo volume da sua obra maior *Law, Legislation, and Liberty*, que publicou entre 1973 e 1979, é precisamente *The Mirage of Social Justice*.

⁹⁶ Hayek, *The Constitution of Liberty*, 340; Id., *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*, 96.

⁹⁷ Nas suas palavras, «a serious threat to freedom». *The Constitution of Liberty*, 155.

sempre que essa disposição resulte das ações ou esteja de acordo com regras cujo intuito leve à maximização dos recursos associados ao bem-estar dos seus membros. É o total do bem-estar agregado, resultante da disposição dos recursos, que determina a justiça, não a forma como esses recursos estão arrumados entre os membros da sociedade. Este padrão é, portanto, consequencialista (atende apenas aos resultados), welfarista (entende os resultados tão-só em termos de bem-estar)⁹⁸, agregativo em sentido estrito (centra-se no bem-estar agregado, sem atender à distribuição) e maximizador. O requisito da justiça, aqui, não é tanto um de igualdade de cada um perante os recursos produtores de bem-estar, senão um de totalidade do bem-estar de todos. Daqui deriva que, à luz de um padrão agregativo, haja justiça social numa sociedade em que os recursos estão arrumados de maneira assimétrica. Atente-se no seguinte exemplo de duas sociedades com apenas dois indivíduos, A e B, correspondendo os recursos que cada um tem disponíveis ao seu nível de bem-estar:

Sociedade 1: $A = 100; B = 1$

Sociedade 2: $A = 50; B = 50$

Segundo o agregacionismo, os recursos da Sociedade 1 estão distribuídos de uma forma mais justa, dado que a soma total de bem-estar é maior. Inversamente, a Sociedade 2 não é tão justa quanto pode vir a ser se os seus recursos puderem ser alocados de maneira a otimizar o total. Demais, qualquer redistribuição dos recursos da Sociedade 1 que a leve a ser parecida com a Sociedade 2, isto é, que tenha como consequência uma diminuição do agregado de bem-estar, é injusta. Esta tese não é tão abstrata quanto parece, uma vez que está presente amiúde no debate político. Supondo que a cobrança de impostos é o veículo primordial para operar uma redistribuição de recursos disponíveis, mas que os impostos podem também ser um entrave ao crescimento económico, cujas vantagens e dividendos, por seu turno, podem concentrar-se num grupo mais restrito de membros da sociedade, a distinção entre mais igualdade na distribuição e mais totalidade na produção não tem de ser uma oposição entre justiça e riqueza, mas sim entre padrões de justiça — neste caso, justiça como igualdade *versus* justiça como agregado.

Um desligamento completo do agregacionismo, enquanto teoria da justiça, de uma qualquer preocupação com igualdade na distribuição pode ser bastante contraintuitivo. Imagine-se o seguinte cenário. De um lado, a Sociedade 3, uma sociedade com cem mil pessoas, cujo agregado de bem-estar equivale a um milhão e em que aqueles (cerca de cem) que estão em pior condição têm, cada um, um valor de bem-estar equivalente a dez. De outro lado, a Sociedade 4, uma sociedade com três milhões de pessoas, que vivem com um valor de bem-estar equivalente a 0,5 (ou seja, abaixo do valor básico de satisfação das necessidades de cada pessoa), e em que o agregado de bem-estar equivale, portanto, a um milhão e meio. A Sociedade 3 pode ser considerada uma sociedade afluenta na

⁹⁸ Para o bem-estar poder ser objeto de uma operação de agregação, tem de ser quantificável. Tal pode ser problemático se o bem-estar for entendido, ao jeito de utilitaristas clássicos como Bentham, como um hedonismo subjetivo, visto que então o agregado só pode ser apurado através de um cálculo intersubjetivo de bem-estar, isto é, de uma operação que agregue unidades de bem-estar experienciadas por diferentes indivíduos, como se a identidade de cada portador dessas unidades fosse irrelevante. De modo a evitar este problema, alguns agregacionistas entendem o bem-estar simplesmente em termos de satisfação de desejos ou preferências, independentemente dos estados mentais: ver Griffin, *Well-Being*, 10. Isto, porém, não evita alguns problemas óbvios, como o facto de podermos ter algumas preferências satisfeitas objetivamente sem disso nos apercebermos e contar isso como bem-estar individual.

medida em que nenhum dos seus cidadãos é pobre. A Sociedade 4, em contrapartida, é, no agregado, mais rica do que a Sociedade 3, uma vez que o valor de bem-estar total é superior ao da Sociedade 3; porém, todos os seus cidadãos vivem em condições miseráveis e abaixo do limiar de pobreza. Ora, à luz de um padrão meramente agregativo de justiça distributiva, a justiça resulta da mera agregação de bem-estar total, pelo que a Sociedade 4 é mais justa do que a Sociedade 3. Este raciocínio é de tal forma contraintuitivo que é conhecido em filosofia moral como «a conclusão repugnante»⁹⁹.

No entanto, é verdade que o agregacionismo não tem necessariamente de ser insensível a questões de igualdade. Contudo, admite distribuições equitativas de recursos (que são, agora sim, redistribuições) tão-só enquanto instrumentos auxiliares (ou, quando muito, não impeditivos) da maximização do bem-estar. Por exemplo, Richard Brandt formula princípios igualitários de distribuição do rendimento (enquanto bem social que mais se aproxima de um indutor de bem-estar) para inserção em sistemas morais destinados a maximizar a utilidade. Uma sua proposta é:

O rendimento real (rendimento monetário ajustado à inflação), depois dos impostos, deve ser igual, exceto quando existam (a) suplementos que vão ao encontro de necessidades especiais, (b) suplementos que recompensem serviços, e na medida em que estes sejam necessários para providenciar incentivos desejáveis e alocar eficazmente os recursos, e (c) variações para conseguir outras finalidades socialmente desejáveis, como o controlo da população.¹⁰⁰

De acordo com este princípio, a distribuição do rendimento deve ser igualitária, embora admita exceções cuja justificação é tão-só o incremento do rendimento agregado. Por esta formulação, a igualdade funciona como a regra *default* e o padrão de agregação como exceção, mas tal não impede que a igualdade tenha de se compatibilizar com a maximização da utilidade geral. Para isso, Brandt aplica o chamado «princípio da utilidade marginal decrescente» a uma distribuição maximizadora de recursos que conduzam ao bem-estar. Segundo este princípio, cada unidade adicional de recursos que cada indivíduo recebe fará que o seu bem-estar aumente menos do que com a unidade anterior, até chegar a um ponto tal em que receber uma unidade adicional já não aumenta o seu bem-estar em absoluto. Se alguém for tão rico que qualquer nova riqueza não mais tem qualquer correspondência com um novo nível de bem-estar, essa mesma riqueza não acrescenta nada ao agregado. Perante um tal entendimento, a correspondência entre recursos adicionais e bem-estar adicional não é tão clara, dando azo desse modo a que, recordando o exemplo anterior, um aditamento de riqueza na Sociedade 2 seja mais incrementador do bem-estar global do que um novo aditamento de riqueza na Sociedade 1.

Não obstante, o princípio da utilidade marginal decrescente é uma regularidade empírica contingente, pelo que pode não funcionar para todos os recursos distribuíveis que sejam considerados componentes da métrica da justiça social.¹⁰¹ Em último caso, mesmo que aceitemos que, por vezes, a maximização do bem-estar requeira níveis

⁹⁹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 387–390.

¹⁰⁰ Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, 310.

¹⁰¹ Neste sentido, ver Harry Frankfurt, «Equality as a Moral Ideal», 24–27.

consideráveis de igualdade de recursos, o princípio de base do agregacionismo será sempre a maximização, por muito contraintuitivo que seja chamar justa a uma categoria essencial como a Sociedade 1 ou a Sociedade 4.

3.2. Igualdade em sentido estrito

Todos os padrões não agregativos de justiça distributiva, ao invés, almejam a obtenção de igualdade na matéria da justiça, não a sua maximização. O que importa à luz destas teorias é a fixação do medidor da igualdade, a saber, do critério à luz do qual aqueles que integram o âmbito da justiça distributiva podem ser considerados iguais. Tal não significa que a igualdade em si mesma tenha um valor moral absoluto. Se o tivesse, todas estas teorias não agregativas estariam sujeitas à «objeção do nivelamento por baixo», segundo a qual a promoção da igualdade seria tão respeitada fazendo que fiquem piores os que estão em melhor posição como fazendo que fiquem melhores os que se encontram em pior posição. Arrancar um olho a quem tem dois olhos saudáveis seria um requisito da justiça como igualdade tão legítimo quanto melhorar a visão de quem tem apenas um olho saudável, pois, em ambas as circunstâncias, a igualdade seria servida *por igual*. Todavia, as teorias que avançam padrões não agregativos de justiça distributiva não são necessariamente welfaristas como o agregacionismo. Não é apenas a igualdade do bem-estar individual entre os membros da categoria essencial que parece importar para a justiça; há algo no valor dessa igualdade que é independente do bem-estar individual de cada um na relação de igualdade.¹⁰² Ainda assim, é na igualdade que se deverá buscar o nervo central da justiça.

Uma maneira óbvia de identificar o padrão da igualdade passaria por uma equiparação do acesso aos resultados da produção agregada (recursos ou bens) com o estatuto moral de cada pessoa, dividindo, como consequência, e consoante esse estatuto igual, seja o que for que componha o cabaz de recursos da matéria da justiça. Se todas as pessoas têm um estatuto moral igual, por cada pessoa ser *uma* pessoa, a divisão dos recursos ocorreria por uma igualdade em sentido estrito. Numa sociedade com dez membros, todos com estatuto moral igual, em que os recursos a distribuir têm um valor equivalente a cem, a cada membro deverão ser alocados recursos de valor equivalente a dez.

A adoção de um tal padrão pode, contudo, ser problemática, visto que o critério em questão se funda exclusivamente no que os membros da categoria essencial têm de comum, negligenciando por completo quer as diferenças entre si, quer a especificidade da relação de cada um com os recursos a serem distribuídos. Alguns produzem mais do que outros, muitos estão impossibilitados de produzir o que outros mais valorizam, alguns produzem o que outros pouco valorizam, muitos não são dotados dos meios de produzir tanto quanto os restantes. Ora, o que constitui o cerne de uma teoria igualitária (isto é, não agregativa) da justiça distributiva é a assunção de que todos os indivíduos são moralmente iguais, mesmo sendo distintos em características que são moralmente relevantes para aferir a igualdade. Por isso, a igualdade a almejar tenderá a focar-se não

¹⁰² Ver, por exemplo, Larry Temkin, «Equality, Priority and the Levelling Down Objection». O exemplo de Temkin para ilustrar este ponto é o de que parece injusto que os pecadores fiquem em melhor posição do que os santos, mesmo que não haja um sentido específico à luz do qual isso seja pior para ambos.

simplesmente nos resultados da produção agregada obtidos pelos membros de uma categoria essencial, mas sim nas oportunidades que cada um tem de contribuir para essa produção por agregar.

É neste elemento distintivo que é inerente ao valor moral de cada pessoa que a justiça distributiva, focada agora a montante, na igualdade de oportunidades, mas que tem efeitos a jusante, na alocação dos resultados, devém um exercício de proporção e não de igualdade em sentido estrito — proporção à luz de um critério que é tido como primordial num plano normativo para se poder dizer de todos os indivíduos que em relação a ele são diferentes que eles têm valor moral e contam moralmente em pé de igualdade com todos os outros. Surgem então padrões de igualdade relativa na distribuição justa. Sem pretensões de exaustividade, eles assumem quatro formas: o mérito, o prioritarismo, o suficientismo e o limitarismo.

3.3. Mérito

Um primeiro critério que parece realizar de modo mais direto o propósito inerente ao *suum cuique* é o que orienta a distribuição da matéria da justiça segundo o mérito. Cada um deve estar posicionado ou receber o bem distribuível (tipicamente, riquezas e rendimentos, mas também cargos, liberdade e honrarias)¹⁰³ consoante as suas capacidades, os seus talentos, os seus esforços, independentemente de fatores que estejam fora do seu controlo. Segundo este raciocínio, da mesma forma que parece intuitivo considerar justo que os melhores numa tarefa ou profissão sejam mais recompensados do que os menos bons, fará sentido que esse princípio norteie a divisão de recursos numa sociedade, visto que a tornará mais eficiente, menos discriminatória e promotora de um ideal de liberdade individual segundo o qual cada um consegue fazer por merecer um retorno vantajoso se dedicar os seus talentos e os seus esforços.¹⁰⁴

O desporto dá-nos um cenário claro onde desenvolver esta intuição. Por exemplo, que devam ser os jogadores mais talentosos e aplicados os que são convocados para a seleção nacional é convicção corriqueira. Isso faz que a equipa tenha mais probabilidade de suplantar os adversários (argumento da eficiência), que ela não discrimine os jogadores selecionáveis com base em fatores não relevantes para a prática desportiva, como a classe social, o rendimento, a raça, a idade (argumento da não discriminação), e que cada jogador selecionável sinta que não tem impedimentos externos para fazer depender do seu talento o vir a ser deveras selecionado (argumento da liberdade individual). A transposição desta intuição para a justiça social permite delinear uma sociedade que é justa apenas se os mais talentosos e esforçados tiverem acesso a mais bens distribuíveis do que os menos talentosos e esforçados.

Descrita desta maneira, a distribuição segundo o mérito não parece ser igualitarista quanto aos resultados. Bem pelo contrário, ela opera como justificação não da igualdade

¹⁰³ É este o elenco identificado por Aristóteles para a distribuição segundo o mérito: «Para os democratas, é a liberdade, mas para os oligarcas, é a riqueza, ou ainda o berço. Contudo, para os aristocratas é a excelência»: *Ética a Nicómaco*, 1131a28–29, 113.

¹⁰⁴ A título de exemplo, ver Joel Feinberg, «Justice and Personal Desert», 58–61; Julian Lamont, «The Concept of Desert in Distributive Justice»; Jeffrey Moriarty, «Desert-based Justice»; Carl Knight, «Responsibility, Desert, and Justice».

dos recursos disponíveis, mas da mobilidade social. Não importa donde alguém vem ou como alguém é. Se tiver talento e se se esforçar, conseguirá aceder a mais recursos que compõem o cabaz da matéria da justiça. Em contrapartida, quem menos talento tiver e menos se esforçar, menos acederá aos recursos distribuíveis. Quando a matéria da justiça for a riqueza e o rendimento, a distribuição segundo o mérito pode ser então profundamente desigual. Apesar de ambos serem membros da mesma categoria essencial de jogadores profissionais de futebol, existe uma disparidade ingente de acesso a recursos entre Cristiano Ronaldo e Zequinha, justificada pelo mérito. É à luz desta perspetiva que Michael J. Sandel acusa a distribuição segundo o mérito de não ser «uma solução para a desigualdade, mas uma justificação da desigualdade»¹⁰⁵.

Ainda assim, há duas dimensões em que o mérito pode ser entendido como um padrão igualitarista.

A primeira dimensão resulta do desvio do enfoque da distribuição de resultados para a distribuição de oportunidades. O que importará então é que todos tenham uma oportunidade igual para subir a escadaria social. O igualitarismo, neste caso, é o qualificativo do argumento da não discriminação: para aceder, por talento e trabalho, aos recursos distribuíveis de uma sociedade, nenhum fator externo é relevante, seja a raça, o rendimento, as origens familiares, o género, a orientação sexual, a religião, a língua, o património, a condição social, etc. — apenas as diferenças relativas ao que se consegue e ao que se tenta conseguir importam. É justa a disparidade de acesso a recursos entre Cristiano Ronaldo e Zequinha conquanto ambos hajam tido as mesmas oportunidades para demonstrarem o seu talento como futebolistas.

As dificuldades desta dimensão de igualitarismo de oportunidades para o mérito dizem respeito sobretudo aos mecanismos de geração de condições iguais para a demonstração de talento e esforço. Com efeito, como ter a certeza de que Cristiano Ronaldo e Zequinha tiveram acesso a oportunidades que se possam considerar iguais? Talvez um haja tido acesso a olheiros com maior frequência, outro haja encontrado melhores treinadores, um haja tido mais apoio e incentivo familiar para prosseguir no futebol e outro menos apoio financeiro para comprar melhor equipamento desportivo. De modo a eliminar todos os fatores externos ao talento e ao esforço, o ponto de partida de cada um tem de estar socialmente despido da influência de qualquer circunstância, mesmo que contingente, que afete a igualdade de oportunidades em comparação com outras. Caso contrário, a distribuição desigual de recursos que ocorrerá a jusante, no plano dos resultados da produção, será injusta, mesmo que de acordo com o mérito. Até que ponto essa eliminação consiste numa tarefa ao serviço de uma justiça social orientada pelo mérito é questão controversa se nos focarmos apenas no mérito como padrão de distribuição.

Note-se o exemplo das quotas. Podemos considerar que a igualdade de oportunidades não está assegurada no acesso a determinados serviços (como o ensino superior, por exemplo) sempre que o ponto de partida de cada um, ao nível do qual cada um pode demonstrar as suas qualidades (na realização de testes ou provas, por exemplo), esteja como que contaminado por desigualdades que afetam a própria demonstração das qualidades (por exemplo, se os estudantes de famílias mais ricas tiveram acesso a

¹⁰⁵ Sandel, *The Tyranny of Merit*, 122.

melhores professores e a explicadores privados, por oposição aos estudantes de famílias pobres). Nesse caso, um modo de nivelar o ponto de partida e assegurar a igualdade de oportunidades será garantindo lugares exclusivos de acesso a esses serviços àqueles que se presume estarem numa condição desvantajosa aquando da demonstração das qualidades e aptidões (por exemplo, atribuindo quotas de acesso ao ensino superior a estudantes oriundos das zonas mais pobres ou pertencentes a grupos sociais tipicamente excluídos do contacto com professores e explicadores mais qualificados). Porém, ao fazê-lo, este mecanismo de correção das desigualdades iniciais de oportunidades recorre a uma justificação moral que é independente do mérito, visto que, no conjunto do acesso a esses mesmos serviços, admite como critério de entrada um padrão que não apenas o do mérito (como a prioridade dada à condição social mais baixa, por exemplo). O corolário desta dificuldade é que a igualdade de oportunidades tem uma relação conflituosa com a exclusividade do mérito enquanto padrão de justiça distributiva.

Há, todavia, uma segunda dimensão pela qual se pode dizer que o mérito se mascara de padrão igualitarista. Em geral, dizemos que alguém merece alguma coisa em dois sentidos diferentes: um enquanto titulação, outro enquanto retribuição. Podemos dizer que algo (um prémio, uma recompensa, um rendimento) deve ser atribuído à esfera de ação pessoal de alguém porque há um certo critério à luz do qual essa pessoa tem o justo título de reivindicar esse algo. Este critério pode ser definido por diferentes conteúdos (a necessidade, o interesse, a paz, a vontade divina, um contrato, as regras do jogo, etc.), mas é ele que irá determinar quem tem uma legítima expectativa de receber algo. É neste sentido que dizemos que alguém merece o seu salário ou merece receber o subsídio de desemprego. Merece porque trabalhou para o receber ou porque se encontra em condições de o receber segundo o critério normativo (neste caso, disposto no seu contrato de trabalho ou na legislação que elenca os requisitos de acesso ao subsídio de desemprego) que vinculava quer a tarefa de demonstração do talento e do esforço, quer a tarefa de distribuição dos recursos resultantes dessa demonstração. Aqui, não há qualquer igualdade relativa. Há tão-só a aplicação de um critério prévio. Se o critério adotado for um princípio moral, aquilo que se merece corresponde àquilo sobre que se tem um título moralmente legítimo.

Porém, podemos também dizer que uma pessoa merece o resultado de uma distribuição quando os recursos desse resultado (i) são consequência mais ou menos direta de alguma ação, talento ou esforço dessa pessoa, (ii) recaem na esfera de ação da mesma pessoa a quem são imputadas as causas da sua existência, e (iii) são proporcionais, em valor, à intensidade e à qualidade da ação, talento ou esforço que operam como causa mais ou menos direta dos recursos. Neste sentido, apesar de as diferenças em talento e esforço levarem a distribuições desiguais dos recursos entre os agentes que contribuem para os recursos distribuíveis, há, ainda assim, mesmo na fase da distribuição dos resultados, uma dimensão de igualdade relativa, enquanto proporção, entre aquilo que é a causa ou contribuição de cada um para os recursos e aquilo que cada um recebe (ou tem a receber) na sua esfera de ação pessoal. A capacidade que ajuda a produzir os recursos distribuíveis depende de fatores exclusivos ao próprio que a produz, não a fatores externos, pelo que a causa dos recursos está como que adornada por uma aura de liberdade

individual.¹⁰⁶ É este o sentido predominante de mérito enquanto padrão de justiça distributiva. É igualitarista quanto à distribuição de resultados no sentido retributivo, como se a igualdade do modo retributivo da justiça fosse usada para justificar e implementar critérios de justiça distributiva.

Estes dois sentidos de mérito (enquanto titulação e retribuição) estão, muitas vezes, em conflito na linguagem corrente. É frequente ouvir-se dizer, comparando Cristiano Ronaldo com um médico-cirurgião, que o primeiro não merece auferir tanto dinheiro em comparação com o que auferir o segundo, porque este salva vidas, que é algo importante do ponto de vista moral e societário, enquanto aquele apenas dá pontapés numa bola, o que parece ter uma dimensão moral reduzida. Porém, estaremos a empregar aqui um sentido muito específico de mérito: Cristiano Ronaldo terá decerto o justo título de auferir o seu rendimento, porque a sociedade valoriza os seus talentos e há empregadores dispostos a pagar-lhe salários elevados, pelo que *merece* o seu salário à luz do critério legítimo de alocação de recursos. Terá também um salário consonante, em proporção, com o valor daquilo que os seus talentos e esforços revelam na sua atividade profissional, pois apenas se for displicente e revelar níveis crescentes de incompetência se dirá apropriadamente que ele *não merece* o seu salário. O que, na realidade, se diz numa afirmação deste género é que, se o critério que constitui um justo título quanto a um resultado específico de uma distribuição estiver suportado por um valor moral específico, como o de ajudar a salvar vidas, Cristiano Ronaldo não o cumpre suficientemente e, portanto, desmerece o seu salário. O mérito (ou o demérito) é aferido aqui tão-só num sentido de titulação referente a princípios morais que podem ser princípios de justiça social, o que sugere a conclusão de que, por si só, ele não é padrão suficiente para uma teoria da justiça distributiva.¹⁰⁷

Demais, o monopólio do mérito como padrão de distribuição suscita uma variedade de diferentes problemas.

O primeiro deriva da dificuldade de traçar com clareza a fronteira entre um talento próprio e os fatores exteriores ao talento. É que, se o mérito imputa os feitos à ação livre dos talentosos (livre porque dependente apenas do talento e do esforço), porque é que esse talento é valorizado por si mesmo se, afinal, não depende da ação livre de quem o detém? Cristiano Ronaldo é, decerto, muito talentoso enquanto futebolista, mas o facto de ele ter talento para jogar futebol não depende de qualquer ação que se lhe impute,

¹⁰⁶ Daí ser este sentido de igualdade, derivado do modo retributivo da justiça, muito atrativo para alguns libertaristas que conferem prioridade moral à liberdade perante a justiça social: ver, por exemplo, Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness*, 110. Não obstante, o mérito não é necessariamente o valor preferencial dos adeptos de um estado mínimo e de mercados *laissez-faire*. Friedrich Hayek rejeita expressamente que os rendimentos auferidos pelos indivíduos em mercados abertos correspondam a algo que eles mereçam, pois o mérito tem uma conotação moral que está ausente da determinação do valor dos salários e demais rendimentos em mercados que operam tão-só pela lei da oferta e da procura: Hayek, *The Constitution of Liberty*, 156–162.

¹⁰⁷ A diferença entre mérito como titulação e como retribuição remonta, sobretudo, ao trabalho de John Rawls, que trata o primeiro sentido como «títulos a expectativas legítimas» (*entitlements to legitimate expectations*) e o segundo como «mérito moral» (*moral desert*). Na sua perspetiva, apenas o primeiro pode ser objeto de requisitos da justiça porquanto deriva de princípios delineáveis de um ponto de vista neutro e cego quanto às características de indivíduos que colocam uns a partirem sempre à frente de outros. Já o segundo depende de contingências independentes da ação dos indivíduos e de concepções do bem que são anteriores à justiça: Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 244–248.

apenas da sorte ou de um conjunto de contingências que escapam ao seu controlo e ao controlo de qualquer pessoa. Ora, se a aquisição de talentos está além do controlo, não estará uma distribuição de recursos que atente neles também a basear-se, pelo menos indiretamente, em fatores exteriores ao talento e fora do controlo de qualquer um? Fatores esses, aliás, que são não apenas exteriores (nem Cristiano Ronaldo nem ninguém da sua família fez nada de propositado para que ele viesse a ter talento para jogar futebol), mas também contingentes: não só estava fora do controlo de Cristiano Ronaldo fazer algo que o tornasse talentoso para jogar futebol, como estava também fora do seu controlo fazer que a sociedade valorizasse um jogador de futebol talentoso da maneira como o faz. Nélson Évora pode ser tão talentoso quanto Cristiano Ronaldo no desporto em que compete, o triplo salto, mas não usufrui da contingência de viver numa sociedade que valorize tanto o triplo salto quanto o futebol.

Um segundo problema deriva da dificuldade de identificar o conteúdo do mérito. Importam apenas os resultados do talento ou também o esforço? Decerto não apenas o esforço. Suponhamos que dois trabalhadores carregam tijolos para a construção de um muro. Um é fisicamente mais forte do que o outro, mas esforça-se pouco, enquanto o mais fraco esforça-se bastante. Ainda assim, este último demora uma semana a carregar o mesmo número de tijolos que o mais forte carrega em três dias. Quem dirá que o mais fraco, que foi bem menos eficiente na tarefa de carregar tijolos, merece auferir mais do que o mais forte? Terá de haver algo de específico no talento e nos resultados para aferir a medida do mérito. Porém, decerto também não importará apenas o talento, que parece depender sobretudo da sorte. Com efeito, quem dirá que o trabalhador mais forte merece auferir muito mais do que o fraco, se demorou três dias a fazer um trabalho que poderia ter feito facilmente num só dia se apenas se tivesse esforçado mais? No entanto, em tais circunstâncias, se o talento e o esforço valem ambos para aferir o mérito, qual a proporção de ambos? Será sequer possível identificar um limiar não arbitrário que não seja contestável por qualquer um dos trabalhadores?

Um terceiro problema emerge da crítica de Michael J. Sandel à meritocracia. Se o mérito permite um incremento das desigualdades no acesso aos recursos produzidos e disponíveis, e justificado pela existência ou inexistência de talento entre os que mais têm e os que menos têm, é apenas expectável que, entre os mais dotados, nasça um senso de húbriis e, entre os menos dotados, um senso de baixa autoestima, um complexo de inferioridade e um ressentimento para com os mais dotados. Como é que, perante um tal cenário de confronto entre os que se creem vencedores e os que se creem perdedores, se não espera uma corrosão do tecido social entendido como esquema de cooperação (e não apenas conflito) entre indivíduos? Nessa corrosão, dificilmente o argumento da eficiência e o argumento da liberdade individual se preservam. Daí a necessidade de atentar em padrões (cumulativos ou alternativos) de distribuição para efeitos de justiça social.

3.4. Prioritarismo

Em contraste, a uma teoria segundo a perspetiva da prioridade (ou prioritarismo) importa que a igualdade relativa seja atingida não necessariamente em função de uma posição social ou de uma ação (ou conjunto de ações), imputável ao membro da categoria essencial, mas sim em função da elevação das condições de todos aqueles que estejam

numa posição mais desigual na sua relação com os recursos integrantes da matéria da justiça. No movimento oposto ao da igualdade em sentido estrito, que é insensível às diferenças entre membros da categoria essencial, o prioritarismo confere privilégios na (re)distribuição àqueles que, à partida, no retrato da desigualdade na alocação dos recursos, estão em pior condição, sobretudo se esta for de vulnerabilidade. Assim, mesmo a especial consideração que já o Código de Hamurabi fazia às viúvas e aos órfãos como destinatários da justiça cabia numa categoria ampla de prioritarismo. A consequência é que a distribuição justa, para ser igualitária, requer um tratamento desigual, na medida em que devem ser produzidos mais benefícios para os mais desfavorecidos, mesmo que daí resulte um acréscimo das diferenças sociais e económicas entre os membros da mesma categoria essencial.

Esta posição desfavorável, que qualifica alguém como detentor do privilégio de reter sobre si o olhar primário e direto da justiça distributiva, pode ser não comparativa ou comparativa. No primeiro caso, a posição desfavorável é apurada em função do que se entende por necessidade, a qual, por seu turno, tanto pode ser subjetivamente determinada (aquilo que cada um acha que precisa) como socialmente delimitada (aquilo que a sociedade acha que é necessário a qualquer pessoa nas circunstâncias em que cada um se encontra). No segundo caso, basta que se esteja no fundo de uma hierarquia de acesso aos recursos que compõem a matéria da justiça. Se todos os outros têm acesso a mais, havendo aí desigualdade, a justiça requer que me seja dada prioridade na redistribuição tão-só por comparação (negativa) com os outros. É este género de prioritarismo que se encontra na conceção liberal-igualitária da justiça como equidade de John Rawls. Por ser elaborado dentro de uma conceção liberal-igualitária muito específica e influente, como a teoria da justiça de John Rawls, deixamos a sua discussão mais aprofundada para o capítulo seguinte.

3.5. Suficientismo

No prioritarismo, não chega a haver um término para o processo de redistribuição motivado pelos requisitos da justiça. Enquanto houver alguém com necessidades, ou seja, sempre, visto que a satisfação de uma necessidade não faz interromper o sucedâneo infinito de novas necessidades, o processo de redistribuição está sempre em curso. E enquanto houver desfavorecidos, isto é, enquanto os membros da sociedade não forem exatamente equitativos em relação aos recursos que compõem a matéria da justiça, o processo de redistribuição está sempre em curso. Ora, um padrão de justiça distributiva próximo do prioritarismo (por dar prioridade a alguns membros da categoria essencial) distingue-se, não obstante, dele porquanto estabelece um limiar a partir do qual deixa de fazer sentido exigir a continuação do processo de distribuição. Esse limiar é determinado não pela consecução de uma igualdade absoluta entre todos os membros no respeitante à matéria da justiça, mas pela consecução de um mínimo de acesso a recursos que corresponde ao valor igual moral de todos os membros da categoria essencial. O que importa para a justiça social é que todos tenham, por igual, o suficiente para serem respeitados no seu valor moral. Um padrão deste género é definido pelo suficientismo.

Um padrão suficientista contém duas formulações: uma positiva, segundo a qual ter o suficiente é um bem moral, e uma negativa, segundo a qual, uma vez atingido por

cada um o suficiente, deixam de ser aplicáveis mais padrões distributivos, por um lado, e ocorre uma mudança nas razões morais para continuar a beneficiar quem antes estava abaixo do suficiente, por outro¹⁰⁸. Como teoria distributiva, o suficientismo é a perspectiva segundo a qual o que importa para a justiça é que todos tenham o suficiente do bem distribuível, não necessariamente uma parte igual. Tal implica que existe um certo limiar no acesso ao bem distribuível que marca a interpretação relevante de «suficiente», a ponto de os benefícios para os indivíduos acima desse limiar serem moralmente incomparáveis aos benefícios concedidos aos indivíduos abaixo dele. Um padrão suficientista de justiça distributiva almeja eliminar sobretudo a insuficiência, não necessariamente nivelar as desigualdades.¹⁰⁹

Em contraste com padrões focados no mérito, o suficientismo jamais negará uma distribuição favorável àqueles abaixo do limiar da suficiência, mesmo que tenham sido responsáveis pela sua situação. É a condição de insuficiência que ativa o requisito da justiça, não as causas (empíricas ou normativas) que a produziram ou justificam. O suficientismo não está distante do prioritarismo porquanto identifica destinatários específicos para os requisitos da distribuição justa dentro de uma mesma categoria essencial. A diferença está em que apenas a insuficiência convoca a distribuição, não o desfavorecimento comparativo. No suficientismo, não se dá, em rigor, «prioridade» aos que estão em condição de insuficiência, visto que os que estão acima da suficiência não ficam para segundo lugar nos requisitos da justiça — ficam pura e simplesmente excluídos. Para o suficientismo, não é importante que os indivíduos tenham tanto quanto os outros, mas tão-só que tenham o suficiente. Não é a igualdade na alocação dos recursos que surge aqui como ideal distributivo, apenas a eliminação da insuficiência (ou melhor, a igualdade de todos viverem em condições de suficiência).

Isso não acarreta, todavia, a inexistência de uma dimensão relevante de igualdade no suficientismo. É que ele alicerça-se num princípio da igualdade fundamental, segundo o qual todas as pessoas têm igual valor moral e devem ser tratadas como tal. Ora, se tratar as pessoas de forma igual significa simplesmente garantir que elas tenham o suficiente, então as desigualdades não importam em si mesmas. O que importa para o suficientismo, mais do que a noção de que as desigualdades não são relevantes *per se*, é determinar o que significa ter o suficiente.¹¹⁰

O problema imediato com uma determinação deste género é estabelecer em que nível se situa o limiar da suficiência. A partir de que limiar de acesso aos recursos disponíveis se pode dizer de qualquer pessoa que ela tem o suficiente para viver de acordo com o seu estatuto moral?

A resposta a esta pergunta não é fácil e tem de superar vários desafios. Segundo Harry Frankfurt, a condição de suficiência é aquela em que cada um tem os recursos necessários para implementar os seus objetivos básicos, desde que esses objetivos sejam razoáveis. Uma vez detendo os recursos, ninguém terá motivos para almejar mais e então

¹⁰⁸ Ver Liam Shields, «The Prospects for Sufficiencyarianism».

¹⁰⁹ Neste sentido, ver Harry Frankfurt, «Equality as a Moral Ideal»; Elizabeth Anderson, «What Is the Point of Equality?»; Roger Crisp, «Equality, Priority, and Compassion»; Yitzhak Benjani, «The Doctrine of Sufficiency: A Defence».

¹¹⁰ Quanto às várias discussões acerca deste tema no interior da literatura suficientista, ver sobretudo Dick Timmer, «Justice, Thresholds, and the Three Claims of Sufficiencyarianism».

podemos dizer que a pessoa tem o suficiente.¹¹¹ O problema, porém, é que pode ser razoável alguém almejar sempre mais. Sendo assim, porque deveria haver um limite de justiça para algo que é razoável? Demais, a definição de Frankfurt não é clara quanto à relação que ricos e pobres podem ter com o limiar da suficiência. É que os ricos podem ter objetivos razoáveis que não conseguem implementar sem ajuda extra. Se os mais abastados precisarem de mais do que os pobres para atingirem os seus objetivos básicos, a definição de Frankfurt pode justificar a atribuição de prioridade na distribuição aos mais ricos, segundo uma perspectiva da suficiência, o que parece, no mínimo, estranho.

Alternativamente, a condição de suficiência pode ser entendida como aquela em que cada um é capaz de funcionar como um membro de pleno direito da sua sociedade.¹¹² Mas mesmo esta definição não perde alguma ambiguidade. Além das necessidades básicas, é muito difícil decidir aquilo de que os indivíduos precisam para funcionarem como cidadãos plenos numa sociedade democrática. Se o limiar da suficiência for muito baixo, os indivíduos não obterão aquilo de que precisam para funcionar plenamente. Se, ao invés, for demasiado elevado, poder-se-á dizer que, acima e além das necessidades básicas, é impossível avaliar objetivamente o que significa ter o suficiente, visto que qualquer tentativa de o fazer parecerá afetada por algum viés cultural predominante e por uma falta de sensibilidade quanto à compreensão que os indivíduos possam ter sobre aquilo de que eles próprios necessitam. Acresce que um limiar da suficiência demasiado exigente pode levar um suficientista a admitir que, perante os sacrifícios que os requisitos da justiça distributiva imporiam àqueles que têm mais do que o suficiente, a justiça deveria ceder, isto é, que a insuficiência de alguns não seja razão robusta o bastante para justificar o sacrifício (de bens valorizados para lá da matéria da justiça, como as relações com amigos e familiares, por exemplo) daqueles que pairam pouco acima do limiar da suficiência e que aí chegaram por si mesmos.¹¹³

Além destas dificuldades na definição substantiva do nível de acesso aos recursos que opere como fronteira entre a insuficiência e a suficiência para cada indivíduo, uma outra está-lhe associada: a da variação cultural do que conta como suficiente para um indivíduo humano. A multiplicidade de sociedades e vivências leva a que o que seja percecionado como suficiente num lugar possa ser diferente do que seja o suficiente num outro. O necessário para viver com conforto num território com clima ameno não será o mesmo que é necessário para viver com conforto num território inóspito com um clima demasiado quente ou demasiado frio. E a passagem do tempo faz que o suficiente de ontem seja diferente do suficiente de hoje ou de amanhã. Por exemplo, a consideração de que uma posição de insuficiência possa incluir a ausência de recursos para se aceder ao mundo digital não seria sequer concebível há meio século. Um defensor de um padrão suficientista de justiça distributiva enfrenta, portanto, um dilema: ou estabelece o limiar

¹¹¹ Frankfurt, «Equality as a Moral Ideal». Uma perspectiva próxima do enfoque nas necessidades é a do enfoque nas capacidades, tornada célebre pelos trabalhos de Amartya Sen e Martha Nussbaum, segundo a qual a suficiência é atingida quando os indivíduos podem viver uma vida em que estão presentes vários atributos de capacitação, tais como uma boa nutrição, saúde, um uso autónomo dos sentidos, da imaginação e da razão, relações interpessoais, etc. No entanto, nem Sen nem Nussbaum são suficientistas, pois consideram que certas desigualdades acima do limiar da suficiência são importantes objetos dos requisitos da justiça.

¹¹² É esta a posição de Anderson, «What Is the Point of Equality?».

¹¹³ Para estas e outras críticas ao suficientismo, ver Richard J. Arneson, «Equality»; Paula Casal, «Why Sufficiency is Not Enough»; Nils Holtug, «Prioritarianism».

da suficiência muito próximo do mínimo indiscutível correspondente ao conjunto das necessidades corporais, comuns a todos os humanos em todos os tempos, cuja satisfação imediata não tem de ser uma preocupação constante (como a nutrição ou o conforto térmico), e, nesse caso, a justiça distributiva não é particularmente exigente e pode até ser minimalista na sua conceção de estatuto moral da pessoa humana; ou admite um limiar da suficiência enriquecido com elementos substantivos que excedem as meras necessidades corporais e, nesse caso, a justiça distributiva suficientista não pode senão ter um conteúdo variável, consoante os tempos e os lugares, cuja justificação é exterior à mera existência do limiar da suficiência e depende de uma conceção historicamente localizada do estatuto moral da pessoa humana. A alternativa a ambas as hipóteses — estabelecer um limiar da suficiência substantivamente exigente, com pretensões de universalidade — não parece viável.¹¹⁴

3.6. Limitarismo

Além do suficientismo, há um outro padrão de distribuição que depende do estabelecimento de limiares; porém, não de suficiência, mas de abundância. Trata-se do limitarismo.

A tese central do limitarismo, um padrão de justiça distributiva ainda numa fase incipiente de reflexão na literatura sobre justiça social, defende que

não é moralmente permitido ter mais recursos do que o necessário para se florescer plenamente na vida. O limitarismo considera ter luxos ou riqueza como o estado em que se tem mais recursos do que o necessário e afirma que, nesse caso, se tem de mais, moralmente falando.¹¹⁵

Nesta perspetiva, o limiar é um teto de acesso a recursos distribuíveis, não um chão ou uma rede de segurança. O ponto fulcral de justificação é a diminuição da desigualdade extrema entre detentores de riqueza. Essa desigualdade é tida por injusta à luz de diferentes razões: seja porque estabelece assimetrias de poder entre os cidadãos e, portanto, deturpa o princípio da democracia das sociedades liberais¹¹⁶, seja porque é um obstáculo à satisfação das necessidades básicas de todos, sobretudo dos mais necessitados¹¹⁷, seja porque permitir a pessoas abastadas acumular mais riqueza tem menor valor moral do que redistribuir essa riqueza com pessoas em situação de carência¹¹⁸, seja porque o impedimento da riqueza excessiva promove a resiliência das

¹¹⁴ Um desafio adicional que se coloca ao suficientismo é o da sua compatibilidade com o cristianismo mendicante. O franciscanismo, por exemplo, confere valor moral, mesmo que de base religiosa, ao voto de pobreza, o qual pode consistir numa permanência abaixo do limiar do suficiente. Significa isso que há injustiça no voto de pobreza, mesmo que seja voluntário? Ou o suficientismo terá de ser amplo o bastante para compatibilizar o suficiente com o valor da autonomia individual, tendo este prioridade sobre aquele? Em qualquer caso, parece faltar ainda algum trabalho teórico ao campo do suficientismo, pelo menos se ambiciona tornar-se um requisito primário da justiça social.

¹¹⁵ Ingrid Robeyns, «Having Too Much», 1. O ensaio de Robeyns, que marca o surgimento do limitarismo como teoria da justiça distributiva, data originalmente de 2017. O corolário dessa reflexão é o seu mais recente *Limitarianism: The Case Against Extreme Wealth*.

¹¹⁶ Robeyns, «Why Limitarianism?».

¹¹⁷ Ibid., assim como Alexandru Volacu e Adelin Costin Dumitru, «Assessing Non-Intrinsic Limitarianism», os quais chamam à primeira razão de «limitarismo forte» e à segunda de «limitarismo fraco».

¹¹⁸ Dick Timmer, «Limitarianism: Pattern, Principle, or Presumption?».

instituições democráticas que preservam a igualdade política¹¹⁹, seja porque a magnitude do hiato entre os que têm menos (oportunidades ou recursos) e os que têm mais agride o senso de respeito por si próprio de uns perante os outros.¹²⁰

Daqui deriva, por um lado, que o limitarismo não entende como problema, mas sim como solução, a «objeção do nivelamento por baixo», porquanto considera o teto de riqueza e oportunidades como o veículo mais direto para elevar as condições dos que estão muito longe (para baixo) desse teto, mesmo que isso contrarie o objetivo primário do agregacionismo, para o qual o incremento da matéria da justiça é sempre o conteúdo central de um requisito da justiça. Por outro lado, daqui deriva também que o padrão limitarista de justiça distributiva pode cumular-se e ser compatível com outros padrões, visto que nada de necessário tem a dizer sobre o princípio de distribuição a aplicar quanto aos recursos disponíveis abaixo do teto (se agregativo, se em função de igualdade de oportunidades, igualdade de resultados, mérito, prioridade, suficiência). Neste sentido, o padrão limitarista é um entre outros numa teoria ampla de justiça distributiva, isto é, o igualitarismo que opera como a sua bússola não tem de ser inteiramente satisfeito por um limiar máximo, seja ele qual for.

Ainda assim, a existência do teto não evita os problemas de ambiguidade que feriam o limiar mínimo de suficiência. Desde logo, surge um problema relativo à matéria da justiça, pois não é claro que tipo de riqueza ou de oportunidades deve contar para a mensuração da abastança, a ponto de estar sujeito a limitações. Rendimentos, capital, heranças, património, posicionamentos sociais privilegiados, com efeitos em sectores como o sucesso escolar ou o acesso aos mercados de trabalho e à habitação — tudo isto conta para o cabaz sobre o qual incide o teto? Ou apenas alguns destes recursos? Demais, mesmo que o conteúdo do cabaz seja fácil de fixar, resta estabelecer o valor do limite, de tal modo que este seja compatível com uma conceção de justiça distributiva em várias culturas e em vários tempos. A abastança em Portugal não significará, decerto, o mesmo que nos Estados Unidos ou no Quênia, tampouco significa hoje o mesmo que significava durante o Estado Novo, o que implicará porventura a adoção de um critério bastante lato e variável quanto ao teto, produzindo, afinal, uma conceção de justiça de especificação distinta de sociedade para sociedade.

Contudo, a ambiguidade do teto também está sujeita a problemas relativos ao âmbito da justiça. Supondo que os recursos distribuíveis são coletados a partir de riquezas que se encontram acima do teto, toda a riqueza acima desse teto conta para a realocação dos recursos? É que a propriedade e o gozo dos recursos podem ser alocados a entidades artificiais que não são indivíduos humanos e que conseguem acumular recursos e atingir níveis de riqueza superiores aos dos indivíduos mais abastados. Significa isso que as empresas, por exemplo, são destinatárias dos requisitos da justiça distributiva em pé de igualdade, ou de um modo privilegiado, com os indivíduos humanos? E, independentemente da amplitude do âmbito do limitarismo, qual a intensidade da redistribuição dos recursos detidos acima do teto? Deverá ser forte, caso em que toda a riqueza é tributada a 100%, ou o próprio teto é composto por uma escala de riquezas, em que a tributação começa por ser relativa (60%, por exemplo) e vai sendo incrementada

¹¹⁹ Alexandru Volacu, «Wealth, Political Inequality, and Resilience: Revisiting the Democratic Argument for Limitarianism».

¹²⁰ Christian Neuhäuser, «The Self-Respect Argument for Limitarianism».

à medida que se sobe na acumulação? O estado incipiente da literatura sobre este padrão de justiça distributiva não permite ainda uma resposta satisfatória a estas questões, o que não tem de ser motivo para desvalorizá-lo ou afastá-lo em definitivo, podendo, afinal, ser um pretexto para explorar novas linhas de investigação.¹²¹

Um tal itinerário aberto de reflexão sobre os limites da acumulação de riqueza numa teoria da justiça distributiva terá, contudo, não apenas de aprofundar os alicerces justificativos do teto de imposição universal, especificando as características que o compõem, mas também de contrapô-lo aos valores morais que são supostamente servidos num esquema social que permite a detenção de mais (mesmo que seja pouco mais) do que o suficiente. É que a propriedade e o gozo de recursos estão tipicamente justificados por um usufruto da autonomia e da liberdade individuais, sempre que são atingidos em respeito pela autonomia e pela liberdade individuais de todos os outros. Um limite a essa propriedade e a esse gozo operará então como um cercear da liberdade individual de base que mesmo um limitarista admitirá ser compatível com os padrões de justiça social, pelo que esse coartar da liberdade será moralmente justificado apenas como cumprimento de um outro valor moral (superior) que se lhe imponha. Por outras palavras, é necessário ao limitarista fundamentar, de maneira robusta, ou que o teto máximo de riqueza que cerceia a liberdade individual de ter mais do que o meramente suficiente é o único modo (ou, pelo menos, um dos mais eficazes) de prevenir o respeito pela liberdade e o bem-estar dos outros, ou que a acumulação acima do teto máximo é, por si só, uma afetação negativa ou um lesar do bem-estar e da liberdade daqueles que estão abaixo do teto máximo.

Sem esse trabalho prévio de fundamentação moral do limitarismo, o itinerário de reflexão que o especifica pode ser acusado de maquilhar uma conceção de justiça cuja motivação primordial, não assumida, não é senão o ressentimento perante aqueles que mais acumulam, num sentido afetivo próximo daquele que a ideologia da meritocracia produz quer nos que mais têm, quer nos que menos têm. É que a linha entre um tal ressentimento e a defesa de uma conceção de justiça social pode ser bastante ténue. Para o provar, basta que sejam lembrados milenaristas como *fra* Dolcino de Novara, cujo movimento apostólico tanto fascinou Umberto Eco n' *O Nome da Rosa*, os quais, durante a Baixa Idade Média, acreditavam ser o voto de pobreza não apenas pregável como o único meio da salvação, pelo que estava justificado o emprego da violência contra os mais ricos em nome de um ideal de justiça.

3.7. Cumulações e as dificuldades da coerência

Um padrão de distribuição é um ingrediente fulcral de uma teoria da justiça. Porém, por si só, ele não é suficiente para delinear uma conceção de justiça distributiva. Carece, desde logo, de uma fundamentação de carácter valorativo e normativo que o justifique como o mais apropriado e preferível perante padrões concorrentes de distribuição. Mais ainda, uma teoria da justiça distributiva pode ser ampla o bastante para compreender diferentes padrões de distribuição que sejam coerentes entre si relativamente a um mesmo objeto da justiça.

¹²¹ Para críticas adicionais ao limitarismo, ver Robert Huseby, «The Limits of Limitarianism», e Lena Halldenius, «Why Limitarianism Fails on Its Own Premises — an Egalitarian Critique».

Muitos dos padrões elencados anteriormente podem ser arrumados de maneira consistente e cumulativa. Por exemplo, é possível compatibilizar um padrão de distribuição segundo o mérito com um padrão prioritarista.¹²² Aliás, é precisamente isso o que fazem alguns proponentes do igualitarismo da sorte. Se assumirmos que a igualdade de oportunidades é o grau zero da justiça na realocação de recursos, mas que circunstâncias contingentes, oriundas da sorte e fora do controlo humano, colocam os cidadãos num ponto de partida desigual, os requisitos da justiça social imporão que se dê prioridade ao nivelamento desse ponto de partida, distribuindo recursos por aqueles que partem de uma posição mais desfavorável (porque oriundos de famílias pobres, porque dotados de incapacidades físicas, etc.). Porém, essa prioridade é justificada tão-só pela correção das desigualdades de oportunidades com origem na sorte e não controláveis, isto é, daquelas que não resultam das escolhas livres dos indivíduos. Quanto a estas, nenhuma prioridade se justifica e, portanto, presume-se a igualdade do ponto de partida (a condição da livre escolha), pelo que a justiça social aceitará que as desigualdades dos resultados daí advêm se organizem de acordo com o mérito de cada um. A responsabilidade pessoal pelas escolhas livres (não afetadas pelas contingências da sorte) requer que cada um receba consoante os efeitos do que causou.

Outras combinações entre padrões são também possíveis. Por exemplo, o suficientismo não tem de ser incompatível com o limitarismo ou até o agregacionismo. Um padrão de distribuição que impõe um teto à propriedade e à posse de recursos por um indivíduo, com o intuito da redistribuição, pode ser interpretado como requerendo que a redistribuição abaixo desse teto deva privilegiar aqueles que estejam abaixo de um limiar mínimo de suficiência. E um padrão de distribuição que privilegia a alocação de recursos e oportunidades àqueles cujas condições não são compatíveis com um grau de suficiência acoplado ao estatuto moral de se ser pessoa plena pode, perfeitamente, admitir qualquer tipo de desigualdade na distribuição uma vez satisfeito esse limiar da suficiência para todos os indivíduos da sociedade, inclusive uma desigualdade que resulta da aplicação de uma otimização da produção do bem-estar agregado da comunidade.

Além do mais, a adoção de padrões de justiça distributiva, como o da suficiência, não invalida a perspectiva de modos de justiça não necessariamente distributivos, pelo que é inteiramente possível encontrar, por exemplo, proponentes da igualdade relacional que são suficientistas, isto é, que interpretam o limiar da suficiência como correspondendo àquela condição em que todos são capazes de olharem nos olhos uns dos outros sem se sentirem diminuídos ou superiores, relacionando-se não necessariamente como iguais, mas como vivendo igualmente em suficiência.¹²³

Todavia, destes exemplos e possíveis combinações adicionais, dois pormenores ressaltam.

¹²² Para exemplos de teorias da justiça ao serviço de diferentes valores morais e com múltiplos padrões de distribuição, incluindo o mérito, ver, por exemplo, De la Torre Dwyer, *Chance, Merit, and Economic Inequality*; David Miller, *Principles of Social Justice*; David Schmidtz, *Elements of Justice*. No sentido oposto, dando exclusividade ao mérito, ver Fred Feldman, *Distributive Justice*, e Huub Brouwer e Thomas Mulligan, «Why Not Be a Desertist?».

¹²³ É o caso de Elizabeth Anderson, «What Is the Point of Equality?», e de Robert Huseby, «Sufficiency: Restated and Defended», 186.

O primeiro é que a coerência entre padrões que se combinam numa mesma teoria da justiça distributiva é atingida, sobretudo, por uma hierarquização dos padrões. Há um padrão que ganha proeminência no estabelecimento da justiça social e, uma vez satisfeito, as desigualdades que permanecem podem ser consideradas injustas e corrigidas à luz de um padrão distinto. Porém, nem todas as desigualdades têm o mesmo peso moral à luz de cada um dos padrões. Por isso, pode dizer-se que uma teoria limitarista é compatível com um padrão suficientista, por exemplo, mas já não que exista tal coisa como uma teoria limitarista-suficientista, em que ambos os padrões têm um peso equivalente.

O segundo pormenor decorre da frequência com que a implementação dos diferentes padrões de distribuição, quando a sua cumulação se considere razoável em instituições ou políticas públicas, se depara com dificuldades nessa hierarquização. Tal é particularmente notório na complexidade das funções estaduais de realocação de recursos.

A distribuição de recursos como meio de efetivar um critério moral é algo comum a várias categorias essenciais (famílias, empresas, sociedades políticas, etc.), constituindo um plano geral daquilo a que Derek Parfit chamou «a ética da distribuição»¹²⁴. Mas a distribuição como justiça social, enquanto redistribuição do que já está disponível entre os membros da categoria essencial, requer frequentemente que se retire a uns para transferir para outros, segundo um critério que não é necessariamente partilhado por todos os intervenientes. Assim, pode suceder que se retirem recursos a alguém, ao serviço de um padrão de justiça distributiva, que voluntariamente não o pretende, por adotar como preferível um padrão de justiça distributiva que levaria a uma realocação alternativa, mormente uma que não envolvesse a espoliação do que assume como seu. A (re)distribuição é então uma função política que requer um exercício de poder, por parte da entidade redistribuidora, sustentado não apenas por uma superioridade (ou «monopólio», nas palavras de Max Weber) do poderio e da força perante todos os membros da categoria essencial, mas também por um título legítimo para o fazer, uma posição de autoridade (eventualmente justificada moralmente, por exemplo, pelo critério de distribuição justa ao serviço do qual se apresenta). Daí o estado assumir amiúde, como uma tarefa sua, essa mesma distribuição, a qual, para não ser arbitrária num estado de direito, sobretudo democrático, se presume alicerçada numa conceção de justiça social.

Ora, algo que é interessante notar é que nenhum dos padrões explicitados neste capítulo tem uma correspondência exata com os já existentes instrumentos de redistribuição de recursos empregados pelos estados nas sociedades contemporâneas, tipicamente justificados por valores de proteção social associados à justiça. É o que ocorre nos casos de serviços nacionais de saúde e de esquemas de segurança social. Ambos funcionam com base num princípio de universalidade de acesso, justificado pelo estatuto moral igual de cada pessoa, independentemente da sua posição social e dos seus méritos. São, muitas vezes, qualificados no discurso público como «conquistas» das sociedades democráticas europeias do pós-guerra, precisamente porque conectam às funções do estado a proteção daquela vulnerabilidade que afeta o estatuto moral de cada um e da qual se não consegue sair sem assistência. Porque todos podem vir a cair em tais condições de vulnerabilidade (na doença e na pobreza, ou melhor, na impossibilidade de trabalhar com

¹²⁴ Parfit, *Equality or Priority?*, 2.

vista à obtenção de rendimento), todos têm acesso igual a essa função estadual de proteção.

Contudo, um mero vislumbre do modo de operacionalização desses mecanismos de proteção social revela como não espelham padrões de justiça distributiva de maneira coerente. Nos sistemas nacionais de saúde, a igualdade em sentido estrito que caracteriza a universalidade de acesso é um entrave à eficiência dos serviços sempre que há uma grande afluência dos utentes e, por esse motivo, facilmente o sistema acaba por funcionar com base no prioritarismo do atendimento (a triagem dos doentes não é outra coisa), a partir da perspectiva clínica e não da perspectiva social. Assim, aqueles cidadãos em condições de maior vulnerabilidade social, com maleitas que requerem cuidados médicos, são, muitas vezes, preteridos no tratamento, em comparação com cidadãos em condição de vantagem social, mas com maleitas que requerem cuidados médicos mais urgentes, mesmo que estes pudessem ser prestados em sistemas alternativos de saúde. A implicação direta é que a universalização do acesso baseada no estatuto moral igual, que previne e combate a vulnerabilidade, acaba por perpetuar a vulnerabilidade daqueles que, à partida, são mais vulneráveis no tecido social.

Tal dificuldade de atingir a coerência entre padrões de justiça distributiva nos instrumentos de redistribuição é ainda mais flagrante nos atuais esquemas de segurança social. Para serem genuínos prestadores de «segurança social», a redistribuição opera nesses esquemas de tal modo que aqueles que estão em condições de obter rendimento (sobretudo pelo trabalho) contribuem para sustentar aqueles que não estão em condições de o fazer, independentemente das causas dessa impossibilidade (doença, velhice, etc.), pelo que o mérito não é padrão atendível (por exemplo, se alguém fica incapacitado para o trabalho por ter causado esse mal a si próprio, propositada ou negligentemente, não é isso que justifica a sua exclusão do esquema de redistribuição; se alguém fica desempregado por ter sido incompetente no seu emprego, não é isso que justifica a sua exclusão do esquema de redistribuição). A justificação para o esquema é a igualdade moral de todos, a qual é associada a um valor de autonomia (ou não vulnerabilidade) que requer o acesso e o gozo de recursos distribuíveis — recursos (neste caso, os rendimentos obtidos) que se tornam então a matéria da justiça social. Num tal contexto, o esquema parece ser prioritarista (porquanto dá prioridade aos incapazes de obter rendimento) e suficientista (porque a sua razão de ser é o estabelecimento de uma rede de segurança económica abaixo da qual ninguém deverá cair, como as redes de segurança para os trapezistas). Porém, assumindo que todos os contribuintes são também detentores do direito de (vir a) recorrer às prestações de apoio social, a redistribuição acaba por não corresponder a nenhum destes padrões. Os contribuintes que mais contribuem durante a sua carreira contributiva têm tipicamente direito a receber prestações de maior valor em função disso, independentemente da distância a que se encontram do limiar da suficiência (enriquecimento e património, por exemplo) quando ficam impossibilitados de obter rendimento pelo trabalho. E o oposto ocorre com os contribuintes que menos contribuíram.

As implicações são óbvias. Por um lado, a justificação suficientista é frustrada porquanto as pensões aos mais pobres não atingem valores equivalentes ao que a sociedade considera o necessário para se viver em suficiência, valores esses que são expressados legalmente pelo valor do salário mínimo (é mínimo porque o próprio estado

admite que, abaixo desse valor, nenhum trabalho tem correspondência com um princípio moral de autonomia segundo o qual cada um pode «ganhar a vida» por si, sem cair, afinal, numa dependência extrema perante o empregador). Se a razão de ser de uma pensão de reforma é o auxílio àqueles que não conseguem trabalhar devido à sua idade, então o suficientismo determinaria que o valor da pensão nunca pudesse ser inferior ao valor suficiente adquirido pelo trabalho. Um esquema que admite pensões abaixo desse valor não é então suficientista.

Por outro lado, o esquema também não é prioritarista. Se quem mais contribuiu no passado acaba por receber mais dos contribuintes do presente, apenas porque mais contribuiu, então a prioridade na distribuição é dada não a quem esteja mais próximo da insegurança social, mas como prémio ou objeto recíproco de comportamentos passados. O padrão de distribuição parece espelhar aqui o mérito, o que é estranho perante a justificação do esquema de segurança social como independente do mérito. Demais, o esquema também não é limitarista, visto que aqueles que contribuíram com valores mais elevados acabam, mais tarde, por receber contribuições acima do limiar da suficiência, muitas vezes em cumulação com rendimentos que podem obter de outras fontes que não o trabalho e para os quais não há limites. O resultado é a emergência, ao invés de um esquema de segurança social baseado num padrão igualitarista de justiça distributiva, de um arranjo de distribuição de recursos que perpetua as desigualdades iniciais e não combate as fragilidades dos que estão em pior condição. Uma segurança social baseada num «contrato» cujos termos estabelecem simplesmente que eu contribuo hoje para receber amanhã em proporção (o que, ainda por cima, raramente se verifica) não é um instrumento igualitarista de justiça distributiva: é um instituto de gestão pública de planos de poupança privada.¹²⁵

A conclusão em direção à qual se pode saltar é então dupla. Por um lado, o modelo do estado social, em especial nascido e criado no contexto europeu, é ineficiente não apenas num sentido económico de racionalização de recursos, à luz de uma análise custo-benefício, mas também no sentido moral em que não consegue ser o instrumento adequado para atingir os resultados que correspondem aos objetivos morais que lhe servem de justificação. Este é a perspetiva do copo meio vazio. Mas há a perspetiva do copo meio cheio. É que, por outro lado, as diferentes teorizações sobre padrões de justiça distributiva podem, mais do que determinar a falência dessa ambição estadual de servir a justiça social, nortear a otimização dos serviços de distribuição através do estado. A incoerência normativa de mecanismos como os sistemas nacionais de saúde e os esquemas de segurança social pode ser superada através da sua reforma a favor de um (ou de um conjunto) dos padrões justificativos da distribuição que se quer justa. Porventura, a melhor forma de fazer uma política que não seja insensível a reivindicações de justiça seja atendendo à plausibilidade e à coerência dos padrões de justiça distributiva já teorizados ou em teorização. Também por isso, será útil entender como esses diferentes

¹²⁵ Há, todavia, esquemas de proteção social não sujeitos a dificuldades de coerência entre padrões de justiça distributiva. É o caso das propostas referentes a um rendimento básico incondicional, que argumentam a favor de uma contribuição regulada por uma igualdade em sentido estrito (não prioritarista, não agregativo, não dependente do mérito, não necessariamente suficientista, embora a sua principal razão de ser seja precisamente a sua maior capacidade de fazer os que estão em situação de pobreza aproximarem-se de um limiar mínimo de suficiência). Ver, quanto a esta matéria, Roberto Merrill et al., *Rendimento Básico Incondicional*.

padrões são especificados em algumas das concessões da justiça com mais impacto nos últimos anos, tarefa que se empreenderá no capítulo seguinte.

(Algumas) Concepções da justiça social

Este capítulo é, em simultâneo, o mais importante e o menos interessante. A sua importância deve-se à conveniência de uma abordagem à justiça social a partir das suas concepções mais relevantes na literatura contemporânea, relevância essa que advém não necessariamente de um juízo crítico sobre a robustez das propostas inerentes a cada concepção, mas sobretudo do impacto (numeroso e fecundo) de cada concepção nos seus leitores. Porém, porque tão dependente do impacto, limita-se a resumir de maneira fragmentária um conjunto copioso de estudos sem nada acrescentar de expressivo e sem nada aprofundar em particular. O seu carácter superficial restringe-o a não mais do que a um guia para leituras futuras.

Neste relance sobre as concepções da justiça social, apenas se identificam os ingredientes fundamentais de cada uma, deixando para outras paragens a descoberta das receitas. Desta perspectiva do geral cujo olhar tudo abarca sem nada ver, a lista e as breves descrições que ela contém não são exaustivas. O enfoque salta de concepção para concepção, numa ordem que não é cronológica, mas substantiva — Rawls, abordagem da capacitação, igualitarismo da sorte, libertarismo, comunitarismo —, pois as três primeiras são versões de liberalismo igualitário, as duas últimas são suas críticas. Porém, ao prosseguir nessa ordem, o enfoque particulariza-se em cada uma. Neste caso, dando prioridade ao(s) autor(es) mais representativo(s) para enfatizar a sugestão de que a entrada no estudo da justiça social depende de (mais) leituras. Que se não recorra a este capítulo, então, como estudo, mas tão-só como arrumação de alguns dos campos de inquirição que se hão de estudar.

4.1. Justiça como equidade

A publicação da primeira edição de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971 — que tornou John Rawls de tal forma uma figura cimeira na academia que os estudos em torno da sua obra formam hoje como que uma subdisciplina da filosofia, situada algures entre a filosofia política e a ética, e que poderíamos batizar como filosofia moral das instituições políticas —, produziu o efeito de tornar o debate contemporâneo acerca da justiça social num jogo de confrontos teóricos. Desde logo, o confronto entre uma perspectiva liberal-igualitária e a inclinação agregadora do consequencialismo, cuja refutação Rawls assume como sua motivação primordial. Depois, o confronto entre qualquer nova abordagem à justiça social e as linhas fundamentais da teoria da justiça desenvolvida pelo próprio Rawls.

A sua dedicação à temática da justiça não advém de um interesse em refletir acerca da natureza e dos objetos das intuições do injusto. O que o preocupa é de outra ordem. Focado na relação entre a afetação das várias instituições sociais e os indivíduos que as compõem e que são por elas regidos, a Rawls importa, sobretudo, identificar os modos de estruturar e guiar essas mesmas instituições que acabam por determinar a distribuição de encargos e benefícios entre os indivíduos ao longo das suas vidas. A justiça tem,

portanto, uma incidência distributiva, mas consiste em princípios que orientam a estruturação do modo como a distribuição deverá ser feita. Por isso mesmo, o objeto da justiça social é aquilo a que chama de estrutura básica da sociedade, e a métrica aí visada é a alocação de bens sociais primários, de que falámos anteriormente.

Num tal enquadramento, os padrões agregativos são percecionados como inadequados. Mesmo que faça sentido o desenvolvimento de um modo de juízo puramente agregativo no respeitante à distribuição de benefícios ao longo das diferentes etapas de uma mesma vida (por exemplo, sacrificando algum do nosso bem-estar agora para assegurar que o nosso bem-estar futuro seja superior àquele que seria, em agregado, se não sacrificássemos o nosso bem-estar no presente — ou seja, o raciocínio por trás da generalidade das decisões de investimento privado), a transposição de tal padrão para o ambiente social, em que cada um se relaciona com o(s) outro(s), incorreria no erro grave de não levar em suficiente consideração as diferenças mútuas que tornam distintos os indivíduos. É que a lotaria da sorte, tanto a natural quanto a social, faz que uns tenham mais ou menos capacidades do que outros, tão-só por serem quem são nas circunstâncias em que são postos, diferenças essas de vária ordem, sejam físicas, mentais, sociais, económicas, culturais, temporais, etc. À luz de tais diferenças, os padrões agregativos de distribuição dificilmente podem justificar a proteção de liberdades civis e de direitos políticos para todos os cidadãos, visto que impõem sacrifícios ilimitados a alguns indivíduos se isso servir para incrementar o nível de bem-estar do agregado. O agregacionismo, que Rawls entende ser a posição predominante na academia do seu tempo, sobretudo entre os economistas, e que norteia largamente a condução de políticas públicas, tem o defeito de atribuir prioridade ao valor moral errado. O seu atendimento quase patológico do bem-estar tende a desconsiderar a primazia moral da liberdade individual.

Este diagnóstico é como que o espectro que acompanha todo o pensar rawlsiano sobre a justiça. Daí que, com a sua obra, a filosofia política se tenha tornado, mais do que uma inquirição acerca do que atribuir de seu a quem (*suum cuique*), num alinhamento de prioridades. É possível, aliás, vislumbrar toda a sua teoria da justiça seguindo o enfoque em diferentes prioridades.

4.1.1. A prioridade da política

Numa expressão que se tornou célebre, Rawls qualifica a sua teoria da justiça como sendo toda da ordem da política, não da metafísica (*political, not metaphysical*).¹²⁶ Este centramento é a consequência de se atribuir prioridade ao pensamento político em detrimento de outras abordagens disciplinares sobre a coisa política, uma prioridade que imuniza a incidência sobre a política contra influências (e dependências) de ramos do conhecimento que lhe não sejam específicos, com a metafísica à cabeça. Para Rawls, a filosofia política requer uma metodologia que não precisa de resolver problemas de ordem não estritamente política para ser coerente e relevante enquanto filosofia sobre e para a política. É possível refletir tão-só sobre a coisa política, sem demais cogitações fora desse

¹²⁶ Rawls, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical».

domínio, e ainda assim considerar-se que o que se faz é filosofia, uma demanda por condições de inteligibilidade de um objeto delimitável.

Rawls tem o ensejo de arrancar qualquer reflexão sobre a justiça social do terreno de uma filosofia de sistema. A filosofia política, pelo menos enquanto dá prioridade à justiça como sua temática de eleição, não tem de estar inserida num sistema de pensamento totalizante para ser inteligível; não tem de ser, segundo a metáfora empregada por Descartes nos seus *Princípios de Filosofia*, a extremidade de um dos ramos da árvore do conhecimento, cujo tronco é composto por outras disciplinas. Ao contrário do que ocorre com as várias escolas de pensamento contratualista que precedem Rawls (e que incluem nomes como Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, entre outros, os quais integram o político, assim como as dimensões normativas que o regem ou que por ele são regidas, em sequências argumentativas derivadas da metafísica ou da antropologia), Rawls invoca o conforto de se cingir ao âmbito político para desenvolver uma teorização sobre justiça social. Essa invocação não é apenas o resultado da compartimentação pós-moderna dos saberes, que foi, aliás, tão propícia ao surgimento de itinerários estritamente analíticos para fazer filosofia — ela é, sobretudo, uma afirmação da autonomia do moralismo político perante o domínio da natureza.

O leitor suspeito decerto se perguntará se tal desiderato é sequer possível. Se uma teoria da justiça consiste na demanda pelas condições que permitem formular princípios de justiça que arrumam e norteiam a estrutura básica de uma sociedade, que contém instituições alocadoras de recursos, é necessário que alguém os formule. A teoria não reconhece a viabilidade de uma fonte divina, pelo que essa tarefa será imputável a quem esteja em condições de viver ou representar quem viva em qualquer lugar ou momento em que exista a estrutura básica da sociedade regida pelos princípios que se formulam. O elemento humano é, então, inescapável. Se assim é, como pensar que os princípios estejam imunes a um compromisso prévio, mesmo que implícito, com traços gerais sobre a natureza humana, especificados pela antropologia, por exemplo?

Uma das formas mais simples de resolver esta questão seria admitindo que há, sim, lugar para elementos antropológicos relevantes, mas que a sua relevância é determinada a partir de circunstâncias estritamente políticas, pelo que não se trataria de uma antropologia propriamente dita, mas sim de uma filosofia política com antropologia dentro. Contudo, não é por essa via que Rawls segue. É que a formulação dos princípios da justiça será feita não por indivíduos humanos concretos, que são o objeto da antropologia, mas por «cidadãos». Essa clarificação é óbvia na transição de *Uma Teoria da Justiça*, na qual se fala mais de «indivíduo», para *Liberalismo Político*, a sua obra de 1993, na qual a personagem central é o «cidadão». Aquele que participa no projeto de formulação de princípios de justiça é uma entidade ideal, um representante dos indivíduos concretos que viverão segundo as instituições encaixadas na estrutura básica da sociedade.

Caso a formulação dos princípios da justiça fosse incumbência de indivíduos humanos, as suas propensões e inclinações, apuráveis antropológica ou sociologicamente, seriam um dado que enformaria esses princípios, os quais seriam então postos ao serviço da satisfação daquelas. Todavia, Rawls considera que os desejos e as aspirações individuais são limitados pelos princípios da justiça, e não vice-versa. O que pode ser

decidido de antemão é a questão dos princípios que escolheríamos para as nossas estruturas sociopolíticas se pudéssemos fazê-lo sem a afetação anterior das nossas tendências particulares. Enquanto ideais (no sentido em que não são atuais, não no sentido em que são o sonho de um humano otimizado), os «cidadãos» são então decisores dotados daquilo a que Rawls chama de «racionalidade» e «razoabilidade»: o racional é a capacidade de determinar os fins e identificar os meios para os atingir (uma razão instrumental), a razoabilidade é a aptidão para limitar o leque de fins e dos meios elegíveis para facilitar os termos de entendimento com outros. Numa tal idealização, os participantes são entidades morais¹²⁷ envolvidas num processo cujas explicação e justificação podem ser consideradas exclusivamente políticas.

4.1.2. A prioridade da justiça

Esta cartografia conceptual da justiça empreendida por Rawls é reveladora da prioridade que lhe confere enquanto temática da coisa política, em relação a outros elementos morais e práticos de avaliação e determinação da vida social. Não é a legitimidade da coerção de uns sobre outros, nem a arrumação do poder por estruturas ou pessoas, nem a implementação de uma ideia do bem que começa por enformar o itinerário reflexivo da política. Pelo contrário, estas questões, todas elas importantes na construção de uma organização social merecedora desse nome, estão dependentes da antecendência da justiça. É esta prioridade da justiça que faz de Rawls um autor representativo do moralismo político de âmbito liberal.

A questão da legitimidade do poder político, por exemplo, que tanto o preocupa no seu livro *Liberalismo Político*, a ponto de ser o tema central desta obra à luz de uma ideia de razão pública, jamais se encontra desconectada da reflexão sobre a justiça que lhe é anterior. Uma leitura leviana e sequencial das duas obras maiores de Rawls, devido à diferença de terminologia nelas adotada, pode gerar a convicção de que ele transita da discussão sobre a correção moral de instituições políticas que possibilitam uma gestão adequada de reivindicações concorrentes para a discussão acerca da justificabilidade de uma instituição política ou do uso de coerção por parte do Estado.¹²⁸ Porém, uma leitura diligente e sinóptica decerto afasta esta convicção. O próprio Rawls admite, no começo de *Liberalismo Político*, que a dificuldade que diagnostica em *Uma Teoria da Justiça* é a da inconsistência entre a estabilidade de uma ordem coerciva em que vigoram os princípios da justiça como equidade e a preservação dos conteúdos desses princípios.¹²⁹ A sua solução, na primeira obra, parecia presumir um certo nível de uniformidade no comportamento dos cidadãos, o que contrasta com o contexto de pluralismo característico das sociedades modernas liberais que constituem o enfoque da sua teoria. Daí a necessidade de procurar essa estabilidade sem renunciar à conceção de justiça nos seus moldes iniciais¹³⁰ — bem pelo contrário, aprofundando-a.

¹²⁷ Emprego esta expressão no sentido introduzido por Pufendorf no seu *De jure naturae et gentium*. Para mais desenvolvimentos, ver a minha introdução a Pufendorf, *Do Dever do Homem e do Cidadão Segundo a Lei Natural*.

¹²⁸ É esta a leitura que se encontra em Burton Dreben, «On Rawls and Political Liberalism».

¹²⁹ Rawls, *Political Liberalism*, xvii.

¹³⁰ Neste sentido, ver, por exemplo, Paul Weithman, *Why Political Liberalism?*, e Gerald Gaus, «The Turn to a Political Liberalism». A tese segundo a qual há uma conexão entre justiça e legitimidade (embora os

Não obstante, a prioridade da justiça é ainda mais flagrante perante diferentes concepções do bem, do que cada um considera que é bom para si e que deve ser visto pelos outros como a coisa mais correta a fazer e a professar. A questão do bem como determinante da vida que merece ser vivida, à qual era atribuída primazia como horizonte da organização política segundo um enquadramento aristotélico, é afinal secundária em relação à justiça porquanto cabe a esta definir as condições e os limites em que diferentes concepções do bem podem coexistir. Com efeito, Rawls rejeita colocar no centro da investigação sobre política uma só concepção de bem que sirva de padrão e fim para todas as ações humanas. Não só um tal bem uniforme é difícil de particularizar, como dele resultaria uma hierarquia normativa de géneros de vida. Ora, o projeto liberal não permite uma tamanha predominância de alguns géneros de vida sobre outros, mas uma coexistência entre géneros de vida concorrentes e não incompatíveis.

Onde a salvaguarda da liberdade individual seja um propósito necessário, o pluralismo resulta daí como facto, isto é, os cidadãos tendem a desenvolver uma diversidade de doutrinas abrangentes sobre o significado do mundo e da vida, seja de ordem religiosa, filosófica ou moral. Nessa abrangência, estão incluídas concepções sobre o que é o bem. O desafio político que se coloca num tal contexto, em que o pluralismo é factual, consiste, assim, não em definir o bem público ou privado, individual ou coletivo, nem em tornar os cidadãos pessoas melhores do ponto de vista moral, mas em formular princípios de arrumação da estrutura básica da sociedade em que decorre a distribuição de bens (mormente, dos bens sociais primários). A justiça, por conseguinte, não poderá derivar de uma doutrina abrangente em particular, mas será de tal modo formulável que será possível a sua compatibilização com uma pluralidade de doutrinas abrangentes.

Correlativamente, as diferentes concepções do bem, ínsitas nas várias doutrinas abrangentes, têm lugar no esquema de cooperação social assente na estrutura básica da sociedade, regida por princípios de justiça decididos previamente, conquanto os respeitem. Embora admita o pluralismo como um facto, a teoria da justiça de Rawls está enformada de maneira que o pluralismo que dela resulta seja razoável. A razoabilidade implica não só uma disposição para encontrar termos de cooperação com os outros e agir em conformidade com os mesmos, mantendo inquebrantáveis aquilo a que ele chama as «pressões do compromisso» (*strains of commitment*), como ainda a aceitação dos «encargos do juízo» (*burdens of judgment*), a saber, as condições epistémicas do desacordo entre pessoas racionais e razoáveis que, mesmo sendo racionais e razoáveis, não chegam, ainda assim, a convergir em direção a uma mesma doutrina abrangente. Secundariamente aos princípios da justiça, são, portanto, compatíveis com uma estrutura básica justa todas as concepções do bem integrantes de doutrinas mais ou menos abrangentes que sejam racionais e razoáveis no sentido rawlsiano. Uma tal coexistência de concepções do bem concorrentes entre si é tornada possível pela própria forma que a estrutura básica da sociedade assume na regência dos princípios da justiça. Assentando nessa base comum, há algo de partilhado entre elas, apesar das suas diferenças. Nessa coexistência, atinge-se então o que Rawls chama de «consenso por sobreposição»

dois conceitos tenham de ser distinguidos, por o primeiro ser tipicamente mais exigente do que o segundo) não é única à perspectiva liberal-igualitária distributiva de que Rawls é o expoente máximo. Também numa abordagem republicana, em que a justiça equivale a uma liberdade concebida enquanto ausência de relações de dominação, o critério que apura a legitimidade política (a não dominação) é substantivamente o mesmo que estabelece a justiça social: ver, por exemplo, Philip Pettit, *On the People's Terms*, 130–186.

(*overlapping consensus*): embora os cidadãos estejam em desacordo quanto às doutrinas abrangentes que professam, eles estão de acordo quanto à estrutura básica justa em que podem professá-las.

Assim se compreende também como a prioridade da política, que consiste numa autonomia do moralismo político perante o domínio da natureza, acaba por ser uma necessidade metodológica. É que a eventual dependência que o pensamento sobre os requisitos morais que vinculam as instituições sociais poderia ter de compromissos de ordem metafísica ou antropológica adensaria a possibilidade de uma determinada doutrina abrangente acabar por se sobrepor às demais e moldar a si os princípios da justiça. Para Rawls, é mister que a concepção da justiça parta de suposições implícitas numa cultura democrática liberal, como a do valor da liberdade individual e a da configuração da sociedade enquanto esquema de cooperação, e não de intuições metafísicas particulares, que tão facilmente estão geminadas com doutrinas abrangentes (de raiz religiosa, por exemplo). Uma teoria da justiça não tem de ser abrangente — ela não cobre todos os aspetos da vida social e individual, mas incide apenas sobre a estrutura básica da sociedade. A razão concernente à política é a razão pública¹³¹, aquela que diz respeito ao domínio público, não ao domínio privado, pelo que nela não há lugar para razões excludentes que sejam oriundas de doutrinas abrangentes, eventualmente contendo concepções específicas do bem. Por isso mesmo, o pensar sobre a justiça não pode ser também disciplinarmente abrangente.

4.1.3. A prioridade do procedimento

Os princípios da justiça que irão orientar a estrutura básica da sociedade no que respeita à distribuição de bens sociais primários são formulados *antes* da determinação do justo por uma qualquer concepção do bem e *independentemente* de qualquer fundamento metafísico ou antropológico que se lhes sobreponha.

A anterioridade e a independência de que aqui se fala são elementos-chave do itinerário por meio do qual surgem os princípios da justiça e, por conseguinte, também dos conteúdos que estes irão ter. A anterioridade apela para um processo que seja neutral perante quaisquer conteúdos substantivos das doutrinas abrangentes que venham a ser admitidas no âmbito de um pluralismo razoável, porquanto tal processo não pode ser afetado (muito menos determinado) por valores ou compromissos que lhe são posteriores. E a independência apela para o papel construtivo da razão: os princípios da justiça não são descobertos, como se correspondessem a padrões de regulação do comportamento ou das instituições latentes numa perfeição cósmica apenas acessível pela reta razão ou pelo desenvolvimento de uma ciência da moralidade — eles são formulados e constituídos pelo exercício de uma razão que é primariamente instrumental porquanto é capaz de delinear os meios adequados para chegar a fins identificados.

Desta conjuntura advém que os conteúdos dos princípios da justiça estão dependentes do cumprimento destes requisitos metodológicos. O procedimento através do qual se formulam os princípios da justiça é critério mais determinante da sua

¹³¹ Conceito fundamental na teoria rawlsiana: ver principalmente Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited». Para mais desenvolvimentos, Charles Larmore, «Public Reason».

normatividade do que os resultados que eles venham a produzir. É neste sentido que se pode afirmar que a teoria da justiça de Rawls é representativa de uma abordagem procedimental da justiça: no apuramento dos requisitos da justiça distributiva, o procedimento tem prioridade sobre o resultado.

Em vez de atentar diretamente nos resultados e de os examinar à procura de marcas de correção moral, Rawls concebe um procedimento imbuído de certas características — a racionalidade dos participantes, a sua autonomia reflexiva, que corresponde a um certo tipo de imparcialidade, a sua capacidade de agir razoavelmente em cooperação com outros, mesmo decidindo em consonância com o interesse próprio — e baseia-se neste procedimento para gerar um resultado que é tido por justo apenas por derivar de tal procedimento. Conquanto o cenário de formulação dos princípios seja moralmente adequado, quaisquer princípios que dele surjam serão, por definição, justos. Para ilustrar este ponto, Rawls recorre ao exemplo da repartição de um bolo.¹³² Se atribuímos prioridade aos resultados numa distribuição justa, começamos por identificar de antemão qual será o resultado correto (por exemplo, que o bolo será dividido em partes iguais, isto é, que todos terão direito a uma fatia e que todas as fatias serão de igual tamanho), e só então delineamos um procedimento que conduza a esse resultado. Porém, segundo Rawls, este percurso está invertido, pois não existe um critério substantivo independente para o resultado correto:

Em vez disso, existe um processo correto ou equitativo que permite que o resultado, seja ele qual for, será igualmente correto ou equitativo desde que o processo tenha sido devidamente respeitado.¹³³

Mesmo a intuição de que a igualdade em sentido estrito possa ser um critério independente, como no exemplo do bolo, é enganadora, pois parte de um contexto em que todos ficam iguais perante o seu quinhão do bolo, o que não é necessariamente verdade. Talvez alguns tenham, por exemplo, necessidades nutricionais maiores do que outros (porque uns são adultos, outros crianças, porque uns têm fome e outros não, porque uns raramente comem bolo e outros empanturram-se de mais) ou limitações de algum género (porque uns são diabéticos e outros não) e faça sentido ajustar as circunstâncias à distribuição equitativa. A mera possibilidade de haver critérios mais adequados do que outros para circunstâncias distintas de distribuição indicia a maior adequação da priorização do procedimento, visto que ele é comum a quaisquer critérios que venham a ser produzidos ou adotados por diferentes concepções do bem. Daí que todo o controverso trabalho moral deva recair sobre os meios pelos quais o procedimento se haverá de constituir.

4.1.4. A prioridade do consenso

A ideia de que a justiça se conecta de algum modo com a equidade (*fairness*) deriva de uma concepção de igualdade social que depende da intervenção de todos os membros da sociedade. A igualdade não é então uma mera similitude de partilhas, mas requer também um aspeto de reciprocidade, isto é, de igualdade entre o que se recebe e o

¹³² Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 85–86.

¹³³ *Ibid.*, 86.

que se tem de devolver, entre os encargos que se suportam e os benefícios de que se goza, entre os ideais que se professam com e perante outros e as ações que derivam desses ideais. O equitativo é, afinal, uma exigência de cooperação entre todos no âmbito social. A tese de que a equidade é suficiente para fundamentar um dever de obediência às instituições de um esquema de cooperação deriva do teórico do direito H. L. A. Hart:

quando um número de pessoas dirige qualquer empreendimento conjunto de acordo com regras e assim restringe a sua liberdade, aqueles que se submeteram a essas restrições quando necessário têm direito a uma submissão semelhante por parte daqueles que beneficiaram da sua submissão. As regras podem estabelecer que os funcionários deveriam ter autoridade para impor a obediência e criar novas regras [...] mas a obrigação moral de obedecer às regras em tais circunstâncias é devida aos membros cooperantes da sociedade, e eles têm o direito moral correlativo à obediência.¹³⁴

É a equidade que torna imperativa a cooperação dentro de uma estrutura social, visto que ela estabelece a imoralidade dos que pretendem obter apenas os benefícios dessa cooperação sem terem de colaborar em nada. O que é inequitativo é o parasitismo, os *free riders*, aqueles que pretendem usar o comboio sem pagar bilhete nem impostos ou taxas que cubram os seus custos, mesmo sabendo que os comboios circulam apenas porque o vizinho do lado pagou o seu bilhete e os seus impostos ou taxas. Rawls, um leitor atento de Hart, começou por acatar esta tese do *fair play*.¹³⁵ Contudo, dado que pensava que, para o argumento funcionar, as pessoas teriam de aceitar explicitamente cada um dos benefícios proporcionados pelo esquema de cooperação (algo impossível de atingir, visto que todos acabamos por beneficiar de efeitos específicos de cooperação nos quais não participamos diretamente), Rawls acabou por acreditar que a equidade substantiva era insuficiente para fundamentar a justa cooperação entre todos. A universalidade da cooperação poderia, ao invés, ser alcançada recorrendo a uma conceção de natureza amplamente comum, da qual derivassem os requisitos normativos. Daí o seu recurso à ideia de deveres naturais, cujos exemplos vão desde o dever de ajudar os necessitados, de não prejudicar os outros¹³⁶ ou de respeitar os outros na sua qualidade de seres morais¹³⁷. O corolário de tais deveres naturais seria um dever natural de justiça «de apoiar e promover as instituições justas»¹³⁸.

O problema desta solução reside no seguinte: enquanto a equidade segundo Hart parece ser demasiado exigente, ao requerer a aceitação, por todos os beneficiados, de cada um dos benefícios obtidos, o dever natural de justiça dispensa completamente a intervenção dos cidadãos para constituir os próprios conteúdos dos princípios de justiça que regem a estrutura básica da sociedade. Um tal naturalismo moralista pode estar consonante com o reforço moral de obediência a instituições justas, mas não dá azo às

¹³⁴ H. L. A. Hart, «Are There Any Natural Rights?», 185.

¹³⁵ Rawls, «Legal Obligation and the Duty of Fair Play».

¹³⁶ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 105.

¹³⁷ Ibid., 264.

¹³⁸ Ibid., 261: «Este dever compõe-se de duas partes: em primeiro lugar, quando estas instituições existem e somos por elas abrangidas, devemos obedecer-lhes e prestar-lhes a nossa contribuição; e, em segundo lugar, devemos participar na criação de instituições justas, no caso de elas não existirem, pelo menos quando tal possa ser feito com custos pouco elevados.»

condições de possibilidade do procedimento que formula os princípios à luz dos quais tais instituições serão consideradas justas. Para isso acontecer, é necessário um procedimento em que seja garantida a participação ideal de todos, e em moldes tais que todos possam estar de acordo quanto aos princípios de justiça que dele resultarão. No enquadramento liberal de Rawls, a equidade requer um consenso não em torno dos benefícios ou dos resultados da distribuição, mas em torno dos conteúdos dos princípios de justiça oriundos do procedimento em que todos possam ser concebidos como participantes (pelo menos, enquanto representados). Sem esse consenso, não há princípios de justiça. A mera existência de princípios de justiça que regem a estrutura básica da sociedade é reveladora de um consenso que é inerente ao próprio procedimento.

Este consenso é atingido por duas vias, que operam em Rawls como formas complementares de justificar a sua teoria da justiça.

A primeira compreende aquilo a que Rawls, recorrendo às suas leituras do trabalho de Nelson Goodman sobre a justificação de princípios no raciocínio indutivo em lógica, chamou de «equilíbrio reflexivo». Se tomarmos como ponto de partida para os nossos raciocínios morais o particular, o que houver aí de normativo será primariamente uma intuição moral específica em cada sujeito pensante. Podemos generalizar essa intuição, imaginando que ela forma um princípio moral, mas há aí um problema: não só as nossas intuições morais não coincidem necessariamente com as do nosso vizinho relativamente à mesma circunstância, como nós próprios mudamos frequentemente de opinião quanto à mesma circunstância. O primeiro princípio que deriva da nossa primeira intuição está, portanto, longe de abarcar todas as intuições morais sobre a mesma circunstância e carece de revisão. O método do equilíbrio reflexivo propõe então um permanente vai-e-vem entre cada uma das nossas intuições e a generalização das mesmas em princípios. O processo consiste numa comparação contínua entre os princípios formulados (ou razões, considerações teóricas, regras, etc.) e os juízos (crenças, intuições, considerações, etc.) construídos com as intuições que afetam e são afetadas pelos princípios. Nessa comparação, será necessário rever, por vezes, os princípios, para que estes estejam de acordo com os juízos ponderados mais robustos; noutras vezes, será necessário rever estes juízos, para que sejam mais consonantes com os princípios aparentemente mais razoáveis do que com as intuições morais imediatas. Neste sobe-e-desce entre os juízos particulares e os princípios gerais, cada um dos níveis vai-se aproximando do outro, até chegar ao ponto em que a revisibilidade dos princípios e dos juízos parece ser mínima, dando-se então um espelhar do conteúdo dos primeiros nos juízos próximos das intuições morais. Este é o ponto de equilíbrio em que princípios e juízos se refletem mutuamente.¹³⁹

Um dos traços fundamentais do equilíbrio reflexivo é a coerência, a qual surge não apenas quando os juízos estão alinhados com todos os planos de generalidade dos princípios, mas também quando são razão para outros juízos. A coerência resulta da congruência entre o conjunto mais amplo de juízos e os princípios morais que os justificam, pelo que um juízo moral é tido por justificado se for coerente com todos os outros juízos sobre a ação correta à luz do princípio que se lhe aplica após as necessárias

¹³⁹ Para uma ótima explicação do método do equilíbrio reflexivo, ver Carl Knight, «Reflective Equilibrium».

revisões. A coerência é então como que uma modalidade do consenso — o consenso por sobreposição não deixa de ser uma forma de equilíbrio reflexivo.¹⁴⁰

O problema é que a coerência é um desiderato do processo que só é atingido quando o equilíbrio reflexivo se realiza — este não é um ponto de partida do procedimento de formulação dos princípios da justiça, é um ponto de chegada. Ora, o projeto liberal de Rawls desafia-nos a encontrar as condições procedimentais adequadas para que a escolha dos princípios da justiça decorra do consenso ideal entre todos, o que requer a suspensão dos efeitos das contingências específicas que levam os cidadãos a entrarem em desacordo uns com os outros. Por outras palavras, também o começo do procedimento tem de estar imbuído de uma coerência de todos com todos. Isto leva Rawls a complementar a justificação do equilíbrio reflexivo com a justificação pelo argumento da posição original, que é, assim, a segunda via que teoriza para a obtenção de consenso.

A posição original, que Rawls faz remontar às concepções do estado de natureza próprias dos contratualistas modernos, é uma situação hipotética em que representantes racionais e razoáveis de cidadãos de uma sociedade bem ordenada têm a tarefa de escolher e chegar a acordo sobre os princípios de justiça que se aplicarão adequadamente à estrutura básica dessa sociedade. O cenário contrafactual é o seguinte: se cada um de nós tivesse um representante racional e razoável que nada sabe das circunstâncias específicas do seu representado, mas que tem a seu cargo a formulação, em conjunto com todos os outros representantes, de princípios de justiça que avaliem e orientem as principais instituições políticas, sociais e económicas da sociedade em que vivemos, que princípios formularia? Na posição original, os representantes estão dispostos simetricamente, de modo a refletir o seu estatuto de livres e iguais. A sua incumbência de atingir um consenso sobre os princípios de justiça a serem cumpridos numa sociedade bem ordenada, sobretudo à luz de circunstâncias expectáveis que desafiam os modelos de distribuição de bens, como a escassez e a existência de pessoas com capacidades muito desiguais devido à lotaria natural e social, está balizada por esta simetria. Para que a igualdade seja total no ponto de partida do procedimento, Rawls concebe cada um dos representantes da posição original como estando envolto num véu de ignorância:

parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância. Não sabem como é que as várias alternativas vão afetar a sua situação concreta e são obrigados a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais.¹⁴¹

Mais concretamente, os decisores da posição original têm de formular princípios de justiça que se apliquem a instituições que, por sua vez, os vincularão a si mesmos se eles vierem a ser cidadãos da sociedade que será regida pelos princípios que agora formulam. Essa é a dimensão do consenso: eles decidem segundo um interesse que lhes

¹⁴⁰ A coerência é, assim, não apenas uma exigência inerente à própria condição epistémica de um agente pensante razoável, sobretudo daquele incumbido de contribuir para a formulação de princípios da justiça; é também uma dimensão da igualdade, em que o professável é igual ao praticável e o professado é igual ao praticado. Na relação com outros, esta igualdade está mais próxima da justiça como reciprocidade. Para uma interessante interpretação desta conexão entre coerência e reciprocidade nos moldes culturais da «regra de ouro», e as implicações que daí derivam para a teoria rawlsiana, ver José Gusmão Rodrigues, *Saving for the Future*.

¹⁴¹ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 121.

é próprio, mas sem saberem o que é o seu próprio. Daí serem mais adequadamente qualificados como representantes. Eles ignoram o seu lugar na sociedade, o tempo em que viverão, a sua posição de classe ou fortuna, as suas capacidades intelectuais ou físicas, a sua concepção do bem, a doutrina abrangente pela qual serão educados, assim como ignoram tudo isso relativamente aos outros membros da sociedade, independentemente do momento em que nela venham a viver. Demais, sob o véu da ignorância, eles desconhecem as circunstâncias particulares da sociedade em que viverão, conhecendo tão-só os factos que afetam a sua deliberação acerca de requisitos orientadores da estrutura básica da sociedade. Apenas então se encontram nas condições adequadas para formular princípios de justiça consensuais num esquema de cooperação mútua, ou seja, num procedimento ele próprio equitativo.

O que permite conciliar ambas as formas de justificação de uma tal concepção de justiça é a circunstância de a própria delinação da posição original espelhar uma situação de equilíbrio reflexivo. Se partirmos de uma intuição moral sobre a melhor descrição possível de uma situação contrafactual de deliberação, através da qual se possa garantir que os princípios de justiça daí resultantes são tais que os representantes racionais e razoáveis dos cidadãos serão coerentes com as demais intuições e juízos particulares de doutrinas abrangentes nessa sociedade, eventualmente chegaremos ao ponto em que esses juízos se tornam congruentes com os princípios procedimentais encontrados. De um equilíbrio reflexivo estreito passou-se a um equilíbrio reflexivo alargado através do argumento da posição original.¹⁴²

4.1.5. A prioridade das liberdades básicas

A justiça como equidade não pode deixar de ser entendida como uma realização da igualdade num contexto cooperativo em que todos participam. A intuição primária associada a este esquema é, então, a de que a justiça é puramente igualitária e não excludente de ninguém. Rawls formula esta concepção muito geral da justiça nos seguintes termos:

Todos os valores sociais — liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza, e as bases sociais do respeito próprio — devem ser distribuídos igualmente, salvo se uma distribuição desigual de algum desses valores, ou de todos eles, redunde em benefício de todos.¹⁴³

Todavia, uma vez assentes as condições de neutralidade e liberdade dos representantes na posição original, Rawls sustenta que as partes chegarão a acordo quanto a uma concepção mais específica de justiça, que envolverá dois princípios, ordenados lexicalmente, ou seja, em que um tem prioridade sobre o outro. O primeiro princípio é o seguinte:

¹⁴² Nesta conclusão, dependo sobretudo de Norman Daniels, *Justice and Justification*, e de João Cardoso Rosas, «Liberalismo Igualitário», 49–50. No sentido oposto, da incompatibilidade entre as duas formas de justificação em Rawls, ver Paul Ricoeur, *O Justo ou a Essência da Justiça*, 83.

¹⁴³ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 69.

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras.¹⁴⁴

Este preceito constitui o princípio da liberdade básica. Numa obra ulterior, reformula-o da seguinte maneira:

Cada pessoa tem a mesma reivindicação irrenunciável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais, esquema esse que é compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos.¹⁴⁵

A liberdade é de tal forma prioritária que nenhum esquema de distribuição ou realocação de bens pelas instituições de uma estrutura básica pode ser considerado justo se for conduzido através de um sacrifício daquilo que é específico ao estatuto moral de cada indivíduo. Por conseguinte, a inviolabilidade da liberdade básica envolve direitos que nunca podem ser desrespeitados em qualquer distribuição, como o direito à integridade física, à liberdade de consciência, de expressão, de associação, o direito de constituir família ou de participar num processo democrático. Tais direitos têm prioridade numa conceção da justiça como equidade porquanto são instrumentos institucionais necessários para garantir a proteção dos interesses políticos fundamentais dos cidadãos em desenvolver e exercer um senso de justiça, assim como de formar, rever e prosseguir racionalmente uma conceção do bem-estar individual.

Tal prioridade não deixa, contudo, de ter consequências para a arquitetura de instituições de distribuição. Desde logo, este primeiro princípio parece fornecer razões substantivas para se adotar um mínimo social que garanta a satisfação das necessidades materiais básicas dos cidadãos, sempre que «o seu cumprimento seja uma condição necessária para que os cidadãos compreendam e possam exercer de maneira frutífera os direitos e as liberdades fundamentais»¹⁴⁶. Além disso, as liberdades básicas num esquema cooperativo em que a participação política é expectável em todos por igual, como na democracia, podem estar demasiado equilibradas se a arrumação dos rendimentos e da riqueza na sociedade for tão desequilibrada a favor de uns poucos em detrimento de muitos que acarrete a coartação de algumas dessas liberdades naqueles cidadãos que, entre os muitos, se encontrem em pior situação. O princípio requer então que a concorrência em política seja imunizada contra os potenciais efeitos assimétricos das desigualdades económicas na capacidade de influenciar o percurso decisório de estruturas políticas comuns, isto é, no exercício das liberdades civis.¹⁴⁷ A prioridade tem, assim, como que um duplo componente justificativo, próximo do suficientismo.

¹⁴⁴ Ibid., 68.

¹⁴⁵ Id., *Justice as Fairness: A Restatement*, 42.

¹⁴⁶ Ibid., 44, nota de rodapé 7.

¹⁴⁷ Norman Daniels argumenta que as desigualdades excessivas no acesso aos bens distribuíveis afetam a saúde das pessoas, o que tem impacto negativo na igualdade de oportunidades e nas suas liberdades básicas, pelo que há uma contradição entre os princípios de justiça distributiva de Rawls e o princípio da liberdade básica: ver Daniels, *Just Health*. Todavia, em ponto algum chega Rawls a afirmar que a ordenação lexical dos seus princípios acarreta uma autonomização absoluta de cada um. A prioridade da liberdade é orientadora do modo como se pode interpretar e aplicar quaisquer princípios de distribuição subsequentes.

4.1.6. A prioridade dos mais desfavorecidos

O consenso alcançado em torno do primeiro princípio deriva da racionalidade e da razoabilidade dos representantes na posição original. Mas é precisamente essa condição epistémica que acabará por requerer um aditamento. Enquanto racionais, uma vez que desconhecem as condições em que poderão vir a estar na sociedade submetida aos princípios da justiça, e porque a lotaria natural ou social poderá fazer que estejam na pior situação imaginável, os representantes na posição original tenderão, para Rawls, a delinear uma estratégia prudencial através da qual possam escolher a alternativa cujo pior resultado possível é menos mau do que o pior resultado possível de qualquer das outras — esta é uma estratégia *maximin*. E, enquanto razoáveis, tenderão a ser coerentes. A razoabilidade no sentido rawlsiano implica a disponibilidade não só de propor como de honrar termos de cooperação. Por conseguinte, por ação das «pressões de compromisso», os representantes na posição original não podem formular princípios que possam ter consequências que eles próprios sejam incapazes de aceitar. Esta dimensão da coerência inerente à razoabilidade tem, para Rawls, as suas raízes num desejo básico de sermos capazes de justificar as nossas ações perante os outros. Os representantes na posição original, na medida em que fazem juízos normativos e estabelecem princípios, estão adstritos ao cumprimento da sua palavra e à aceitação, na vida dos seus representados, das consequências desses juízos e do cumprimento desses princípios.¹⁴⁸

A junção destas duas qualidades leva-os a delinear como correta a prioridade aos mais desfavorecidos. Daí que passem facilmente para um segundo princípio relativo à função distributiva propriamente dita, que deriva do princípio da liberdade básica:

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; b) decorram de posições e funções às quais todos têm acesso.¹⁴⁹

Este segundo princípio é uma junção de dois princípios: um princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o célebre princípio da diferença. Numa formulação mais tardia, diz Rawls:

As desigualdades sociais e económicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar associadas a cargos e a postos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem ser para benefício máximo dos membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).¹⁵⁰

Na primeira parte desta formulação, são estabelecidos os requisitos que os procedimentos concorrenciais na vida social e política devem cumprir para serem equitativos, os quais exigem, além das habituais proteções contra várias formas de discriminação no mercado de trabalho, proteções adicionais para aqueles cuja situação de desvantagem seja devida a fatores que lhes sejam exteriores, como a classe social em que estão inseridos (quão longe estamos aqui do naturalismo de classe platónico!) ou decisões

¹⁴⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 48–50.

¹⁴⁹ Id., *Uma Teoria da Justiça*, 68.

¹⁵⁰ Id., *Justice as Fairness: A Restatement*, 42–43.

particulares tomadas pelos seus ascendentes no passado. Tais requisitos favorecem políticas que visam melhorar efetivamente as oportunidades dos mais desfavorecidos e minorar as condições que fazem que alguns tenham mais vantagens no acesso ao mercado de trabalho por razões independentes do seu controlo.

Na segunda parte da formulação, a prioridade é ainda mais vincada, ao ponto de estabelecer a necessidade de uma *diferença* na equidade, não de uma *igualdade*. Para Rawls, não seria plausível nem proveitoso rejeitar quaisquer desigualdades de acesso aos bens distribuíveis, uma vez que estas podem ter justificações de vária ordem, como a eficiência ou a promoção das liberdades básicas quando a lotaria natural prejudique a sua satisfação universal. Assim, as desigualdades de acesso aos rendimentos e à riqueza são permissíveis sempre que não violem princípios de justiça superiores (como o primeiro princípio, que atribui prioridade às liberdades básicas) ou a igualdade de oportunidades. Para introduzir um critério que facilite a distinção entre desigualdades permissíveis e não permissíveis, Rawls elabora precisamente o princípio da diferença. Uma desigualdade de rendimentos ou de riqueza passa neste teste se não reduzir as expectativas vitais de membros estatisticamente representativos do grupo social mais desfavorecido. Inversamente, reprovam no teste as instituições que incrementem a desigualdade económica a ponto de prejudicarem os mais desfavorecidos.

O princípio da diferença permanece, ainda assim, um critério normativo igualitário, pois assume que uma igual distribuição de rendimentos e de riqueza é o ponto de referência a partir do qual temos de avaliar as várias distribuições, permitindo que as instituições sociais não combatam ou até aumentem as desigualdades apenas quando não prejudiquem os mais desfavorecidos ou os coadjuvem.

Nesta formulação, dois aspetos ressaltam desde logo. O primeiro é que o princípio da diferença consiste numa permissão, não numa obrigação. As instituições que compõem a estrutura básica da sociedade não têm de estar ao serviço dos mais desfavorecidos, salvo enquanto tal for exigido pelo primeiro princípio da justiça. Mas, enquanto gerem distribuições de recursos que nem sempre podem (ou devem) ser estritamente igualitárias, ser-lhes-á permitido alocarem recursos de uma forma que resulte em desigualdades se atenderem primariamente aos mais desfavorecidos.

O segundo aspeto, que é corolário do primeiro, sublinha que atender aos mais desfavorecidos, porque não deriva de uma obrigação, não é um requisito permanente de favorecimento da sua situação social e económica. Apesar de, em *Uma Teoria da Justiça*, se encontrarem trechos que podem levar a uma interpretação maximizadora da situação dos mais desfavorecidos¹⁵¹, os trabalhos ulteriores de Rawls são bastante mais claros quanto à contingência do favorecimento. Na permissão das desigualdades, o que importa é que não sejam prejudicados os mais desfavorecidos, não que a justiça tenha como incumbência favorecê-los. Uma vez atingidos, numa dada sociedade, níveis de afluência tais que possibilitem satisfazer as necessidades básicas dos cidadãos, o princípio da diferença apenas proíbe aumentar as desigualdades económicas se estas resultarem em prejuízo para os mais desfavorecidos. Não há um dever de beneficência aos mais desfavorecidos implícito no princípio da diferença, sobretudo quando a sociedade é tão afluyente que mesmo os mais desfavorecidos o são apenas comparativamente, ou seja,

¹⁵¹ Ver, por exemplo, Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 81, 84.

estão tão acima de um limiar mínimo generalizado de bens sociais primários que deixa de fazer sentido procurar beneficiá-los como consequência dos princípios da justiça.

4.2. Justiça como capacitação

Aquilo a que podemos chamar de «abordagem da capacitação» (*capabilities approach*), e que é, noutras paragens, conhecido como «abordagem das capacidades» ou «abordagem das habilidades», cujos autores mais representativos são Amartya Sen e Martha Nussbaum, não é perceptível senão como reação (ou correção, uma vez que partilha de vários dos seus pressupostos liberais igualitários) à concepção da justiça como equidade. Este posicionamento está implícito na formulação desta abordagem, sobretudo na admissão de que não há, entre ela e a justiça, uma conexão tal que permita identificar a abordagem da capacitação como uma teoria da justiça num sentido pleno.

Segundo Sen, o ponto de partida da abordagem da capacitação perante a justiça é a inadequação de um método reflexivo de um ideal. Uma concepção de justiça social tende a erguer-se tão alto para delinear princípios que perde o contacto com a realidade do chão, onde a mera existência desses princípios se justifica. O que importa, ao invés, é começar pela constatação de que a melhor realização da justiça decorre da correção, passo a passo, das injustiças visíveis aqui e agora, numa dialética de superação de injustiças em direção a um horizonte menos injusto.¹⁵² Mais do que uma concepção da justiça distributiva, a abordagem da capacitação é uma teorização acerca dos meios de combate à injustiça oriunda de distribuições sociais. Com efeito, pergunta Sen ao criticar aquilo a que chama de «institucionalismo transcendental»¹⁵³, que utilidade tem qualquer requisito da justiça, aplicado a uma distribuição, que não leve em conta de antemão o facto de haver quem, mesmo que lhe seja dada prioridade na distribuição de recursos, por estar em situação mais desfavorecida ou por ter tido um azar não provocado, jamais chegará a usufruir de condições para o exercício em plenitude daquelas capacidades que parecem comuns a qualquer indivíduo humano com a expectativa de florescer?

Sen expõe parte desta sua teorização num livro chamado *A Ideia de Justiça*, como que enfatizando que mesmo o desiderato de identificar formas de redução da injustiça constitui a nervura do próprio conceito de justiça. Enquanto conceito essencialmente contestado, qualquer ajuizar sobre a justiça está sujeito continuamente a exigências de contestação, pelo que, dentro de um quadro de razoabilidade (nos mesmos termos em que Rawls concebeu este termo), os problemas de desigualdade no terreno podem ser enfrentados por várias propostas teóricas concorrentes, as quais podem ser seleccionadas por mera comparação. Recorrendo a uma analogia usada pelo próprio Sen, não precisamos de saber a altura do monte Everest para perceber qual, de entre o Kilimanjaro e o Denali, é o monte mais elevado.¹⁵⁴ O pluralismo é uma marca da justiça que constitui a sua riqueza, por permitir um método comparativo e «focado nos resultados»¹⁵⁵. Tentar

¹⁵² Sen, *The Idea of Justice*, 8–10. Ver também Jay Drydyk, «A Capability Approach to Justice as a Virtue».

¹⁵³ Sen, *The Idea of Justice*, 5.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 102.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 7.

estabelecer princípios definitivos de justiça numa conceção fechada é estreitar as potencialidades inerentes à pluralidade do conceito, o que se torna então contraditório.

A perspetiva de Nussbaum não é tão suspeitosa de uma teorização da justiça quanto a de Sen. Mas também não é ambiciosa. Uma vez especificados os pontos em que uma conceção afirmativa de justiça não consegue dar resposta a problemas específicos em que a intuição do injusto permanece tão forte — nas desigualdades perante as pessoas com deficiência, entre nacionais de países pobres e países afluentes, e no tratamento dos animais¹⁵⁶ —, a abordagem da capacitação procura corrigi-los e fica-se por aí. Depois de resolvidos os problemas em torno da capacitação, não há mais que dizer quanto à justificação e à eventual formulação de princípios de justiça. Daí que, neste sentido, a abordagem da capacitação seja uma forma de suficientismo e uma teoria da justiça parcial que «não se destina a providenciar uma descrição completa da justiça social»¹⁵⁷.

Sen começa por delimitar a abordagem da capacitação como «uma disciplina intelectual que atribui um papel central à avaliação das conquistas e liberdades das pessoas, em termos da sua real capacidade para fazerem as diferentes coisas que uma pessoa tem razão para valorizar ser ou fazer»¹⁵⁸. O ponto central da abordagem, enquanto relevante para a justiça, é a reconfiguração da métrica da distribuição: as capacidades individuais. As conceções de justiça adstritas a métricas distintas, como os bens sociais primários ou os recursos, tendem a negligenciar as atividades que podemos realizar e as características pessoais que as condicionam. As capacidades correspondem aos meios que cada indivíduo tem à sua disposição para desenvolver tudo aquilo que pode ser ou fazer. Satisfazê-las tem de ser o desiderato da justiça, uma vez que a sua não satisfação impede o indivíduo humano de se realizar plenamente no seu estatuto moral. O que importa para se dizer que a injustiça é minorada ou que a justiça é minimamente atingida é, acima de tudo, operar uma distribuição e uma gestão dos bens sociais cujo resultado consista na obtenção, por todos, de um nível mínimo ou razoável de capacitação. A justiça depende da qualidade do resultado — a abordagem da capacitação não é uma teoria procedimental da justiça.

Ao mudar a substância da métrica da justiça, Sen pretende enfatizar que os bens sociais primários não dão uma resposta satisfatória às intuições sobre injustiça social. Imaginemos que todos temos os mesmos rendimentos, riqueza, oportunidades e demais bens sociais primários, mas que alguns de nós padecem de incapacidades insanáveis, como paraplegia ou cegueira. Uma pretensão de justiça social deve assegurar que todos possam exercer certas capacidades e que aqueles de nós que não conseguirem fazê-lo sejam compensados de alguma forma, apenas por terem essas incapacidades e não porque elas coartam capacidades de prossecução de bens sociais primários. As instituições que têm a seu cargo a distribuição devem assegurar que essa compensação visa a capacitação crescente dos que se encontram em situação de desvantagem tão-só por serem portadores das incapacidades — por exemplo, fazendo que os espaços públicos sejam acessíveis a todos sem dificuldades, cedendo cadeiras de rodas ou cães-guia. Porque se centra apenas na distribuição de bens sociais primários, a teoria da justiça de Rawls, à luz da abordagem da capacitação, não prevê tais meios de compensação, o que a torna lacunar no respeito

¹⁵⁶ Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 14–22.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 75.

¹⁵⁸ Sen, «Capability: Reach and Limits», 16.

que é expectável exigir de qualquer concepção de justiça relativamente ao estatuto moral dos indivíduos humanos.¹⁵⁹

O substrato axiológico desse estatuto moral dos indivíduos capacitáveis não é uniforme no leque de intervenções que compõem a abordagem da capacitação. Numa perspectiva, influenciada porventura por textos do jovem Marx, a capacitação é um meio de satisfazer as *necessidades* de cada um: o padrão distributivo subjacente a «[a] cada um segundo as suas necessidades»¹⁶⁰ pode ser entendido como a expressão normativa da prioridade da capacitação.¹⁶¹ De uma outra perspectiva, a capacitação consiste na criação de condições gerais por meio das quais cada indivíduo possa orientar a sua vida atual no sentido daquilo que julga ser o culminar de todas as potencialidades que estariam disponíveis para si, se modos de distribuição de vária ordem lhe permitissem atingir um ideal de humanidade equivalente ao que almeja para qualquer outro indivíduo humano. Por outras palavras, a capacitação consiste numa possibilidade de *florescimento* humano¹⁶² ou no desenvolver de um *agenciamento* humano¹⁶³ e os requisitos da justiça têm como propósito permitir a cada um desabrochar, abandonando aquele casulo que cuida constituir a sua capacitação insuficiente. Numa terceira perspectiva, tornada explícita por Nussbaum, a capacitação não é senão uma exigência do valor da *dignidade* do ser humano e de «uma vida que seja merecedora dessa dignidade»¹⁶⁴, isto é, que, em termos kantianos, trate cada indivíduo como um fim em si mesmo e nunca como um meio para a satisfação ou o cumprimento de um bem social qualquer. Numa quarta perspectiva, salientada por Sen, a capacitação é o meio de respeitar e cumprir um tipo de liberdade, a saber, «a liberdade substantiva de atingir [...] vários estilos de vida» ou aquilo a que chama de «combinações de funcionamento alternativas».¹⁶⁵

A capacitação surge como horizonte dos requisitos da justiça, não como meio. Para isso, é necessário distinguir entre capacidade e funcionamento. Uma pessoa que não

¹⁵⁹ O próprio Rawls admitiu a viabilidade desta crítica e tentou rebatê-la em *Justice as Fairness*, 168–176, onde reelaborou a sua noção de bens sociais primários, tornando-a mais flexível e abrangente ao ponto de abarcar aquilo a que Sen chamava de *capabilities*.

¹⁶⁰ Esta fórmula da justiça distributiva, que Chaïm Perelman, em «A Justiça», 33–34, associa à caridade, é, porém, mais célebre na sua formulação marxista («De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades!»), presente em *Kritik des Gothaer Programms*, publicado em tradução portuguesa como «Glosas Marginais ao Programa do Partido Operário Alemão». A discussão acerca da existência (ou não) de uma teoria da justiça em Marx é já antiga. Por exemplo, segundo os economistas Robert Tucker e Allen Wood, a maior parte das pessoas, ao perceber que Marx entendia o capitalismo como um sistema intolerável de exploração, presumiu que essa rejeição se fazia com base numa valoração da sua injustiça, mas isso não corresponde inteiramente à verdade porquanto a crítica de Marx ao capitalismo jamais chega a sustentar-se num argumento de justiça: ver, sobre esta tese Tucker-Wood, como é conhecida, Allen Wood, «The Marxian Critique of Justice», e Kai Nielsen, *Marxism and the Moral Point of View*, 155–192. Apesar de ser unânime que Marx não é um teórico da justiça social no sentido em que não delineou uma concepção de justiça baseada em princípios de igualização que se apliquem a uma categoria essencial, à tese Tucker-Wood não faltam, porém, críticas e rebates: por exemplo, Ziyad Husami, «Marx on Distributive Justice», e, mais recentemente, George E. McCarthy, *Marx and Social Justice*.

¹⁶¹ O jovem Marx é, a par de Aristóteles, reconhecido pela própria Martha Nussbaum como uma das mais fortes influências à abordagem da capacitação — por exemplo, em *Frontiers of Justice*, 74.

¹⁶² Ver Christine Sypnowich, *Equality Renewed*. É porventura neste sentido que algumas interpretações da abordagem da capacitação se focam sobretudo na saúde, como capacitação física e mental: por exemplo, Jennifer Prah Ruger, *Health and Social Justice*, e Sridhar Venkatapuram, *Health Justice*.

¹⁶³ Rutger Claassen, «An Agency-Based Capability Theory of Justice».

¹⁶⁴ Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 74.

¹⁶⁵ Sen, *Development as Freedom*, 75. Ver também Sen, *The Idea of Justice*, 299–317.

coma pode estar a cumprir uma decisão (por greve de fome, por exemplo) ou simplesmente impossibilitada de o fazer (por não ter o que comer, por exemplo) e, em ambas as situações, os funcionamentos são iguais no respeitante à nutrição. Porém, enquanto no primeiro caso a pessoa está capacitada para comer, no segundo ela não está. Um funcionamento é como que a concretização de uma capacitação, isto é, nas palavras de Sen, «uma conquista de uma pessoa, o que ela consegue fazer ou ser»¹⁶⁶.

Ora, o que a abordagem da capacitação tem de uniforme é o centramento na satisfação dessa capacitação individual e a acusação de inaptidão, para fazê-lo, das conceções de justiça mais disponíveis. Por exemplo, a justiça como equidade padece do problema de não considerar os portadores de deficiências ou as pessoas com necessidades especiais como carecedores de uma alocação diferenciada de recursos e à qual o princípio da diferença não dá resposta, porquanto atende, em último caso, apenas às desigualdades que não prejudiquem os mais desfavorecidos, não atentando nas especificidades das condições desse desfavorecimento. Demais, a capacitação não corresponde aos bens sociais primários, que são a métrica primordial para Rawls, nem aos recursos, que são a métrica primordial para o igualitarismo da sorte: o enfoque nos bens sociais primários não leva em consideração a heterogeneidade entre os seres humanos, pois presume que todos têm as mesmas características e aptidões; e os recursos disponíveis, como o rendimento ou a riqueza, não são os únicos bens que condicionam a capacitação dos indivíduos, porquanto diferentes características físicas e mentais, diferentes contextos sociais e económicos influenciam e determinam as possibilidades que cada indivíduo tem de converter os recursos em bens que valoriza para atingir esse seu potencial inerente, seja ele justificado pela necessidade, pelo florescimento, pela dignidade ou pela liberdade.¹⁶⁷

Mas quais são, afinal, essas características de que depende a capacitação de um indivíduo e, por conseguinte, a métrica da justiça social? Sen, em coerência com a abertura do seu entendimento da justiça como ideia necessariamente plural, flexível e incompleta, não chega a apresentar um elenco de capacidades, mas Nussbaum fá-lo. Segundo Nussbaum, existem três tipos de capacidades: as internas, as combinadas e as básicas. As internas correspondem às características ou estados dos indivíduos, como as aptidões físicas, intelectuais, emocionais, os traços de personalidade ou o estado de saúde. As combinadas, por seu turno, dependem das internas e da possibilidade de as concretizar, enquanto liberdades, no seio de uma sociedade com determinadas características políticas, económicas e sociais. Por fim, as básicas são as faculdades inatas que tornam possível a cada um florescer, em direção à realização de todo o seu potencial, e podem ser induzidas ou fomentadas pelo meio envolvente de cada um desde o nascimento.¹⁶⁸ Desta tipificação é possível extrair uma lista de elementos de capacitação humana:

Vida (ser capaz de viver até ao fim uma vida humana completa, não morrendo prematuramente nem vivendo num estado em que a vida esteja diminuída a ponto de não valer a pena ser vivida);

¹⁶⁶ Id., *Commodities and Capabilities*, 7.

¹⁶⁷ Cfr. Hugo Rajão, «Recursos ou *capabilities*? À procura da métrica mais adequada para a justiça».

¹⁶⁸ Nussbaum, *Creating Capabilities*, 21–24.

Saúde corporal (ser capaz de viver em boa saúde, incluindo reprodutora, de ser adequadamente alimentado e de ter abrigo);

Integridade corporal (poder mover-se livremente pelo mundo, estar protegido contra agressões, incluindo as sexuais, e ter oportunidades de satisfação sexual);

Sentidos, imaginação e pensamento (ser capaz de usar os sentidos, de imaginar, pensar e raciocinar);

Emoções (ter ligações emocionais a coisas ou outras pessoas que não nós, amar quem nos ama e cuidar de quem cuida de nós, ficar triste com a sua ausência);

Razão prática (ser capaz de especificar uma concepção do bem e conduzir uma reflexão acerca da planificação da nossa própria vida e da vida em comum com outros);

Relação com outrem (viver com e para os outros, mostrar reconhecimento e preocupação com outros seres humanos, empenhar-se em diferentes e variadas formas de interação familiar, social e política);

Outras espécies (viver e preocupar-se com animais e plantas ou com a natureza na sua totalidade);

Lazer (rir, brincar, jogar, fruir de atividades lúdicas);

Controlo sobre o seu próprio ambiente (em público, poder participar nas escolhas políticas que governam a nossa própria vida, ter direito à participação política, gozar de liberdade de expressão e de associação e poder exercê-la; e, em privado, gozar do direito de propriedade privada e ter oportunidades para procurar emprego).¹⁶⁹

Uma das consequências deste centramento na capacitação, quer ele permita um aprofundar das várias instâncias através das quais pode ser especificado, quer deva permanecer tão em aberto quanto as variações sociais o permitirem (por conceberem, de modo distinto, que potencialidades próprias ao humano constituem, a cada momento, uma capacitação plena), é que ele acaba por se resumir a uma reflexão sobre o objeto da justiça, mais do que sobre os requisitos da justiça. Sob esta perspetiva, é razoável inquirir se a abordagem da capacitação pode sequer granjear o qualificativo de concepção da justiça, havendo, aliás, vários obstáculos a superar na direção de uma resposta positiva. Por exemplo, não parece haver qualquer compromisso óbvio com um padrão de distribuição específico que perpassasse toda a abordagem da capacitação, não se chega a perceber o âmbito em que a capacitação é relevante, quer espacial, quer temporal, tampouco se

¹⁶⁹ Nussbaum foi revendo a lista ao longo dos anos. Neste elenco, inspiro-me sobretudo em *Frontiers of Justice*, 76–78, e no utilíssimo quadro presente em José Manuel Santos, *Introdução à Ética*, 285. Como é expectável, não faltam críticas aos conteúdos da lista, desde a sua não derivação do conceito de dignidade, passando pela estigmatização de indivíduos cuja capacitação não está incluída na lista, e culminando na dificuldade de chegar a acordo sobre a existência e a substância da lista e na tonalidade paternalista da identificação. Ver, apenas como exemplo, Thomas Pogge, «Can the Capability Approach be Justified?», Rutger Claassen, «Selecting a List: The Capability Approach's Achilles Heel», e Ian Carter, «Is the Capability Approach Paternalist?».

identificam os agentes sobre quem recaem os requisitos da justiça, seja quais forem os seus conteúdos particulares.¹⁷⁰ Porventura, mais do que uma concepção da justiça distributiva, trata-se aqui de uma concepção da métrica da justiça distributiva.

4.3. Justiça como igualdade de recursos

A expressão «igualitarismo da sorte» foi cunhada de forma crítica pela filósofa Elizabeth Anderson, defensora do suficientismo e da igualdade relacional, no seu já mencionado e afamado artigo de 1999 intitulado «What Is the Point of Equality?», para descrever um conjunto de teorias igualitárias de justiça social que visam neutralizar os efeitos distributivos da sorte. Estas teorias distinguem-se pelo seu foco na neutralização dos efeitos distributivos da sorte na vida das pessoas. O seu propósito é tornar as distribuições insensíveis a algumas formas de sorte ou nivelar igualmente os efeitos da sorte no arranjo desigual de acesso aos recursos disponíveis e distribuíveis. Partindo da intuição de que um indivíduo não deve ser responsável por algo que é, para ele, meramente fortuito¹⁷¹, o igualitarismo da sorte é como que um prolongamento teórico daquilo que Derek Parfit chamou de «princípio da igualdade», segundo o qual «é mau que, sem nenhuma culpa sua, algumas pessoas estejam em pior situação do que outras»¹⁷².

O primeiro surgimento relevante de uma teoria com estes traços dá-se em 1981, com a publicação do artigo de Ronald Dworkin «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources», no qual se exprime uma concepção de justiça social enquanto igualdade de recursos (tese esta que seria mais tarde desenvolvida pelo próprio no seu livro *Sovereign Virtue*, de 2000).¹⁷³ O ponto de partida de Dworkin é o de que qualquer concepção de justiça deve consistir numa especificação do que ele entende serem os fundamentos morais de qualquer ordem política democrática, a saber, os conteúdos do princípio de igual consideração e respeito.¹⁷⁴ Este princípio é a própria expressão do *plateau* igualitário que opera como um metaprincípio orientador da organização e da ação das estruturas políticas, assim como do que é exigível moralmente nas relações entre privados. No respeitante à distribuição de bens que integram a matéria da justiça, o metaprincípio expressa-se através de requisitos segundo os quais a distribuição de encargos e benefícios deve ser sensível às ambições que as pessoas têm, mas não deve refletir os dotes naturais desiguais com que os indivíduos nascem.

Segundo Dworkin, o princípio de igual consideração e respeito, quando aplicado às distribuições, requer um arranjo económico dirigido à produção de resultados que reflitam a operação de um procedimento hipotético em que os mecanismos de mercado

¹⁷⁰ Cfr. Ingrid Robeyns, *Wellbeing, Freedom and Social Justice*, 153–158.

¹⁷¹ Uma vez que o oposto da sorte é frequentemente considerado como aquilo por que os indivíduos devem ser responsabilizados, o igualitarismo da sorte é, por vezes, chamado de «igualitarismo sensível à responsabilidade»: o exemplo maior desta ênfase na responsabilidade é Susan Hurley, *Justice, Luck, and Knowledge*, 106–130.

¹⁷² Parfit, *Reasons and Persons*, 26. Quanto a uma defesa do igualitarismo da sorte nestes termos, ver G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice»; J. E. Roemer, *Theories of Distributive Justice*; Kasper Lippert-Rasmussen, *Luck Egalitarianism*; Carl Knight, «Luck Egalitarianism».

¹⁷³ Dworkin veio, mais tarde, a rejeitar expressamente a sua qualificação como igualitarista da sorte, mantendo embora a sua tese da igualdade de recursos: ver Dworkin, «Equality, Luck and Hierarchy».

¹⁷⁴ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 177–183; Dworkin, *A Matter of Principle*, 181–204.

têm um papel preponderante. Uma distribuição será considerada justa se resultar do leque de distribuições que poderiam ter emergido desse procedimento. O paradigma a que recorre é o de um leilão. Dworkin pede-nos que imaginemos um grupo de pessoas que naufraga numa ilha deserta e que tem de distribuir os recursos que ali se encontram. Para isso, organizam um leilão em que todos têm o mesmo poder de aquisição (por exemplo, cem conchas como moeda de troca) e o leiloeiro vai alocando os quinhões até que todos os recursos sejam vendidos e nenhum comprador tencione repetir o processo. Este último aspeto é particularmente importante, visto que consiste na passagem no «teste da inveja»: a distribuição será justa se estiver «livre de inveja», não no sentido em que nenhum dos participantes chegue a nutrir sentimentos de cobiça perante as posses dos outros, mas no sentido em que a sua preferência recaia sobre os recursos que lhe são alocados e não nos que acabam alocados aos outros.¹⁷⁵

Tal como Rawls, Dworkin preocupa-se sobremaneira com os resultados da lotaria natural e social. Qualquer sociedade com pretensões de justiça deve garantir uma certa proteção àqueles indivíduos que estejam em piores condições por causas alheias à sua vontade. Mas enquanto Rawls emprega os seus esforços a combater as desigualdades que não beneficiam os mais desfavorecidos, Dworkin emprega-os a combater aquelas que derivam da mera sorte não provocada. Dworkin distingue entre dois tipos de sorte: a sorte na escolha (*option luck*), que depende das escolhas que os indivíduos fazem, e a pura sorte (*brute luck*), aquele domínio do acaso ou da fortuna que causa as condições em que alguém se encontra ou vive sem que tenha havido qualquer contribuição voluntária sua para a geração dessas condições. As desigualdades causadas pelos diferentes tipos de sorte devem ser tratadas de forma distinta. Os valores, as ambições, as atitudes perante o risco, por exemplo, devem desempenhar um papel mais relevante do que aquele que Rawls lhes atribui na hora de determinar quer a forma, quer o nível de proteção em relação à sorte, quando esta é não só pura como má. Correlativamente, se a sorte for má mas derivada de escolhas livres, não há justificação moral para corrigir as desigualdades ou sequer as evitar.

Suponhamos que, uma vez repartidos igualmente os recursos naturais da ilha após o leilão, alguns indivíduos decidem apostar os recursos que adquiriram num jogo de tudo ou nada, e perdem. Como resultado, esses indivíduos terão agora menos recursos do que os indivíduos que não apostaram e bastante menos do que aqueles que apostaram e ganharam. Contudo, essas desigualdades são fruto da sorte na escolha e não têm de ser objeto de uma teoria da justiça. Não obstante, se os indivíduos, após o leilão, perdem os seus recursos devido a algum azar imprevisível, não causado por nenhuma decisão sua, como uma tempestade, então é função primordial da justiça corrigir essas perdas. Esta analogia opera sobretudo para casos de incapacidades físicas ou mentais não provocadas que estabelecem desigualdades de acesso aos recursos que circulam em mercados abertos. Neste ponto, a igualdade de recursos de Dworkin tem algumas semelhanças com a abordagem da capacitação, porquanto não se centra apenas no impacto que pode produzir sobre a distribuição de bens sociais primários, mas tem em conta as incapacidades como desvantagens em si mesmas e não só enquanto redutoras da nossa capacidade de aceder a mais recursos.

¹⁷⁵ Id., *Sovereign Virtue*, 66–68.

Em tais casos, que tipo de compensação requer a justiça? Para Dworkin, a resposta a esta questão passa pelo componente voluntário que a sua situação hipotética oferece. A ideia subjacente é que os indivíduos possam manter o controlo sobre o seu grau de exposição ao risco. Para isso, é mister estabelecer instituições políticas cujo enfoque se dirija para a proteção dos indivíduos em relação à pura má sorte, de modo que reflita o funcionamento de um mercado de seguros equitativo.¹⁷⁶ Em qualquer mercado de seguros, os indivíduos comprem apólices porque têm certas preocupações, preferências ou atitudes perante o risco. É isso o que Dworkin propõe aqui, embora com duas cambiantes: que a pura sorte seja anónima e que cada indivíduo parta do mesmo ponto de partida no momento de contratar o seguro. Deste modo, não só os indivíduos podem segurar-se contra infortúnios como o desemprego, os rendimentos baixos, a ausência de privilégios herdados, como podem também compensar as incapacidades — compensação esta que pode até ser financiada de maneira obrigatória geral por uma partilha da má sorte, por exemplo, mediante um imposto progressivo sobre os rendimentos e a riqueza herdada.

Uma vez que cada indivíduo tem uma diferente atitude perante o risco de diferentes géneros de infortúnio, seria expectável que todos tivessem apólices distintas. Mas como não sabemos que coberturas cada um contrataria se todos tivessem as mesmas probabilidades de infortúnio e o mesmo ponto de partida para a compra de apólices, todos deveriam ter o mesmo nível de proteção média, para que ninguém ficasse segurado muito acima ou abaixo daquilo que teria efetivamente desejado. Numa sociedade em que certos infortúnios são considerados mais graves do que outros, e mais graves do que em outras sociedades, os indivíduos que neles incorressem receberiam uma compensação maior do que aquela que receberiam nessas outras sociedades. Quando inquirimos se as instituições são suficientemente protetoras daqueles que se encontram em desvantagem ocasionada pela pura má sorte, basta que perguntemos que cobertura estes teriam contratado, num mercado equitativo, para se salvaguardarem dela, consistindo afinal a justiça no requisito de que devam receber, como mínimo, esse nível de proteção. Reside aqui a grande divergência entre o princípio da diferença de Rawls e o nivelamento dos recursos de Dworkin: enquanto, para o primeiro, a resposta que se exige da justiça distributiva diante do mau resultado da lotaria natural e social não depende do que aceitaria pagar, para evitá-lo, o indivíduo que agora o suporta, para o segundo é precisamente esse o como da justiça distributiva.

Este processo de distribuição de rendimentos, riqueza e oportunidades visa ser respeitador de indivíduos mais conservadores na sua gestão do risco, mas também é sensível à ambição porquanto estabelece uma série de liberdades económicas que ajudam os indivíduos a adaptar as suas circunstâncias de acordo com os seus próprios valores, preferências e atitudes perante o risco. É neste sentido que se trata de uma conceção da justiça que apela à responsabilidade individual, embora este propósito tenha de se harmonizar com o desiderato mais fundamental de corrigir as desigualdades resultantes da pura sorte na lotaria natural e social.

4.4. Justiça como título legítimo

¹⁷⁶ Ibid., 73–83.

Se há algo que perpassa nas teorias de Sen, Nussbaum e Dworkin, é a confluência para os fundamentos liberais-igualitários inicialmente desenvolvidos por Rawls. Quer na abordagem da capacitação, quer na procura de igualdade na distribuição de recursos, o substrato é o princípio da liberdade individual e o horizonte é a correção dos princípios da justiça como equidade, quer fazendo relevar a importância das capacidades como alternativa aos bens sociais primários, quer tornando a justiça distributiva menos sensível aos talentos naturais e às contingências sociais. Uma tal consonância deixa de se verificar no âmbito das teorias libertaristas, que se opõem não só ao enquadramento conceptual, argumentativo e normativo rawlsiano quanto à justiça distributiva, como desenvolvem uma ideia de liberdade que é alternativa à de Rawls.

Em traços muito gerais, os libertaristas tendem a defender amplas liberdades individuais, tanto civis e políticas como económicas, a sua expressão em mercados livres, isto é, sobretudo isentos de intervenção e regulação externa, e, como corolário, um papel modesto para o estado. Estes três aspetos estão interligados. O estado deve ser mínimo para que não venha a afetar a liberdade dos mercados, os quais devem funcionar com o mínimo de restrições possível por respeito às liberdades individuais. O argumento a favor do mercado livre fundamenta-se na convicção de que é ele o ambiente natural em que se expressam as liberdades individuais — a não intervenção do estado na economia, seja enquanto agente direto seja enquanto regulador, advém do valor moral de se preservar esse ambiente. Tal argumento a favor de tal desregulação estatal tem duas vertentes. A primeira consiste na ideia de que os mercados tendem a encontrar espontaneamente o resultado mais eficiente, aquele que provavelmente produzirá o maior valor social. A segunda entende que o estado, por ser único e central, não tem os meios epistémicos necessários para regular uma tão complexa e múltipla configuração de relações económicas e financeiras.¹⁷⁷

Os críticos do libertarismo descobrem um problema óbvio nesta argumentação que privilegia a liberdade individual acima de tudo. É que os resultados gerados pelo mercado surgem tão-só em razão da oferta e da procura, e são, por conseguinte, insensíveis a considerações de justiça social enquanto esta tenha como ingrediente essencial o *plateau* igualitário. Os que possuem mais riqueza num arranjo de *laissez-faire* são aqueles que estão em condições de oferecer bens e serviços que os outros procuram, e isto não se pode confundir com um critério moral de distribuição — nem sequer um que se baseie exclusivamente no mérito. A justiça distributiva tende então a ser o modo de realocação de recursos por instituições legitimadas para tal (como o estado), que corrigem, com base num critério moral, as desigualdades geradas pelo funcionamento dos mercados à solta.

A esta objeção, os libertaristas têm disponíveis duas vias de resposta.

A primeira passa por admitir que as intuições de injustiça social têm alguma razão de ser e que é razoável abarcar um critério moral de justiça distributiva, seja ele qual for, sendo que a melhor forma de alcançar os resultados propostos pelo padrão de distribuição inerente a tal critério moral é adotar políticas libertaristas. Por exemplo, a melhor forma de impedir alguém de cair abaixo de um limiar de suficiência é fazendo crescer a economia — e não há melhor maneira de o fazer senão desconectando o estado da

¹⁷⁷ Ver Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, 77–91.

economia. Noutro exemplo, a melhor forma de corrigir as desigualdades é criando mais riqueza, o que fará que, com o tempo, a prosperidade de todos os membros seja tão grande que as diferenças entre os vários estratos da sociedade se vão esbatendo. Segundo esta perspetiva, não chega a haver uma conceção libertária da justiça social, apenas uma estratégia libertária de implementação de diferentes conceções igualitárias de justiça social.

Uma segunda via de resposta é propor uma genuína conceção de justiça, alternativa às liberais-igualitárias. É esta precisamente a tarefa a que se propõe Robert Nozick, que, com o seu *Anarquia, Estado e Utopia*, de 1974, desenvolve uma ideia de justiça como título (*entitlement*), segundo a qual cada indivíduo tem direito aos bens que tenha adquirido legitimamente, seja desde origem, seja por venda ou doação. O que legitima alguém a reivindicar um direito de propriedade sobre um certo bem serve, em simultâneo, como critério para determinar se uma distribuição de bens é justa e como razão para, ao avaliar moralmente uma distribuição, ser necessário conhecer a sua história.

Uma teoria do título legítimo como a de Nozick assume que os indivíduos podem ter direitos de propriedade absolutos sobre os seus corpos e o seu trabalho, assim como sobre recursos externos, direitos esses que, quando respeitados, lhes permitem exercer um controlo amplo sobre o seu património. Os títulos conferem aos seus detentores direitos de liberdade negativa, que impõem barreiras e impedimentos à interferência de outros, os quais, por sua vez, são portadores, correlativamente, de deveres de abstenção, no que se refere a empregar ou recorrer a quaisquer meios que coarquem o controlo dos detentores dos títulos. Estes títulos outorgam ainda aos seus detentores poderes morais para modificarem quer os seus próprios direitos, quer os deveres correlativos dos outros, seja renunciando aos seus direitos, seja transferindo-os por doações, trocas voluntárias, vendas ou heranças. Ao contrário dos liberais-igualitários, que não consideram o direito de propriedade ou a liberdade contratual um elemento essencial do princípio da liberdade que sustenta uma conceção de justiça social, Nozick entende precisamente este direito de propriedade sobre si mesmo, a terra e os bens legitimamente adquiridos como o alicerce fundamental de qualquer intuição sobre a justiça. O elemento igualitário aqui presente consiste em todos terem, por natureza, a igual reivindicação de ver respeitada esta dimensão da liberdade individual e do direito de propriedade.

Este entendimento da liberdade individual, como legítima reivindicação de autoapropriação, faz que o direito de propriedade se torne o paradigma dos direitos individuais por excelência. Se alguém me agride, a violação da minha integridade física corresponde a uma violação do meu direito de propriedade sobre o que acontece ao meu próprio corpo. A justiça terá então de consistir não numa distribuição de bens, mas numa preservação da propriedade de bens. O enfoque dos requisitos da justiça deverá ser desviado da alocação do já produzido para a produção propriamente dita e para a apropriação dos resultados dessa produção. Segundo esta perspetiva, um padrão distributivo tende a ignorar os direitos daqueles que adquiriram os bens legitimamente, ou seja, sem ferir a liberdade individual de outrem.

Suponhamos o caso de um arranjo social em que se procede à distribuição dos bens e dos recursos disponíveis à luz de um padrão de justiça distributiva previamente

acordado e pouco discutível. Nessa sociedade, uma vez aplicado o padrão distributivo, e implementado de maneira correta e eficiente, chegou-se a uma distribuição justa. A partir desse momento, os indivíduos dessa sociedade, exercendo a sua liberdade, empreenderão mais transações voluntárias que alterarão a distribuição inicial presumivelmente justa. Daí resultará uma distribuição diferente daquela que foi produzida pela aplicação do padrão distributivo. Em tais circunstâncias, das duas uma: ou este segundo arranjo distributivo é justo, e então o padrão distributivo inicial que se aplicou estava errado; ou ele é injusto, e então o estado deve intervir constantemente para impedir transações voluntárias que se afastem da distribuição inicial. Neste último caso, a coerção estatal aí envolvida, por meio de uma redistribuição permanente de recursos que o próprio estado não produz, é incompatível com o princípio da liberdade individual entendido como legitimidade de apropriação de si e do seu. O corolário deste raciocínio é que a justiça social não se pode basear simplesmente num padrão distributivo.

Nozick ilustra esta linha de argumentação através do já muito explorado «argumento Wilt Chamberlain», em que invoca um famoso basquetebolista norte-americano para mostrar que a liberdade faz alterar os padrões de distribuição.¹⁷⁸ O exemplo é ainda mais claro se o adaptarmos ao nosso contexto. Suponhamos que acordámos já que um padrão de distribuição era o mais justo (D1), seja ele qual for, desde que não seja uma direta aplicação da concepção do título legítimo (a qual não contém um padrão de distribuição) — por exemplo, a cada um segundo as suas necessidades. Uma vez efetuada a distribuição, Cristiano Ronaldo celebra um contrato de um ano com um clube português, que lhe permite receber cinquenta cêntimos por cada bilhete vendido para os jogos em casa da sua equipa. Sempre que alguém compra um bilhete, o preço inclui a deposição de cinquenta cêntimos numa caixa especial colocada junto à bilheteira. Sem a deposição desses cinquenta cêntimos, as pessoas não recebem o seu bilhete; porém, todas procuram o prazer de ver Cristiano Ronaldo ao vivo, a jogar futebol no seu país, pelo que todas pagam esses cinquenta cêntimos de bom grado. Independentemente dos resultados desportivos, o clube consegue vender nessa época cerca de um milhão de bilhetes, o que faz que Cristiano Ronaldo tenha direito a receber, acima do seu salário habitual e do salário de todos os outros jogadores, quinhentos mil euros. Esta nova alocação de bens corresponde a uma redistribuição (D2) que não deriva do padrão de distribuição adotado, visto que não resulta de qualquer virtude moral ou da necessidade, pelo que a concepção de justiça que produziu D1 deveria considerar D2 injusta e carecedora de correção. Não obstante, para Nozick, esta conclusão está errada, visto que D1 era justa e D2 é o resultado de uma série de transferências voluntárias e legítimas a partir de D1. A justiça tem de ser, portanto, mais do que a aplicação de um padrão distributivo.

A haver exigências de justiça distributiva, elas apenas poderão ser satisfeitas se respeitarem os títulos legítimos. Para isso, a atividade de avaliação consistirá num perscrutar da cadeia de eventos históricos que produziu o *status quo* presente. A justiça dos títulos no presente depende de um olhar para o passado, num sentido linear inverso ao do calendário. Assim, uma vez que há bens sobre os quais ninguém tem ou teve nalgum momento um título, precisamos, antes do mais, de uma teoria que explique como é que alguém pode apropriar-se legitimamente de uma parte do mundo que permaneça ainda de

¹⁷⁸ Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 160–164.

ninguém; depois, precisamos que essa mesma teoria se estenda à justificação da possibilidade de modificação desses primeiros títulos de propriedade, transferindo-os para outrem; e, por fim, se na seriação de modificações desses títulos ao longo do tempo tiver havido alguma violação ou algum desrespeito pela liberdade individual, como sucede em casos de fraude, que tenha alterado o *status quo* a ponto de ele se não fundar já num título que se possa considerar legítimo, precisamos ainda de um mecanismo de retificação desse *status quo* ilegítimo, o que eventualmente acarreta a necessidade de reformar as instituições existentes que levam a cabo as distribuições, para que elas assumam a incumbência de retificar as injustiças históricas.

Estas necessidades levam à formulação de três princípios: um princípio de aquisição que determine os critérios pelos quais os indivíduos podem adquirir direitos de propriedade sobre objetos ainda não apropriados por ninguém; um princípio de transferência que determine os critérios pelos quais os indivíduos podem adquirir direitos de propriedade sobre objetos previamente apropriados por outros; e um princípio de reparação que determine os critérios pelos quais as diferentes injustiças históricas devem ser retificadas, partindo de uma estimativa do valor do contrafactual que teria sido atual se a injustiça não tivesse ocorrido.¹⁷⁹

Do conjunto destes princípios, será possível desenvolver uma conceção da justiça quanto à apropriação de bens nos seguintes termos: (a) quem adquirir um bem em conformidade com o princípio da justiça na aquisição originária tem direito a esse bem; (b) quem adquirir um bem a partir de outro proprietário que o haja adquirido segundo o princípio da justiça na aquisição originária, e o faça em conformidade com o princípio da justiça na transferência de bens, tem direito a esse bem; (c) ninguém tem direito a um bem salvo por aplicações sucessivas de (a) e de (b); (d) a apropriação de um bem em desrespeito por (a) ou por (b) no passado é ilegítima e deverá ser reparada no presente para espelhar a situação que se prevê que seria obtida se (a) e (b) tivessem sido respeitados. Qualquer exercício de coerção por parte de uma instituição política que não seja abarcado por estes princípios corresponde não ao serviço justificado de uma implementação de justiça social, mas sim a uma usurpação do poder que, sendo violenta, é ela própria injusta.

Se estes princípios de justiça justificam a existência de um estado, justificam também o minimalismo das suas competências. Apenas o estado mínimo consegue respeitar os títulos legítimos dos indivíduos. Nozick adota diferentes estratégias argumentativas para explorar esta conexão entre justiça e estado mínimo.

Uma dessas estratégias foca-se na alienabilidade dos direitos individuais. Suponhamos que o estado distribui rendimentos e riqueza para garantir as necessidades básicas dos indivíduos ao longo da sua vida. Segundo uma conceção de liberdade individual enquanto apropriação (de si e do externo), os indivíduos deveriam poder exercer controlo sobre todos os direitos e obrigações alicerçados nas suas necessidades. Se alguns cidadãos mais jovens, bem informados sobre o âmbito completo das consequências das suas decisões, quiserem vender hoje o seu direito a assistência social na velhice em troca de uma verba para satisfazer pretensões, preferências ou necessidades atuais, e se os outros cidadãos estiverem dispostos a transferir-lhes essa verba hoje com

¹⁷⁹ Ibid., 151–153.

esse compromisso, sem que daí advenham efeitos moralmente relevantes para outros indivíduos que não tenham dado o seu consentimento, então a justiça requer, segundo Nozick, que os indivíduos possam tomar estas decisões livremente, mesmo que tal leve eventualmente ao desmantelamento do estado social.

Uma outra estratégia desenvolve uma versão libertarista da célebre «cláusula lockeana» (*Lockean proviso*). Para Locke, que contrariava a ideia de que uma terra sem proprietário era terra de ninguém, defendendo ao invés que era terra comum, a aquisição originária era problemática. Todavia, a apropriação era permissível e exercível por direito natural «onde houvesse o suficiente, e como bem deixado em comum para outros»¹⁸⁰. Na versão de Nozick, a cláusula protege o direito de apropriação originária de maneira um pouco diferente: é permitido alguém apropriar-se de um bem sem proprietário se essa apropriação não piorar a situação de nenhum outro em comparação com a situação que permaneceria se ela não viesse a ter lugar.¹⁸¹ Um estado que cobra impostos para distribuir riqueza ao serviço de um padrão distributivo que protege os mais desfavorecidos, por exemplo, estará a violentar o legítimo proprietário por a sua propriedade ter sido adquirida justamente porquanto os mais desfavorecidos não estariam em melhor situação hoje se os bens antes sem proprietário não tivessem sido adquiridos e tivessem permanecido sem proprietário.

Demais, os indivíduos têm não apenas o direito de se apropriarem de partes do mundo exterior, nos termos estabelecidos pela cláusula, como também de exercerem livremente a propriedade sobre si mesmos, o controlo sobre o seu corpo e o seu trabalho. Por isso, cobrar impostos sobre os rendimentos obtidos com o trabalho para financiar serviços como a educação ou a segurança social é uma violação desse título de propriedade sobre si mesmo, algo parecido com «trabalho forçado».¹⁸² Ter de trabalhar horas adicionais, relativamente àquelas que se pretenderia trabalhar se não se tivesse de pagar impostos, merece o qualificativo de «trabalho forçado». Acresce que, para Nozick, financiar serviços como a educação ou a prestação de cuidados de saúde com impostos sobre o trabalho tende a favorecer injustamente aqueles que preferem entregar-se ao ócio e prejudica aqueles que preferem trabalhar ou prefeririam não trabalhar mas têm de fazê-lo para aceder a bens ou serviços da sua necessidade.

A visão minimalista do estado, em Nozick, não tem de ser, contudo, a única expressão dos pressupostos libertaristas numa conceção de justiça social. Outras propostas, mais comumente chamadas de «libertarismo de esquerda», desenvolvem alguns critérios normativos adicionais que permitem destrinçar qual seria a aparência de relações mais igualitárias na distribuição da propriedade ou no acesso à justiça procedimental, incluindo uma reflexão sobre a forma como os estados podem arbitrar conflitos entre os direitos de propriedade de alguns indivíduos e os direitos pessoais de outros indivíduos, assim como uma consciencialização acerca da insustentabilidade da noção de um direito absoluto à propriedade perpétua perante os limites dos recursos

¹⁸⁰ Nas suas palavras, «where there is enough, and as good left in common for others»: Locke, *Two Treatises of Government*, 288.

¹⁸¹ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 178–182.

¹⁸² *Ibid.*, 169.

naturais.¹⁸³ Autores como Hillel Steiner e Michael Otsuka têm explorado versões da cláusula lockeana mais conformes ao elemento igualitarista da justiça distributiva, defendendo ora que cada indivíduo tem direito a apropriar-se apenas de uma parte igual dos recursos originários, ora que a apropriação geradora de bem-estar fique ao alcance de todos os outros por igual.¹⁸⁴ Estas críticas ao libertarismo de Nozick sugerem que pode haver mais do que uma maneira de proteger as liberdades individuais baseadas no valor moral do título legítimo, estando ao serviço de uma conceção de justiça social.

4.5. Justiça como igualdade complexa

Tal como as teses libertaristas, também as teses chamadas «comunitaristas», que se desenvolveram a partir de autores como Michael Sandel, Alasdair McIntyre, Charles Taylor e Michael Walzer, apresentam uma alternativa a todo o enquadramento conceptual, argumentativo e normativo das teorias liberais-igualitárias, sobretudo a de Rawls. Mais especificamente, diferem do liberalismo igualitário quer quanto aos meios através dos quais se deve conceber a justiça, quer quanto ao entendimento da relação entre o indivíduo e a comunidade a que pertence.

Um dos pressupostos do componente hipotético que é característica do método rawlsiano estabelece que os princípios de justiça têm uma aplicabilidade universal. Ora, de uma perspetiva não exclusivamente individualista, as especificidades do lugar e do tempo em que cada indivíduo se insere são determinantes para a sua própria identidade. Entender a justiça como um conjunto de princípios escolhidos por indivíduos que nada sabem sobre si mesmos é, afinal, fazê-la depender de uma noção do eu anterior aos seus fins particulares. Porém, a nossa identidade está intrinsecamente conectada com os nossos fins. Eles fazem parte de quem somos, de tal modo que, se os eliminássemos, deixaríamos de ser quem somos. Se cada um de nós precedesse os seus próprios fins, ao jeito rawlsiano, não seríamos quem somos. E a dificuldade tanto mais se adensa se considerarmos que muitos dos nossos fins não são por nós escolhidos, sendo assimilados pelas experiências que vamos acumulando na vivência com outros.

O que deriva desta convicção é o despropósito de se falar da justiça como o resultado de um procedimento em que «sujeitos sem corpo» (*disembodied subjects*)¹⁸⁵ ou «eus destituídos de conteúdo» (*unencumbered selves*)¹⁸⁶, meros espectros de cada um de nós antes mesmo de sermos nós, escolhem algo para nós como se fossem nós. Por conseguinte, é também despropositado assumir uma aplicabilidade universal dos requisitos da justiça. Na medida em que cada um de nós é constituído pelos seus fins, estes são desencadeados e moldados pelo ambiente em que cada um vive, pelo que o conteúdo dos requisitos da justiça dependerá de tal ambiente. Qualquer indivíduo é um indivíduo-em-relação, alguém cuja identidade depende dos vários contextos em que se relaciona com outros, incluindo a família e os diferentes tipos de comunidade que vai

¹⁸³ Para mais desenvolvimentos, ver Corine Wood-Donnelly, Darren McCauley e Stephen Przybylinski, «Libertarian Theories of Justice».

¹⁸⁴ Ver Hillel Steiner, *An Essay on Rights*, e Michael Otsuka, *Libertarianism Without Inequality*.

¹⁸⁵ Michael Sandel, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, 85.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 237.

integrando. Quanto mais contextos cada um habita, tanto mais eles são relevantes para se ser-em-relação.

Uma tal concepção de indivíduo em vários contextos afeta a temática da justiça, que passa então a ser sensível às particularidades da vivência em comunidade, assim como à multiplicidade de vivências e de comunidades. Michael Walzer é, porventura, quem melhor expressa o meio através do qual essa afetação decorre, enfatizando o pluralismo de contextos (a que ele chama «esferas»). Segundo Walzer, se há algo de comum a todos os indivíduos, independentemente do lugar e do tempo em que vivem, é a sua capacidade de produzir e habitar mundos de sentido. Nisso, todos são iguais. Porém, cada comunidade, e cada esfera de vivências com outros dentro de cada comunidade, tendem a constituir o seu próprio sentido quanto ao que se considera ser aí o bem. Todos os bens que importam à justiça (em especial, a distributiva) deverão ser considerados bens sociais porquanto têm um sentido partilhado que deriva do facto de o processo que os produz ser intrinsecamente social. Ora, todo o indivíduo participa num tal processo *in medias res*, ou seja, estabelece relações com bens sociais (como o bem-estar, o trabalho, a riqueza, a educação, o poder político, o reconhecimento, o respeito por si próprio, etc.) que têm uma história desenvolvida por outros. Daqui derivam três consequências: a primeira, que não há tal coisa como bens primários comuns a todos os mundos de sentido, pois o que, num mundo, será primário num outro será secundário, e vice-versa; a segunda, que o que se considera ser um bem social hoje não terá necessariamente de o ser amanhã, e vice-versa; a terceira, que quaisquer critérios de distribuição de bens sociais são relativos aos sentidos sociais dos bens distribuíveis, pelo que nenhuma distribuição é justa ou injusta à luz de princípios distributivos em abstrato.

Esta terceira consequência é a mais importante na concepção da justiça de Walzer. Por ela se conclui que cada contexto de bens sociais terá a sua própria esfera de distribuição e que não pode haver qualquer critério único de distribuição:

diferentes bens sociais deverão ser distribuídos por diferentes razões, de acordo com diferentes procedimentos, por diferentes agentes; e todas estas diferenças derivam de diferentes entendimentos dos próprios bens sociais — o produto inevitável do particularismo histórico e cultural.¹⁸⁷

Um requisito básico de respeito pela igualdade na produção de sentido social leva, portanto, a que se valorize a capacidade específica de produção de sentido, considerando que aquilo que em cada comunidade é aceite como bem social seja tido por um bem *secundum quid*. Uma teoria da justiça tem de ser respeitadora dessa especificidade de bens sociais e não impor padrões de igualdade que sejam comuns a todas as comunidades e a todas as esferas dessa comunidade. Ao invés, um genuíno pluralismo razoável deverá uma teoria da justiça se entender o *plateau* igualitário como específico de cada esfera de sentido social e não como um único padrão capaz de atravessar todas as diferentes esferas de sentido.

A injustiça ocorre, assim, quando o critério de distribuição de um bem social favoreça, nessa esfera, indivíduos que, tão-só por serem aí favorecidos, possam ser também favorecidos noutras esferas, aplicando nelas o mesmo critério de distribuição.

¹⁸⁷ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 6.

Para Walzer, importa não tanto impedir o monopólio, por uns, de um ou outro bem social que seja tido por prioritário, mas sim impedir que qualquer distribuição de um bem social numa esfera seja transportada para a distribuição de bens sociais noutras esferas. Por oposição a teorias da «igualdade simples», para as quais um bem dominante (determinante do valor dos bens de todas as outras esferas) deve ser redistribuído de modo a ser partilhado de maneira igual ou mais abrangente, a justiça opera aqui por «igualdade complexa», em que se procede à distribuição autónoma de cada tipo de bens sociais.

Para ilustrar este ponto, Walzer fornece alguns exemplos de invasão de uma esfera de distribuição por outra que reivindica dominação sobre as restantes. Um primeiro exemplo é a mais elevada forma de tirania: o totalitarismo. O monopólio do bem social «poder político» atravessa todas as esferas onde bens sociais têm o seu sentido produzido em coletivo, pelo que estes acabam por ser reduzidos à valoração feita por quem detém o «poder político». A riqueza, o reconhecimento, os cargos, o trabalho, a vida privada — tudo parece sujeitar-se à dominação do político, como se o poder do tirano, almejando ser puro poder, esvaziasse de sentido todo e qualquer objeto que os humanos têm por caro e precioso e redefinisse, de raiz e por mero arbítrio, o que todos devem considerar como caro e precioso.¹⁸⁸ O totalitarismo age como uma borracha que apaga todos os significados e valorações de esferas não políticas para os reescrever à luz do político, num palimpsesto em que a realidade dá lugar à invenção real. É essa, aliás, a tarefa da personagem principal do romance de George Orwell *1984*, a qual, ao serviço do Grande Irmão, apaga e risca os registos da história e dos dicionários, para os substituir pela narrativa da omnilateralidade do político e pela novilíngua.

Um exemplo semelhante de invasão sucede em sistemas de *laissez-faire*, de pouca ou nenhuma intervenção da política na economia, o que, em último caso, degenera em plutocracia. Aí, todo e qualquer bem social é tornado numa mercadoria e o monopólio do «dinheiro», agora o bem social dominante, permite o acesso ao monopólio de outros bens sociais, como influência, poder político, cargos, educação, honrarias, etc., mesmo que não de uma forma tão intensa e coordenada como sucede no totalitarismo. É então que se justifica uma redistribuição política da riqueza, não tanto para assegurar um padrão de igualdade na esfera da riqueza quanto para prevenir ou remediar a dominação, pela riqueza, de outros bens sociais que deverão ter as suas esferas de distribuição autónomas. O poder político invade então, de modo temporário e com um intuito meramente corretivo, a esfera da riqueza.¹⁸⁹

Walzer alerta, porém, para a necessidade de distinguir entre redistribuição e financiamento do estado social. Apenas a primeira conta como invasão corretiva, pela esfera do poder político, da esfera da riqueza. É que o financiamento do estado social, dos serviços que justificam a própria existência do estado perante todos aqueles que estão sujeitos ao seu poder (e Walzer é generoso com o elenco destes serviços, incluindo neles «segurança física, culto comunitário, liberdades civis, escolaridade, cuidados médicos»¹⁹⁰), deriva não de uma coartação da liberdade, de um «imposto», consoante julgavam os libertaristas, mas de uma espécie de «vaquinha» (*pool of wealth*) feita por todos os que beneficiam do estado e devem contribuir consoante os recursos que estejam

¹⁸⁸ Ibid., 316.

¹⁸⁹ Ibid., 119–122.

¹⁹⁰ Ibid., 120.

à sua disposição. Neste caso, o estado não invade a esfera da riqueza, apenas reivindica o que é seu. Todavia, a redistribuição é, sim, «imposta» e vai além das necessidades de financiamento do estado social. Como é que ela procede? Segundo Walzer, de duas formas. Primeiro: o que ocorre na esfera do dinheiro, nos mercados, deverá, pelo menos, espelhar uma relação entre iguais, uma troca livre, a qual apenas acontece quando todos os intervenientes têm um poder de negociação superior aos recursos com os quais asseguram os meios de subsistência. Nesta senda, Walzer como que aplica um padrão suficientista à invasão da esfera da riqueza pelo poder político. Segundo: uma vez que a justificação da redistribuição é precisamente a salvaguarda da autonomia das outras esferas de distribuição perante o dinheiro, o poder político pode limitar a capacidade dos mais ricos de capturarem o respeitante às outras esferas, como cargos ou poder político, privando-os dos meios para comprarem, com dinheiro, o controlo de bens sociais. O poder político esvazia então a vertigem significativa da riqueza perante outros bens sociais, impedindo que o dinheiro adquira as capacidades de um Grande Irmão. Nesta senda, Walzer como que aplica um padrão limitarista à esfera da riqueza.

A igualdade complexa, sendo plural, é composta por várias concepções de justiça distributiva. Se cada esfera mantiver a sua autonomia, mesmo que mantendo um intercâmbio insuperável com outras esferas, quem for mais favorecido numa esfera não terá de o ser noutra. A igualdade complexa não exclui as desigualdades entre os indivíduos: uns continuarão a ter mais poder ou riqueza do que outros. Em princípio, conquanto não haja dominação de uma esfera de distribuição sobre outras e se atenda às especificidades de cada esfera em cada comunidade e momento, a sociedade como um todo não será injusta — o que não significa que não deva existir um desiderato de crescente igualdade em cada uma das esferas, pelo menos na medida em que o monopólio de um bem social tende a favorecer a dominação entre esferas. Mas como saber se uma sociedade, com graus de complexidade tais que entrecruzam diversas esferas, é, no seu todo, justa ou injusta? A justiça afere-se pela capacidade de os membros de cada comunidade preservarem e defenderem os sentidos sociais em que se inserem e que ajudam a (re)produzir. Para esse fim, há estruturas sociais mais adequadas do que outras e Walzer não hesita em identificá-las:

Os arranjos apropriados na nossa sociedade são os de um socialismo democrático descentralizado; um forte estado social gerido, pelo menos em parte, por funcionários locais e amadores; um mercado regulado; uma função pública aberta e desmistificada; escolas públicas com autonomia; a partilha do trabalho árduo e dos tempos livres; a proteção da vida religiosa e familiar; um sistema público de atribuição de honra e desonra, livre de quaisquer considerações de posição ou classe; controlo pelos trabalhadores de empresas e fábricas; uma política de partidos, movimentos, reuniões e debate público.¹⁹¹

O que se infere deste arranjo é que a proposta comunitarista de Walzer nunca chega a abandonar o projeto liberal por inteiro. O seu ponto de partida é o indivíduo-em-relação numa pluralidade de esferas de relação e bens sociais — a autonomia que o caracteriza enquanto agente produtor de sentido num contexto em que pululam sentidos

¹⁹¹ Ibid., 318.

preexistentes é o valor moral por excelência que enforma o próprio conceito de justiça. O respeito por tal autonomia apenas se consegue produzir numa comunidade promotora do pluralismo, na qual mesmo a distribuição do poder político o esvazia da sua capacidade de impor a valoração de outros bens sociais. Assim, a sua detenção nunca pode ser tal que permita a dominação de uns indivíduos sobre outros em várias esferas de distribuição. A conclusão possível é que a igualdade complexa pressupõe o pluralismo democrático como instância do conceito de justiça. A realização do pluralismo implica a inexistência de um padrão distributivo único e a constante vigilância, a cada novo processo distributivo, de quem está a ser beneficiado ou prejudicado e da razão por que cada nova distribuição é geradora de novas desigualdades. Por outras palavras, a igualdade complexa faz que não só o conceito mas a própria conceção de justiça sejam essencialmente contestados.

Direito (in)justo

Em português europeu, o termo «justiça» é frequentemente usado como sinónimo do aparelho judicial do estado e de tudo o que orbita em seu redor, incluindo a sua ferramenta de trabalho (o direito), os seus agentes (os juristas) e os meios de administração que lhe estão acoplados (ao nível dos poderes executivos, por exemplo). Esta elasticidade semântica deriva da convicção generalizada e milenar de que o direito e a justiça se confundem. Com efeito, o étimo da palavra latina *justitia* (justiça), afixada à entrada dos tribunais, é a palavra *jus* (direito).¹⁹²

Contudo, uma lei que estabelece a obrigatoriedade da discriminação racial, um regulamento com tabelas de remuneração distintas para homens e mulheres, uma decisão judicial que condena a pena de prisão Jean Valjean, parecem ativar em nós a intuição do injusto, mesmo sendo oriundas desse mundo a que chamamos «direito». Como destrinçar então, do ponto de vista teórico, esse complexo entrelaçar da justiça com o direito?¹⁹³

5.1. *Lex injusta non est lex*

Em abril de 1963, no decurso das lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, um conjunto de organizações iniciou a chamada «campanha de Birmingham», composta por marchas pacíficas e protestos coordenados contra a segregação racial no estado do Alabama, da qual resultou a detenção de Martin Luther King, Jr. Durante o seu encarceramento, King pôde ler a carta aberta intitulada *A Call for Unity*, escrita por oito líderes religiosos, na qual se defendia que, sendo verdade que existiam injustiças sociais graves no estado do Alabama, a luta contra a segregação racial deveria ser travada sobretudo nos tribunais, não nas ruas. King decidiu então escrever, do interior da sua cela, uma resposta a esta carta, que viria a ser publicada mais tarde como *Carta da Prisão de Birmingham*, em que diz:

[E]xistem dois tipos de leis: as justas e as injustas. Eu seria o primeiro a defender a obediência a leis justas. Tem-se não apenas uma responsabilidade jurídica, mas também uma moral, de obedecer a leis

¹⁹² A intuição segundo a qual o advogado defensor de um arguido condenado por um crime horrendo está ele próprio a cometer algo de moralmente repreensivo advém desta associação entre justiça e direito, pois nela o defensor do injusto passa a ser percecionado quase como seu cúmplice no ato injusto. Desta intuição deriva o célebre apelo que Shakespeare coloca na boca de Dick the Butcher no seu *Henrique VI*: «The first thing we do, let's kill all the lawyers.» Esta intuição é, porém, infundada até da perspectiva da justiça, posto que o advogado é a última (e, por vezes, única) linha de defesa na eventualidade de todos os outros se virarem contra um de nós, e, portanto, é a barreira final contra a injustiça da posição de isolamento total. Injustiça porque esse (possível) confronto de um indivíduo contra todos os outros é um coartar de toda e qualquer socialidade nesse indivíduo e, por conseguinte, uma denegação, perante ele, daquilo que o torna relevante para o espaço da justiça, a saber, a sua intersubjetividade. O advogado é como que o guardião da fronteira entre a justiça e a não-justiça, independentemente da injustiça dos atos do seu cliente.

¹⁹³ No que segue, reproduzo em traços gerais uma exposição disponível no meu *Glosas Abertas de Filosofia do Direito*, 111–236.

justas. Inversamente, temos a responsabilidade moral de desobedecer a leis injustas.¹⁹⁴

King culmina o raciocínio invocando o célebre lexema, atribuído por Tomás de Aquino a Agostinho de Hipona, segundo o qual uma «lei injusta não é lei» (*lex injusta non est lex*), isto é, defendendo aquilo a que os teóricos do direito chamam de «tese da sobreposição (ou interseção) entre o direito e a moral», em que o termo «moral» é usado como sinónimo de «justiça». Esta tese, imputada aos chamados jusnaturalistas, tem raízes clássicas. Platão afirma que não são verdadeiras leis as que não se dirigem ao bem de toda a comunidade¹⁹⁵; para Cícero, «aqueles que impuseram ao povo coisas perniciosas e injustas, assim violando as suas promessas e juras, deram vigência a algo que não leis»¹⁹⁶; Agostinho de Hipona, ao qual é atribuído o lexema, faz uma das personagens do seu *Diálogo sobre o Livre Arbitrio* afirmar «que, na verdade, se uma lei não for justa, a mim não me parece que seja lei»¹⁹⁷; e, mais flagrantemente, diz Tomás de Aquino que «quanto há de justiça, também há de valor de lei», e que «toda a lei humanamente estabelecida tem tanto de natureza de lei quanto deriva da lei da natureza, pois se discordar em algo da lei natural, já não será lei mas corrupção de lei»¹⁹⁸. O direito tem aqui uma dimensão crítico-valorativa, porquanto apenas há direito pleno quando o objeto do direito reflete a dimensão axiológica da justiça. O direito é, assim, incapaz de se autojustificar e precisa de sair de si mesmo e olhar-se, de fora, segundo a perspetiva da justiça. É esta que afeta o que se possa considerar direito e a potência da sua vinculação.

A lei (enquanto fonte primária de direito e dirigida a nós) que não passe no teste da justiça é mero enunciado normativo que não chega a ser direito — ou, pelo menos, não direito que nos vincule. Em rigor, como ela não é obrigatória para nós enquanto direito, não estamos constrangidos a obedecer-lhe e, portanto, não se pode dizer que, não a cumprindo, estejamos a desobedecer-lhe, tal como não faz sentido dizer que, por não cumprirmos em Portugal as leis do Reino Unido, estamos a desobedecer-lhes. Porém, visto que a lei injusta é já, pela força que lhe está acoplada apenas por se apresentar como lei, um ato de violência da injustiça, pode haver como que um dever moral de a combater, isto é, a não obediência (formal) equivale à desobediência (substantiva). Mas desobedecer não é transgredir, visto que só se violam as leis que nos vinculam — é, ao invés, o reconhecimento de que quaisquer pretensões de vinculação e obrigatoriedade inerentes à lei injusta estão vazias de conteúdo, como o som do silêncio. É por isso que a desobediência civil é tendencialmente passiva, pois a lei injusta é percecionada como o espaço do nada, tão destituída de razões para a ação quanto dotada de razões para a inação.

Ao invocar Agostinho, King parece perfilhar uma versão forte da tese da sobreposição entre o direito e a moral, segundo a qual a justiça é condição necessária para qualquer lei se tornar direito, ou seja, sempre que uma qualquer pretensão de juridicidade falhe em refletir a dimensão axiológica transmitida pela justiça, independentemente da legitimidade das fontes a partir das quais flui a sua força normativa, ela não preenche sequer a definição de lei e é, por natureza, incapaz de obrigar quem quer que seja. Toda a

¹⁹⁴ Martin Luther King Jr., «Letter from Birmingham Jail — April 16, 1963», 93.

¹⁹⁵ Platão, *Leis*, 715b, 39.

¹⁹⁶ Cícero, *De Legibus*, II, V.11.

¹⁹⁷ Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbitrio* I, V.11, 97.

¹⁹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II–I, q. 95, a. 2, c.

lei, para ser lei, tem de ser justa — o direito não é senão uma justiça positivada. A administração do direito pode então tornar-se um genuíno ministério da justiça.

Uma tal leitura sujeita-se a críticas óbvias. Se uma lei injusta não é lei, como é que afinal existe uma lei à qual se chame injusta? Se o conceito de justiça é essencialmente contestado e nele cabem diferentes concepções com diferentes requisitos da justiça, à luz de que concepção se deve avaliar se uma lei é justa ou injusta, visto que uma lei pode ser considerada justa à luz de uma teoria da justiça e injusta à luz de uma outra? Se o direito é composto, muitas vezes, por normas de conteúdo arbitrário e aparentemente neutras perante avaliações da justiça (por exemplo, a obrigatoriedade de conduzir pelo lado direito da faixa de rodagem e não do lado esquerdo, e vice-versa), como se há de aferir o que é direito sem o referente necessário da (in)justiça? Se a lei é injusta, mas não lhe obedecer conduzir eventualmente a uma situação que pareça mais flagrantemente injusta, não será conforme aos requisitos da justiça obedecer a essa lei injusta? À luz de tais dificuldades, talvez seja exagerado dizer que toda a lei injusta não é lei, devendo-se então substituir a tese da sobreposição entre o direito e a justiça por uma tese que separe ambos (conceptual e substantivamente) ou que estabeleça que, a haver entre ambos uma conexão, ela seja contingente e não necessária. Nesse caso, os critérios para apurar que leis deveras constituem direito, cuja força vinculativa é justificada por mais do que a força, deverão ser procurados primariamente noutros domínios que não o da justiça, como o da adequação dos processos de formação, a autorização e o consentimento, a legitimidade da fonte do direito ou a eficácia normativa.

Tais críticas, oriundas dos chamados juspositivistas, sobretudo dos que adotam uma abordagem analítico-conceptual da teoria do direito, dirigem-se à versão forte da tese da sobreposição, a qual consideram ser a única e da qual o lexema *lex injusta non est lex* opera como súpula.¹⁹⁹ Alguns jusnaturalistas, como John Finnis, acusam esta abordagem de cair na chamada «falácia do espantalho», em que se refuta perante um adversário um argumento imputado a ele, mas que ele, na realidade, não perfilha, pois, dizem, ninguém na tradição jusnaturalista chegou a afirmar que a justiça é o único critério para considerar que haja direito — não só o lexema não aparece *ipsis verbis* em Agostinho como o próprio Tomás de Aquino, que o tornou célebre, parece por vezes considerar que algumas leis injustas preservam a sua força vinculativa, sendo então «atos de violência» que mantêm a «aparência de lei» (*ratione legis*) e que, portanto, são já um indício de direito.²⁰⁰

Tal acusação, no entanto, é infundada. A carta de King é prova disso. Mas mesmo a posição de Tomás de Aquino é mais complexa do que parece. Segundo Aquino, todas as leis positivas justas, conformes à lei natural, têm subjacente uma obrigação moral de obediência e todas as leis positivas injustas são disformes perante a lei natural, muito embora haja leis injustas mais injustas do que outras, a ponto de umas poderem

¹⁹⁹ Neste sentido, ver, a título de exemplo, Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, 416; H. L. A. Hart, «Positivism and the Separation of Law and Morals», 83; Joseph Raz, *Practical Reason and Norms*, 162; Brian Bix, «Natural Law Theory: The Modern Tradition», 72–73.

²⁰⁰ Segundo esta leitura de Aquino, serão três os casos em que isto sucede: leis emitidas por regimes tirânicos, em que o bem prescrito é um bem *secundum quid* (relativo) e não um bem absoluto; leis injustas cuja positividade decorre de serem proferidas por alguém em posição de autoridade; leis injustas cujo incumprimento promove ou produz «escândalo ou desordem». Ver Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II–I, q. 92–96. Para esta interpretação, ver John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 363–366; Robert P. George, «Natural Law Ethics», 461–462.

indiretamente ser suportadas por uma obrigação moral de obediência, no sentido da escolha de um mal menor, e outras não serem suportadas por qualquer obrigação de todo. Assim, uma lei positiva injusta pode ser jurídica não porque haja, no seu cumprimento, um reconhecimento habitual da sua normatividade e eficácia, ou uma legitimidade das suas fontes, mas sim porque é a própria lei natural (da justiça) que determina a razão por que os homens devem aceitá-la como jurídica para a obtenção de um mal público menor e a prevenção de um mal maior. A lei que é injusta diretamente é validada indiretamente como direito pelo próprio direito natural que contém a ideia de justiça. Em última análise, é sempre à luz da justiça do direito natural que qualquer lei é validada como direito: todo o direito positivo é uma especificação mais ou menos próxima, mais ou menos remota, desse direito natural; inversamente, todo o direito natural carece, para se naturalizar, da experiência atualizante da razão prática produtora de direito positivo. A justiça inerente aos princípios de direito natural é o fundamento último da própria noção de direito, à qual todos os outros critérios de juridicidade se devem conformar para poderem ser tomados sequer como fontes atendíveis de força normativa (adicional).²⁰¹

Não obstante, muito embora haja deveras uma versão forte da tese da sobreposição²⁰², a relação entre a justiça e o direito está longe de se reduzir a ela. Não só uma parte significativa dos jusnaturalistas não adota a versão forte da tese da sobreposição, como alguns juspositivistas estão dispostos a aceitar a existência de uma conexão mínima entre direito e justiça. Os dois campos podem ser abordados em separado.

5.2. Versões crítico-valorativas da tese da sobreposição

Há várias versões menos extremas da tese da sobreposição entre a justiça e o direito. Para maior simplificação, elas podem ser diferenciadas consoante o lugar da sobreposição entre a justiça e o direito: ora ao nível dos conteúdos, ora ao nível dos procedimentos de produção do direito, ora ao nível da interpretação das normas jurídicas.

Quanto à sobreposição ao nível dos conteúdos, um dos exemplos maiores advém do neotomismo de John Finnis, que se limita a estruturar hierarquicamente as leis morais e as leis jurídicas consoante o grau de vinculação e de obrigatoriedade das mesmas. A justiça não constitui critério para a mera existência do direito positivo nem tem exclusividade na sua validação, podendo o direito positivo vigorar e ser válido meramente em função da legitimidade das suas fontes. Ao invés, ela opera como uma espécie de esquema axiológico autónomo e hierarquicamente superior ao direito positivo. A justiça intervém no funcionamento do direito, ora canalizando substancialmente os seus conteúdos no sentido de uma otimização, ora sempre que alguma norma jurídica a contrarie.

Enquanto considera o direito como justificação racional da coerção empregada pelos seus criadores para o desenvolvimento do bem comum, Finnis impõe um critério

²⁰¹ O argumento contido neste parágrafo encontra-se, de forma mais desenvolvida, no meu «Aquinas's *Lex iniusta non est lex*: A Test of Legal Validity».

²⁰² Outro exemplo flagrante desta versão forte encontra-se em William Blackstone, um dos mais influentes juristas no âmbito dos sistemas jurídicos de *common law* desde o século XVIII até à primeira metade do século XX: veja-se *Commentaries on the Laws of England*, § 2, 41–43.

de correspondência de conteúdos, não para avaliar se há direito, ou se o direito a haver é válido, mas para determinar o grau de aplicação à força de uma norma jurídica, a qual é jurídica por provir de uma autoridade reconhecida como tendo legitimidade para produzir direito. A lei injusta, neste enquadramento, pode ser juridicamente válida, mas tal não é suficiente para justificar coerção estadual. Como tal, ela não é obrigatória em sentido pleno. É lei válida, mas não é direito plenamente, pois não apresenta razões éticas para se agir como a autoridade o exige.²⁰³

Se, nesta versão neotomista da tese da sobreposição, a justiça influi sobre os conteúdos do direito, noutras versões influi sobre os procedimentos de feitura do direito. É o caso da perspectiva de Lon Fuller, que se depara não tanto com o problema de determinar se direito injusto constitui ainda direito, mesmo violando algum requisito da justiça, mas, ao invés, com o problema de tentar compreender se o direito inclui algum tipo de critério moral que se imiscua na sua expressão. Fuller entende o conceito de direito como algo resultante de um processo imanente, destituído de uma sobreposição substancial e axiológica claramente identificada entre a justiça e o direito. Não obstante, ele aceita a tese da sobreposição. Interpreta-a, porém, apenas num sentido processual, considerando o direito como uma espécie de justiça procedimental. O direito tem então como que uma moralidade intrínseca, sendo um sistema jurídico o produto de um esforço finalístico para «sujeitar a conduta humana à imperatividade de regras», com o intuito de atingir uma ordem social em que os conflitos sejam diminuídos ou superados.²⁰⁴ Por conseguinte, a imperatividade ou a capacidade de orientar comportamentos é elemento determinante num conceito de direito. Para que essa imperatividade não se reduza a uma mera formulação vazia de cumprimento, mas para que, de facto, se lhe obedeça e ela seja aplicada, isto é, para que oriente comportamentos humanos para a obtenção de uma ordem social, ela tem de estar presente em proposições normativas que cumpram requisitos processuais de promulgação. Estes requisitos constituem uma espécie de moral pública, pelo que são condicionantes da noção de sistema jurídico e constituem eles próprios requisitos da justiça traduzidos em direito.²⁰⁵ O mero cumprimento destes requisitos formais na produção legislativa e na aplicação das normas constitui, portanto, um sistema jurídico coerente com uma moralidade intrínseca, isto é, como que uma justiça revelada juridicamente para o mundo social.

Outro exemplo do enfoque na sobreposição entre justiça e direito ao nível dos procedimentos pode ser encontrado na teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. O ponto de partida do entendimento habermasiano sobre o direito consiste na diferenciação entre o «direito como meio» e o «direito como instituição», sendo o primeiro o corpo normativo formal de um estado e o segundo o conjunto de valores e regras socialmente institucionalizados no «mundo-da-vida».²⁰⁶ Habermas atribui prioridade ao «direito como instituição», uma vez que sem este não haverá «direito como meio».

²⁰³ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 351–366.

²⁰⁴ Lon Fuller, *The Morality of Law*, 106.

²⁰⁵ Para Fuller, são oito: o princípio da generalidade, o princípio da promulgação, o princípio da não retroatividade das leis, o princípio da clareza, o princípio da não contradição, o princípio da possibilidade de cumprimento, o princípio da constância e o princípio da congruência: ver *Ibid.*, 39–42.

²⁰⁶ Habermas, *Legitimation Crisis*, 1–8.

No contexto argumentativo desenvolvido por Habermas, o direito válido (ao qual se deve obediência) depende da efetivação do processo de apresentação do *discurso* que o elabora, segundo princípios formais que garantam uma livre e equitativa participação de todos os intervenientes. Por seu turno, tais preceitos procedimentais legitimam-se pela carga axiológica que assegura a indiscutibilidade dos processos de apresentação do discurso elaborador do direito. A validade das proposições emitidas num contexto discursivo depende da presença, no seu âmago, de um conjunto de princípios que as torne aceitáveis para todo o espaço comunicativo — e essa aceitabilidade só pode ser convertida em genuína comunicação quando as várias pretensões de validade expressadas por cada participante se tornem generalizáveis a todo o espaço comunicativo.

Estes princípios são formulados por Habermas como procedimentos gerais aplicáveis a todo o discurso racional, e que assim operam como matriz reguladora da metodologia discursiva de criação de qualquer âmbito normativo, em especial do direito e das suas leis. Partindo de pressupostos epistémicos exclusivamente determinados por uma razão prática, como o de que todos os seres capazes de comunicação são interlocutores válidos ou o de que só o diálogo isento de coação interna ou externa pode ter como característica o espaço *comum* da *comunicação*, Habermas resume tais princípios a uma tríade num contexto normativo: o princípio da universalização, segundo o qual uma asserção normativa é válida se todas as consequências previsíveis, caindo sobre particulares em função do seu cumprimento, puderem ser aceites por todos os seus destinatários, em especial por aqueles que serão por ela afetados; o princípio do discurso, segundo o qual será válida apenas a asserção normativa à qual todos os intervenientes no discurso racional possam dar o seu assentimento, em especial aqueles que serão por ela afetados; e o princípio da democracia, a partir do qual as asserções normativas são válidas apenas quando o seu ambiente político de formulação permita a obtenção de assentimento por todos os participantes.²⁰⁷ Aquilo a que o conjunto destes princípios induz é à atribuição de uma dimensão de racionalidade prática à formação do direito: ele terá força vinculativa apenas quando seja revelador, na sua criação e vigência, dos princípios que regem os procedimentos, contendo assim uma justeza mediada pela razão comunicativa. Obtém-se, deste modo, uma complementaridade procedimental entre o direito e a justiça.

Daqui se pode inferir, consoante o faz o jurista Robert Alexy, que os próprios elementos substanciais incorporados nos procedimentos de apresentação do discurso jurídico acabam por funcionar como uma expressão explícita de uma «pretensão de correção» (*Richtigkeitsanspruch*)²⁰⁸ tida por inerente ao conceito de direito. Tal pretensão é flagrante, para Alexy, no direito constitucional. Os requisitos de justiça cuja expressão se encontra já nos procedimentos discursivos representam como que um ideal moral incorporado no âmbito da juridicidade constitucional. As constituições que legitimam órgãos de poder e que os limitam por princípios de direitos fundamentais acabam por estabelecer sempre uma relação entre justiça e direito ao aproximarem, sobretudo em casos de vaguidade e conflitos de normas, o direito como ele é ao direito como ele deve ser. Não é outro o conteúdo dessa «pretensão de correção»: o direito só tem força normativa — e é interpretado sempre à luz dessa circunstância — quando a sua aplicação revela uma tentativa de expressar o grau mais elevado possível de otimização previsto

²⁰⁷ Id., *Between Facts and Norms*, 118–131.

²⁰⁸ Alexy, *The Argument from Injustice*, 35–40.

pelos seus princípios fundamentais. Uma constituição que contenha, como seu artigo primeiro, a asserção de que «*X é uma república soberana, federal e injusta*» sofre necessariamente um golpe conceptual ao tornar-se contraditória, pois, se toda a norma jurídica contém uma pretensão de correção que valida e confere aos seus destinatários força de obrigatoriedade, uma tal constituição seria apenas cumprida se fosse violada, o que é absurdo.²⁰⁹ É a pretensão de correção que determina a juridicidade *qua* juridicidade na sua dimensão argumentativa.

Por fim, relativamente à sobreposição entre a justiça e o direito ao nível da interpretação, o exemplo maior encontra-se na obra de Ronald Dworkin. Para Dworkin, o direito não é apenas um produto já dado e descritível, mas algo em produção — não pelo surgimento de algo que não estava já antes, mas pela especificação, por meio de *interpretação* do que é parte intrínseca do direito. O direito é dinâmica hermenêutica desenrolando-se dentro de si mesma. Nessa dinâmica, a justiça é necessária e Dworkin aponta para o que sucede em «casos difíceis» (isto é, casos em que a solução não é óbvia ou em que a norma jurídica aplicável não parece, à partida, existir) como exemplo desta necessidade. A resolução de um caso difícil decorre através de um processo de interpretação daquilo que já está contido no sistema jurídico, isto é, o intérprete recolhe desses materiais jurídicos (leis, sentenças prévias, etc.) algo que neles está silenciado e dá voz a essa dimensão, que corresponde aos valores com os quais o sistema jurídico está comprometido. A interpretação do que faz parte do direito envolve, muitas vezes, o recurso a mecanismos não normativos, mas meramente diretivos ou orientadores, os quais explanam determinados valores em formulações de princípios. O intérprete do direito tem de olhar para lá da letra: ele entra num processo de interpretação dentro do qual intervêm, enquanto argumentos jurídicos, algumas formulações muito semelhantes a requisitos de justiça.

Um sistema jurídico, neste contexto, tem de expressar uma coerência entre normas jurídicas propriamente ditas (obrigatórias, sancionatórias, coercíveis) e proposições orientadoras com um fundo axiológico (não obrigatórias, não sancionatórias, não coercíveis por si sós). O direito inclui, no seu próprio conceito, tanto o plano do «dever ser» das regras como o plano do «convém ser» dos padrões de orientação. Dworkin distingue entre dois tipos de padrões de orientação: uns são *princípios* (*principles*) que formulam um bem cuja observação se requer como cumprimento de uma exigência de justiça; outros serão *políticas* (*policies*) que apontam um objetivo a ser atingido para benefício da comunidade, em especial de natureza económica, social ou política. Os primeiros introduzem *direitos* no interior do sistema jurídico; os segundos introduzem *objetivos* por atingir a nível comunitário e para a produção dos quais o direito pode contribuir positivamente.²¹⁰ Uma vez que os princípios têm uma dimensão axiológica confundível com um conjunto de requisitos da justiça, Dworkin não admite que haja, num sistema jurídico, uma norma fundamentadora distinguindo o âmbito da justiça do âmbito dos princípios jurídicos: para se descortinar o que o direito *é* não podem ser descuradas

²⁰⁹ Para cumprir o princípio de injustiça inscrito na sua constituição, a república *X* teria de estar a ela vinculada em função de uma norma que a impele e que só é norma porque tem uma pretensão de justiça: o cumprimento da injustiça prevista na norma acarretaria a perda automática do estatuto de norma, pelo que já se não poderia chamar a tal injustiça de «cumprimento da norma». Ver Alexy, *The Argument from Injustice*, 36.

²¹⁰ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 22.

considerações de teor moral (e, secundariamente, político) que só mediatemente se formulam em termos do que *deve ser*.

Assim, um juiz ideal, a que Dworkin chama de juiz-Hércules, procurará, perante um caso difícil, que a sua decisão corresponda a uma resposta aceitável a duas questões: uma referente à dimensão axiológica, outra referente à dimensão de integridade do momento interpretativo do direito.

Hércules perguntar-se-á se a sua decisão pode figurar como componente da melhor teoria moral justificadora do sistema jurídico-político como um todo a partir do qual será emitida. O recurso a padrões de orientação não normativos para justificar uma decisão com carácter habitualmente moral inclui aqui a conceção, por parte de Hércules, da melhor interpretação acerca do sistema de instituições políticas e de decisões jurisprudenciais da sua comunidade. A decisão correta sê-lo-á na medida em que encaixe o mais possível no contexto institucional e constitucional dessa comunidade e na medida em que seja o mais possível justificada em termos morais, ou seja, o padrão de orientação não normativo cuja juridicidade seja a mais adequada para justificar uma decisão num caso difícil é aquele que consegue aproximar o sistema jurídico da maior realização possível da melhor conceção possível de justiça. Esta dinâmica de graduação entre o mais e o menos adequado faz que o fenómeno interpretativo não se jogue num contexto de absolutos, mas faz também que Hércules não possa simplesmente dar voz quer às suas convicções morais e políticas, quer às suas convicções acerca da percepção que a maioria da comunidade ou o poder legislativo teria em relação àquele caso. Ao invés, ele assume-se um leitor de materiais jurídicos, como que avivando um texto de impressão pouco explícita, e, portanto, é também um coautor do sistema jurídico em que se insere.

Num segundo momento, Hércules perguntar-se-á se a sua decisão pode fazer parte de uma teoria coerente, capaz de justificar o sistema jurídico como um todo. Aqui se pressupõe o conceito de direito como «integridade» e a decisão correta será toda aquela que for coerente com essa inteireza do sistema, isto é, aquela que contribua para a integridade do conceito de direito aí operando como fundamento.²¹¹ A integridade do direito representa a sua coerência enquanto está em si mesmo e enquanto está numa dinâmica social e, em simultâneo, representa também como que uma autojustificação moral do direito. O direito como integridade significa a eliminação da arbitrariedade. O sistema jurídico contém sempre em si os critérios de adoção dos padrões justificativos (mormente, de justiça) das interpretações que o especificam. Estes critérios nunca estão fora de si, na ajuridicidade de um plano primariamente (e superiormente) moral, mas dentro da própria vida do direito.

5.3. Versões analítico-conceptuais da tese da sobreposição

O inverso da tese da sobreposição é a tese da separação conceptual da justiça e do direito, segundo a qual a conformidade com a justiça não é um dos critérios de determinação do que é o direito. Determinar o que é o direito é diferente de determinar o que deve ser o direito, e a primeira tarefa não depende de maneira alguma da segunda. O que é o direito determina-se, ao invés, necessariamente através de factos sociais. Esta tese

²¹¹ Id., *Law's Empire*, 245–247.

remonta aos primeiros filósofos que claramente se assumiram como juspositivistas, mormente aquando da fundação do utilitarismo clássico.²¹²

Contudo, há variantes de juspositivismo que admitem a necessidade intrínseca ao direito de formular exigências morais aos sujeitos jurídicos (num direito de conteúdo necessário ou suficiente) ou de exercer uma aptidão instantânea para a justiça (num direito de aptidão-para-a-justiça). Rejeitam a sobreposição da justiça e do direito, mas não chegam a sustentar um desligamento completo entre direito e moral — afirmam, ao invés, que, «embora as leis mais odiosas possam ser aplicadas de forma justa, temos, na noção singela de aplicação de uma regra geral de direito, o germe, pelo menos, da justiça»²¹³. O positivismo jurídico não é necessariamente indiferente a problemáticas de justiça nem perde um espírito crítico perante o direito que *é*, mesmo que não se preocupe de maneira imediata com o direito que *deve ser*; nem chega, por outro lado, a elaborar uma defesa da obediência inilidível ao direito vigente, a qualquer custo, e independentemente do conteúdo imposto, sendo isto uma consequência desse espírito crítico de que *é* capaz na análise da coisa «direito».²¹⁴ A conclusão a que se chega a partir desta constatação aponta para a circunstância de não ser a mera rejeição da tese da sobreposição entre justiça e direito aquilo que pode definir o juspositivismo.

A diferença primordial entre variantes crítico-valorativas e variantes analítico-conceptuais da tese da sobreposição consistirá não já na natureza da preeminência atribuída à dimensão axiologicamente expressiva do direito, mas num definimento desta mesma dimensão como suficiente, ou até mesmo necessária, para a instalação do direito positivo, cuja força normativa se suporta em justificações neutras, à partida, perante a justiça. Daqui se não infere a rejeição definitiva e necessária de uma conexão mínima entre justiça e direito — característica muitas vezes confundida no estudo do juspositivismo — nem, em rigor, a imunidade do direito positivo quanto a devir objeto de inquirições sobre a sua natureza justa ou injusta.

Por um lado, o definimento da conexão conceptual entre justiça e direito não é necessariamente um afastamento encerrado, a partir do qual se qualifique como juspositivista toda a defesa da inadmissibilidade de requisitos da justiça e juízos morais na determinação do direito — embora um tal afastamento extremado possa deveras ser enquadrado numa categoria ampla de juspositivismo. Pelo contrário, esse definimento deverá ser entendido de maneira literal, como uma perda de relevância em comparação com outros critérios de validação do direito, entre os quais não estará presente a justiça.

Por outro lado, mesmo a rejeição explícita da possibilidade de intervenção da justiça na validação do conceito de direito e dos seus elementos não acarreta que o direito positivo não possa estar sujeito a avaliações da justiça, no que concerne à sua adequação ou inadequação *enquanto direito positivo*. A diferença aqui resultará da separação de

²¹² Nas palavras de John Austin, que ecoam o seu mestre Jeremy Bentham: «A existência do direito é uma coisa; o seu mérito ou demérito, outra». Ver Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, 157.

²¹³ Hart, *O Conceito de Direito*, 222–223.

²¹⁴ Trata-se aqui do chamado juspositivismo moderado (*soft*) ou inclusivo, de que são representativos autores como H. L. A. Hart e Jules Coleman: ver, deste último, «Incorporationism, Conventionality, and the Practical Difference Thesis». Mesmo o juspositivismo inclusivo tem variantes. Uma delas é o incorporacionismo, em que se admite que a justiça de uma norma seja suficiente para se dizer que tal norma é jurídica, mesmo que haja normas jurídicas no mesmo sistema que não passem no crivo da justiça. Cfr. Matthew Kramer, *Where Law and Morality Meet*, 17–44, 76–100.

campos normativos: o direito positivo define-se como tal, torna-se válido e vigente, e adquire força obrigatória sem necessidade de recurso a critérios de justiça; porém, a justiça, ao lidar com juízos normativos decorrentes de conceitos, desafios, valores, normas, preocupações e metodologias que lhe são próprias, pode empreender avaliações de qualquer objeto externo à luz dos seus próprios elementos-base. Ela pode então fazer uma avaliação do direito positivo, conquanto, para um tal juspositivismo, essa sua tarefa seja entendida como uma atividade exclusivamente moral e não como uma atividade jurídica. O juspositivismo não tem como predicado inerente a defesa do direito positivo, por muito injusto que ele seja — tem, sim, a defesa da sua condição de juridicidade, mesmo quando ele possa ser injusto.

É claro que o ponto de partida de toda a categoria de juspositivismo continuará a ser o da inaceitabilidade da maior predominância atribuída à justiça na validação do direito positivo. Porém, o eixo único em torno do qual o juspositivismo terá de girar não pode ser esse simples definimento da dimensão crítico-valorativa do direito, uma vez que, em tal caso, o juspositivismo não fará mais do que abrir um vazio de possíveis soluções para a própria questão de saber qual o direito vigente, o *quid juris*. Para o evitar, dará primazia a outros critérios de validade do direito que não a justiça, critérios esses cujas precisão e capacidade justificativa corresponderão à força do fundamento explicativo do *quid jus*. De maneira a evitar a tautologia da definição do direito positivo por ele mesmo, estes critérios terão de ser inerentes à própria ideia do direito. O seu apuramento resultará naquilo a que Hart chamou de tese de *pedigree*, a qual articula o requisito de promulgação adequada de uma norma jurídica, por quem tenha competência e legitimidade para o fazer, com a exigência de eficácia social de toda a norma (ou sistema jurídico em que se insere, como um todo) que se pretenda jurídica. No fundo, a tese de *pedigree* desenvolve condições necessárias e suficientes para a validade do direito positivo atentando apenas no «como» e no «quem» da sua criação e efetivação, sem recorrer a compromissos de justiça. Preocupa-se tão-só com a produção de normas segundo procedimentos específicos levados a cabo por instâncias legitimadas para tal, independentemente do conteúdo nelas expressado, importando apenas a maneira, a forma e as fontes da produção normativa. Desta maneira, a promulgação adequada e a eficácia social sobrepõem-se, em importância, à justiça na aferição do que é o direito.

5.4. Do direito injusto ao direito intoleravelmente injusto

No rescaldo da II Guerra Mundial, o jurista alemão Gustav Radbruch alegou que a mera operacionalização de um direito nazi só era concebível dentro de um contexto em que o direito adquire juridicidade independentemente das avaliações da justiça. Tais acusações de Radbruch, que imputavam responsabilidade moral a doutrinas negacionistas de uma sobreposição entre justiça e direito, quanto a atrocidades cometidas ao serviço de um regime jurídico nacional-socialista, não são mais do que sinais de um reacender cultural, nesse período, de uma tradição crítico-valorativa preocupada com a fundamentação axiológica do direito e que se havia desvanecido com a influência crescente do positivismo na teoria do direito, sobretudo na primeira metade do século XX. Outros sinais, decerto não imunes à circunstância de a maior parte dos países aliados vitoriosos (incluindo o que mais contribuiu para a reconstrução económica da Europa

através do seu Plano Marshall) ser herdeira, na sua estrutura cultural-constitucional, de uma tradição clara de jusnaturalismo na sua expressão moderna, incluirão a elaboração de uma Declaração Universal dos Direitos do Homem (e de vários pactos de direitos subsequentes) no âmbito de um projeto cosmopolita como foi o da Organização das Nações Unidas no momento da sua formação, assim como o impacto dos julgamentos de Nuremberga na punição de oficiais nazis, segundo a justificação da prática de crimes contra a humanidade, e a implantação subtil e progressiva dos próprios conteúdos das convenções internacionais de direitos nas jurisprudências internacionais e, sobretudo, nacionais dos estados signatários, assim transformando tais conteúdos em verdadeiros direitos positivos implantados no *jus cogens* do direito internacional público.

À luz deste revivalismo da tese da sobreposição, a separação conceptual absoluta da justiça e do direito dá azo não apenas ao direito injusto, mas ao direito que torna banal e regrada a maior injustiça. Esta separação gera dois efeitos. Primeiro, que a avaliação da justiça do direito seja feita apenas do ponto de vista moral, adquirindo relevância jurídica tão-só quando é facto social relevante (por exemplo, quando há uma concepção de justiça predominante no direito constitucional de um sistema jurídico concreto). Segundo, que o direito está secundado por uma força justificada, mesmo que seja insuportavelmente injusto.

Um exemplo da primeira implicação encontra-se num autor como Joseph Raz. Para Raz, a existência e a validade de um sistema jurídico são testadas em três níveis do plano social: o das fontes do direito; o do carácter institucional que denota; e o da eficácia social.²¹⁵ O «quê» do direito é sempre um facto social, o que acarreta a exclusão de requisitos da justiça de qualquer determinação do conceito de direito. Os conteúdos jurídicos são identificáveis por constatação factual da normatividade em ação numa sociedade, das instituições aí em exercício e das pretensões dos agentes do sistema jurídico correspondente.

Assim, a justiça só está presente no direito enquanto é elemento integrante de um facto: o conteúdo e a validade do direito são completamente independentes da justiça e de juízos valorativos. Uma norma conta como jurídica apenas quando se lhe identifica um *pedigree* social e é determinável *qua* jurídica sem necessidade de elementos morais. Contudo, tal não acarreta a rejeição da existência (ou mesmo da utilidade ou necessidade) de normas jurídicas contendo conceitos tipicamente associados à justiça. O que acarreta, isso sim, é a impossibilidade de qualificar tais normas como jurídicas apenas porque contêm esses conceitos, advindo a sua juridicidade dos factos associados aos testes de *pedigree*, como a promulgação procedimentalmente adequada, a decisão judicial segundo uma corrente jurisprudencial, ou a regra de ordenação social adotada pela generalidade dos cidadãos.

Mesmo assim, todos os sistemas jurídicos têm aspetos desejáveis à luz de elementos morais, o que significa que permanecem, de certo modo, sujeitos a avaliações de justiça. Demais, algumas considerações de justiça podem chegar a ser introduzidas nos momentos da interpretação e da decisão judicial, ao operarem como argumentos em torno das perspetivas morais das pessoas aquando de casos difíceis. Em tais circunstâncias, a dimensão moral é tida por factual (uma pessoa com um juízo moral corresponde a um

²¹⁵ Joseph Raz, *The Authority of Law*, 39–41.

facto observável socialmente) e as deliberações dos agentes de direito correspondem a determinações do que o direito efetivamente é, ou seja, os intérpretes e decisores judiciais estão obrigados juridicamente a recorrer a parâmetros extrajurídicos na resolução de casos concretos. Segundo Raz, enfim, o facto de o direito positivo poder apelar à necessidade de recurso e aplicação de requisitos da justiça na resolução de casos difíceis não significa necessariamente que o direito a incorpore, tal como supostamente não incorporará a linguística apesar de se expressar segundo as regras da gramática.²¹⁶

Um exemplo da segunda implicação encontra-se no pensamento de Hans Kelsen. Para Kelsen, a validade das normas jurídicas provém da validade de uma norma superior que a preveja e que nela delegue a sua legitimidade. O direito estrutura-se numa hierarquia normativa de validação, pelo que toda e qualquer norma jurídica é, pelo menos implicitamente, também uma norma de normas. Segundo um tal critério, produz-se uma cadeia remissiva de validação de cada norma, uma vez que uma norma será válida se validada por uma outra norma válida superior, a qual será também válida se validada por uma outra norma válida superior, e assim sucessivamente. Corre-se então o risco de basear a validade jurídica de uma norma numa remissão infinita de «a-validades». Para que esta remissão não seja interminável, Kelsen concede-lhe um término por meio de uma norma tida por fundamental, enquanto se considera só em si e cuja validade é pressuposta e justificada em si mesma. Esta é a norma que trava a remissão de validade das normas, que não tem norma antecedente porque é ela mesma *a priori* de qualquer norma concebível no mundo do direito e, portanto, é razão de ser de si mesma e causa da sua própria legitimação. Ela constitui o momento formal deontico por excelência ou a forma pura do conceito de direito. Kelsen dá-lhe o nome de «norma fundamental» (*Grundnorm*), da qual toda e qualquer norma, assim como toda e qualquer experiência jurídica, estão dependentes na sua legitimação enquanto jurídicas. O sistema jurídico é assim delineado como uma estrutura hierárquica de patamares de normatividade que se relacionam por vetores verticais de validade: na base estará a *Grundnorm*, pelo que esta estrutura hierárquica será similar a uma pirâmide invertida.

A *Grundnorm* assume-se como presente na consciência do agente de direito e não constitui, de maneira alguma, a manifestação efetiva de uma vontade política legislativa. Ela é, sim, anterior ao direito positivo, porque é fundamento da validade desse direito, e é, por conseguinte, logicamente autojustificativa, causa de si mesma e imanente na sua própria validação. Ela não é positiva no sentido de ser posta (ou *disposta*). Ela é como que pré-positiva: não posta, mas *pressuposta*. É precisamente no seu carácter *a priori* que assenta a sua validade, pois se a sua mera conceção não admite precedências e toda a validação é normativa, então ela é já válida *per se*. A *Grundnorm* terá de ser formulada sem uma influência, uma pretensão ou uma orientação moral, mas tão-só na neutralidade axiológica de um qualquer ordenamento jurídico associado a um qualquer regime político, dentro do qual qualquer conteúdo pode ser considerado direito. Segundo Kelsen:

[a] proposição fundamental da ordem jurídica estadual em questão, diz: “devem ser postos atos de coerção sob os pressupostos e pela forma que estatuem a primeira Constituição histórica e as normas estabelecidas em

²¹⁶ Ver Ibid., 46.

conformidade com ela”. (Em forma abreviada: “Devemos conduzir-nos como a Constituição prescreve”).²¹⁷

A *Grundnorm* determina o fundamento de validade do direito tido por operacional e jamais o conteúdo de validade do direito positivo. A sua natureza puramente formal de validação leva a considerar que *pode ser direito válido qualquer conteúdo*, conquanto legitimado pela *Grundnorm* despida de qualquer noção de justiça. Uma lei ordinária positiva, portanto, é direito positivo aplicável se legitimada pela *Grundnorm*, muito embora possa estar em contradição com uma ideia do que constitua direito justo. A justiça não tem lugar no conceito de direito a não ser mediata ou acidentalmente.²¹⁸

É esta a perspectiva que Radbruch entende abrir a porta a casos de absoluta injustiça que estão justificados enquanto direito, como no sistema jurídico nacional-socialista. A ação de um juiz que aplica uma norma flagrantemente injusta no sistema jurídico nazi, ou de um funcionário administrativo, como Adolf Eichman, que escuda a sua participação no envio de milhares de judeus para campos de concentração no cumprimento estrito das regras de direito do seu país, encontra-se normativamente justificada se qualquer conteúdo for visto como jurídico (ou, pelo menos, «juridificável»). Daí a necessidade de encontrar um meio-termo entre a tese da sobreposição e a tese da separação entre a justiça e o direito.

Radbruch entende o direito como um fenómeno social de produção cultural referente a valores, isto é, como a «realidade que tem o sentido de se achar ao serviço da ideia de justiça». ²¹⁹ O direito justo é-o na variação de conteúdos específicos e apenas aproximadamente, isto é, são juridicamente válidas as normas que, independentemente de realizarem ou não um ideal de justiça apriorístico, almejem essa forma pura *a priori* e se orientem nesse sentido. A justiça é formalmente universal, mas o direito justo é um alvo em movimento ao nível empírico.

A diferença entre a proposta de Radbruch e as restantes versões crítico-valorativas da tese da sobreposição reside na sua formulação minimalista e negativa no momento de relacionar uma ideia de universalidade com os vários conteúdos normativos historicamente positiváveis. Mais do que ser uma determinação positiva da justiça sobre aquilo que o direito é ou deve ser, a ideia formal de direito opera como um limite para lá do qual o conteúdo de uma norma jurídica a esvazia de qualquer força normativa. Trata-se aqui da conhecida «fórmula de Radbruch», segundo a qual uma proposição de teor jurídico perde toda e qualquer força normativa quando atinge um limite insuportável de injustiça:

É dada preferência ao direito positivo, devidamente promulgado e assegurado enquanto tal pelo poder do Estado, mesmo quando é injusto e não consegue ser vantajoso para o povo, exceto se o seu conflito com a justiça atingir um nível tão intolerável a ponto de tal norma se tornar efetivamente «falso direito», caso em que deverá ceder perante a justiça. É impossível delinear uma fronteira mais clara entre casos de não-direito

²¹⁷ Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, 223.

²¹⁸ Ver apêndice à 2.ª edição da *Teoria Pura do Direito* (1960), traduzida entre nós com o título *A Justiça e o Direito Natural*, 151–153.

²¹⁹ Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 92–93.

estatuído (*gesetzliches Unrecht*) e normas que permanecem válidas apesar dos seus defeitos. Há uma linha, contudo, que pode demarcar os dois campos de forma clara: onde não haja sequer uma tentativa de obtenção da justiça, onde a igualdade — o cerne da justiça — é intencionalmente traída na emissão de direito positivo, aí a norma estatuída é não apenas «falso direito» como lhe falta totalmente a própria natureza de direito. Pois o direito, incluindo o direito positivo, não pode ser definido exceto como um sistema e uma instituição cujo sentido é servir a justiça.²²⁰

Radbruch apresenta a sua fórmula como uma espécie de alternativa à querela entre jusnaturalistas e juspositivistas, entre defensores da tese da sobreposição e defensores da tese da separação conceptual entre justiça e direito. Por um lado, não coloca sobre o elemento formal valorativo da ideia de direito (que inclui valores como a justiça, a segurança e a adequação ao fim) todo o peso da existência do direito positivo, o qual é positivado precisamente por algo mais do que a mera ideia, como as fontes empíricas, por exemplo. Nesta senda, a sua imputação ao juspositivismo de uma argumentação teórica a favor da validade do direito nacional-socialista não é, decerto, certa, até porque nenhum defensor da tese da separação conceptual da justiça e do direito considera que ela resolve o problema da justificação moral dos conteúdos de um qualquer elemento de direito positivo. Por outro lado, Radbruch rejeita a redução do direito a mera facticidade, isto é, a um plano em que esteja isento da referência a valores, mormente o da justiça, a que se associam a liberdade e os direitos humanos. Estes valores constituem não o determinativo, mas o limiar para lá do qual a positividade se torna insuficiente para criar direito com força obrigatória.

A pluralidade de concepções de justiça é aqui um problema, visto que o limite do intolerável perante a injustiça diferirá de concepção para concepção, de objeto para objeto — aquilo que, à luz dos requisitos da justiça de uma determinada concepção, será intolerável poderá, porventura, não o ser à luz dos requisitos de conteúdos distintos de uma concepção distinta. Porém, a contribuição mais valiosa da fórmula de Radbruch é o facto de ser primariamente formal (dir-se-ia, mantendo um carácter transcendental em termos kantianos) e propositadamente ambígua na especificação dos conteúdos que separam, não já o justo do injusto, mas o toleravelmente injusto do intoleravelmente injusto. A fórmula permite que o conceito de direito e a prática do direito positivo não sejam postos de quarentena perante as intuições morais da injustiça, que são tão mais fortes do que a formulação positiva de requisitos da justiça.

Neste sentido, a preservação da relevância, para o direito, da intuição do injusto — e do injusto máximo, tão abominável e hediondo que nenhuma alternativa perante ele o torne num mal menor à luz de qualquer outra concepção razoável de justiça — opera também como horizonte justificativo da própria força normativa do direito positivo, como que uma exigência, ao agente do direito, da razão prática de agir sempre de modo que o seu mister jamais se entenda desapegado da tarefa de estar vigil contra a injustiça extrema. Uma tal exigência não pode deixar de estar incorporada no âmbito constitucional de um estado de direito democrático, quando muito na forma dos direitos humanos aí

²²⁰ Gustav Radbruch, «Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», 345–346.

reconhecidos, mas sobretudo inerentes. É que, num tal contexto, o seu espectro é tão autoritário que se impõe a qualquer teórico do direito, mesmo àquele que professe a tese da separação conceptual da justiça e do direito. Perante o som ensurdecador das bombas que, ao caírem, fazem explodir o injusto intolerável, o caminho da história fica tão torto que apenas com grande esforço de justificação conseguirá manter o qualificativo de direito.

*

As disputas entre os teóricos do direito em torno da razoabilidade ou contestabilidade da tese da sobreposição entre a justiça e o direito têm como objeto a natureza da conexão conceptual — se ela é necessária (para os jusnaturalistas) ou contingente (para os juspositivistas). Se contingente, o direito pode atingir todo o seu carácter de juridicidade enquanto força vinculativa justificada sem precisar de recorrer à justiça, embora a contingência faça que a justiça possa ser incorporada nesse direito que se juridifica independentemente dela. Mas, mesmo nesse caso, nunca chega a ocorrer uma desconexão completa entre o direito e a justiça porquanto há algo de intrínseco às várias conceções de justiça que remete sempre para a possibilidade de uma avaliação moral do direito. E, por vezes, essa avaliação é tão forte ao identificar a injustiça que resulta do direito que mesmo a independência do direito perante a justiça, na sua aquisição de juridicidade, parece ter de se autossuspender para que o direito impere justificadamente — impere, entenda-se, enquanto governo, num estado de direito.²²¹

O corolário desta reflexão é a indispensabilidade de uma inquirição permanente — pelos operadores do direito positivo, seja qual for a sua função, mas também pelos destinatários do direito positivo, estejam eles onde estiverem — do lugar do direito num mundo em que a injustiça extrema é intolerável, porque desumanizadora. O condicional que Camões coloca na boca do Velho do Restelo — «Se é justa a justa Lei que sigo e tenho»²²² — soa mais a interrogação e a desafio, tanto de si para si quanto para outros, do que a exclamação. Perante tal questionamento, a procura pela resposta é também tarefa do próprio direito.

²²¹ Devo a ideia da autossuspensão do juspositivismo a José de Sousa e Brito, «O que é o positivismo jurídico». Quanto à tese, por um juspositivista, de que a justiça é um objetivo necessário de uma instituição jurídica necessária, ver Leslie Green, *The Germ of Justice*, 153–173.

²²² «Oh, maldito o primeiro que, no mundo, / Nas ondas vela pôs em seco lenho! / Dino da eterna pena do Profundo, / Se é justa a justa Lei que sigo e tenho!»: Camões, *Os Lusíadas*, Canto IV, 102.

Uma cosmologia conceptual

A natureza contestatória do conceito de justiça faz que os limites que permitem distingui-lo de conceitos limítrofes, também do âmbito normativo, possam estar sujeitos a um desafio permanente. Não é um conceito aberto, se entendermos tal abertura como significando que tudo nele caiba, posto que o próprio conceito tem os seus elementos característicos que balizam, pelo menos formalmente, o foco do olhar da justiça. Mas decerto não é também um conceito fechado, se entendermos tal fechamento como significando que a contestação decorre por inteiro num enquadramento pré-determinado de modos e objetos, como um jogo em curso dentro de quatro linhas retas. Ao invés, um dos efeitos da contestação que se vai sucedendo ao longo dos tempos é precisamente o alargar desse enquadramento da justiça, cuja capacidade avaliadora e norteadora vai invadindo cada vez mais aspetos da vida.

Tamanha expansão do conceito de justiça decorre a vários níveis: ora compartimentando o objeto da justiça, ora invertendo-o em certas áreas, ora alargando-o no espaço e no tempo. A cada nível, parecem surgir novas áreas de estudo reivindicando autonomia conceptual enquanto «género de justiça que se distingue dos demais». Neste capítulo, vislumbramos brevemente este recente proliferar de justiça, com um enfoque especial naquela que parece desafiar todas as outras à necessidade de uma reelaboração, a saber, a justiça intergeracional.

6.1. A expansão do conceito de justiça

Quanto mais complexas e inabarcáveis por um só entendimento parecem as relações humanas, mais o conceito de justiça vai sendo desafiado por problemas cuja formulação tende a escapar ao mero domínio dos modos tradicionais de justiça social. Esta fixação no problema específico, que não é tão específico que se reduza ao particular do juízo e da intuição, mas que não é tão geral que possa ser resolvido por uma teoria geral da justiça, leva a uma insatisfação com a incapacidade de diferentes concepções da justiça darem resposta a todos os problemas que vão surgindo. É como se os requisitos da justiça distributiva num determinado contexto social não pudessem ser transportados para certos problemas em que as intuições do injusto sejam bem salientes, pelo menos não a ponto de a sua aplicação se revelar suficiente para as corrigir. Eis como, dessa insatisfação com as concepções da justiça distributiva, que parecem ficar curtas perante tantos problemas, o próprio conceito de justiça se expande por se alargar o seu objeto.

Este fenómeno da compartimentação crescente do objeto da justiça, motivado por uma atenção cada vez maior aos detalhes das circunstâncias da injustiça, dá azo ao que se tem chamado de «teorias da justiça aplicada».²²³ Cada novo problema parece tão específico que requer o seu próprio debate sobre novas concepções da justiça. O objeto da

²²³ «*Applied justice theories*», expressão que se encontra, por exemplo, em Johanna Ohlsson e Stephen Przybylinski (eds.), *Theorising Justice*, 139.

justiça estilhaça-se em vários subobjetos, sendo que cada um parece ser moralmente relevante a ponto de justificar uma reformulação dos requisitos da justiça que se aplicam especificamente àqueles problemas. Não se trata de um atendimento das circunstâncias em que um princípio geral de justiça se possa aplicar. Se assim fosse, estaríamos ao nível dos juízos, dos singulares, dos momentos em que a norma geral se individualiza em norma particular. Trata-se, sim, de uma reivindicação da reformulação dos próprios princípios de justiça aplicáveis a tais circunstâncias específicas. Este é o meio de expansão do conceito de justiça (que é mais uma multiplicidade por fragmentação) que dá origem a áreas como a *justiça de género*, a *justiça racial*, a *justiça de transição*, a *justiça ambiental*, a *justiça climática* (que é, afinal, um tipo específico de justiça ambiental), a *justiça organizacional*, a *justiça laboral*, a *justiça energética*, a *justiça da paisagem*. Cada um destes tipos de justiça é terreno para vasta literatura e seria possível escrever um livro para esta coleção sobre cada uma destas expressões.

Aqui, a expansão dá-se através de uma multiplicidade de conceitos de justiça, tendo cada um como que a sua própria geografia, na qual se delineiam os terrenos da contestação e se confrontam diferentes concepções, embora sem perder o lastro de um conceito de justiça mais abrangente. É claro que uma tal fragmentação não deixa de se expor a críticas que são primariamente metodológicas, mas que não podem deixar de produzir efeitos substantivos. Uma delas é a chamada «objeção da interseccionalidade», segundo a qual determinadas categorias sociais, como raça, género, classe, orientação sexual, etnia, nação, capacidade e idade, operam não como domínios normativos autónomos, mutuamente excludentes e distintivos, mas antes como categorias descritivas de fenómenos que se implicam e afetam reciprocamente na construção da identidade social dos indivíduos. Que há de especial e de tão característico quanto ao género, por exemplo, que requeira princípios de justiça que não possam ser transportados para a idade? Que há de tão especial com a raça que requeira princípios de justiça que não possam ser transportados para o trabalho? Sem a justificação prévia de cada especificidade, parece que a fragmentação do espaço conceptual da justiça não passa de uma mera consequência de especializações académicas sobre o conceito de justiça, que de tão técnicas acabam por se focar apenas na imagem que surge ao microscópio.

Uma maneira diferente de captar a expansão do conceito de justiça será não pela compartimentação do seu objeto, mas pela reversão do objeto. Deverá entender-se por reversão a ideia de que existem objetos nos quais a justiça deve focar o seu olhar por ser forte neles a intuição do injusto, mas aos quais não só nenhuma concepção geral de justiça distributiva consegue dar resposta como nenhuma formulação plausível de uma concepção de justiça será expectável. Tal significa que o enfoque contestatório do conceito deverá expressar-se sob a forma de uma certa negatividade, centrando as reflexões sobre a justiça numa teorização da injustiça. O fenómeno da reversão do objeto espelha-se em três novas áreas de estudo, que são também, cada uma delas, terreno para vasta literatura e legítimas candidatas a figurar em volume próprio numa coleção sobre «Filosofia & Valores».

Desde logo, a *guerra justa*, a qual questiona se pode haver tal coisa como justiça num ambiente de guerra, marcado pela ocorrência de um conflito armado entre duas ou mais comunidades políticas (ou fações políticas, no caso da guerra civil) de que resulta a morte intencional de indivíduos humanos. Opera-se aqui uma reversão do objeto, porquanto a justiça, a haver, apenas se pode realizar num tal contexto através de atos que

são moralmente reprováveis, e porventura injustos, em qualquer outro contexto que não este. O valor da justiça requer aí a prática de atos injustos. O carácter essencialmente contestado do conceito de justiça explana-se em diferentes visões sobre o problema. Uma visão pacifista rejeita simplesmente que possa haver tal coisa como uma teorização da guerra justa, pois todas as guerras serão injustas, e uma visão realista imuniza a guerra contra qualquer tipo de valoração moral, pelo que nenhuma guerra poderá ser qualificada como justa ou injusta. Em contraste, as teorias da guerra justa procuram sustentar que certas guerras podem ser consideradas objeto dos requisitos da justiça, dividindo aí a discussão entre o *jus ad bellum* (justiça na declaração de guerra), acerca das condições em que o recurso à guerra é uma exigência da justiça, e o *jus in bello* (justiça na guerra), acerca da atuação dos combatentes durante a guerra — divisão essa que tanto pode ser total, como preconiza Michael Walzer, que alicerça a justiça de uma guerra no exercício da legítima defesa, ou parcial, como preconiza Jeff McMahan, que salienta que nem toda a força defensiva, quer a nível coletivo, quer individual, é necessariamente justa.²²⁴

Um outro exemplo de reversão do objeto é a *injustiça estrutural*, uma expressão cunhada por Iris Marion Young²²⁵ para se referir a facetas da injustiça que resultam não do modo com os indivíduos se relacionam entre si, mas sim de estruturas e processos sociais, políticos e económicos de grande escala que criam desvantagens sistémicas para determinados grupos de indivíduos, tornando-os vulneráveis à dominação e à opressão. Nas suas palavras,

[a] injustiça estrutural existe, portanto, quando os processos sociais colocam grandes grupos de pessoas sob ameaça sistemática de dominação ou de privação dos meios para desenvolverem e exercerem as suas capacidades, ao mesmo tempo que esses processos permitem que outros dominem ou tenham um leque alargado de oportunidades para desenvolverem e exercerem as capacidades que têm disponíveis. A injustiça estrutural é um tipo de mal moral diferente da má ação de um agente individual ou das políticas repressivas de um estado. A injustiça estrutural ocorre como consequência de muitos indivíduos e instituições agirem na prossecução dos seus objetivos e interesses particulares, em grande parte dentro dos limites das regras e normas aceites.²²⁶

O itinerário de reflexão não é, aqui, dirigido à elaboração de uma teoria da justiça, mas antes à correção das desvantagens estruturais. A reversão do objeto da justiça consiste num enfoque sobre a injustiça, mormente aquela que atravessa as sociedades contemporâneas de várias formas, como as hierarquias raciais e de género, a segregação social e residencial, a pobreza, tanto a nível local quanto global. Parte da tese de Young defende que a injustiça estrutural resulta de um conjunto de decisões moralmente benignas de diversos agentes e, por isso, a ideia de que cada agente deve prestar contas pelo que faz não é adequada para corrigir um mal estrutural. Ao invés, a prestação de contas individual deve ser substituída por uma noção robusta de responsabilidade alicerçada no que Young chama de «modelo da conexão social»: cada indivíduo é chamado a assumir uma responsabilidade política partilhada e virada para o futuro para

²²⁴ Quanto a esta temática, ver Luís Veríssimo, «Guerra Justa».

²²⁵ Young, *Justice and the Politics of Difference*, 254.

²²⁶ Id., *Responsibility for Justice*, 52.

minar coletivamente as formas de injustiça que derivam não das suas ações individuais concretas, quer sejam moralmente benignas ou danosas, mas da mera ligação às estruturas em que estão ínsitas as injustiças. Neste modelo, a justiça equivale a uma responsabilidade política de combate a essas estruturas, como as *sweatshops*, cujos produtos são consumidos em sociedades afluentes. De modo a aferir o grau de responsabilidade de cada um no combate a tais estruturas, Young menciona quatro critérios capazes de refletir proporcionalmente as complexidades das nossas conexões sociais: o nosso poder para influenciar ou alterar estruturas injustas, os privilégios de que gozamos devido à existência dessas mesmas estruturas, o interesse que temos em mudá-las, e a capacidade coletiva para levar a cabo essas mudanças. Cada critério opera, então, como se fosse um requisito da justiça de oposição à injustiça.

Um outro desafio representativo da reversão do objeto encontra-se na expansão da justiça ao domínio do cognitivo. Trata-se, neste caso, daquilo que se tem vindo a celebrar como *injustiça epistémica*, em especial a partir do trabalho de Miranda Fricker.²²⁷ O ponto de partida é a importância de uma dimensão moral inerente à nossa capacidade de conhecer. Obter conhecimento, partilhá-lo com outros, tentar compreender o mundo, interpretar as nossas experiências, tudo isso constitui a capacidade epistémica característica do humano, a qual se expressa em sociedade por meio de atividades cognitivas indissociáveis do plano da valoração moral, como aprender, testemunhar, discordar, deliberar, aconselhar, educar. A nossa relação com outros torna-nos agentes de sentido, tanto quanto sujeitos de sentido, e nessa medida podemos encontrar-nos em condições de «vulnerabilidade epistémica»²²⁸, em que podemos ser prejudicados de uma maneira especificamente epistémica no decurso das nossas interações com outros. Segundo Fricker, os indivíduos podem então ser prejudicados nas suas «capacidades enquanto conhecedores» quando enfrentam obstáculos à aquisição, posse, transmissão ou produção de conhecimento e outros bens epistémicos. Sempre que estes danos resultam de esquemas estruturais e repetitivos de preconceito, discriminação e opressão, enraizados nas instituições ou na cultura de um dado contexto social, podem ser qualificados como injustiças epistémicas. Os exemplos de Fricker são a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica:

A injustiça testemunhal ocorre quando o preconceito faz que o ouvinte atribua um nível reduzido de credibilidade à palavra do falante; a injustiça hermenêutica ocorre num estágio anterior, quando uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos coloca alguém numa desvantagem iníqua no momento de dar sentido às suas experiências sociais. Um exemplo da primeira pode ser o facto de a polícia não acreditar em si porque é negro; um exemplo da segunda pode ser sofrer assédio sexual numa cultura que ainda carece desse conceito crítico.²²⁹

O que há a salientar nesta conexão recente, mas crescente, entre a justiça e a epistemologia é a necessidade da reversão do objeto da justiça. Com efeito, Fricker adota o ponto de vista da injustiça, não da justiça. O pormenor não é de somenos. É que, por um lado, o enfoque na justiça conduziria ao esvaziamento do senso de injustiça daqueles

²²⁷ Fricker, *Epistemic Injustice*.

²²⁸ Cf. Casey Rebecca Johnson, «Epistemic Vulnerability».

²²⁹ Fricker, *Epistemic Injustice*, 1.

que se sentem prejudicados por estruturas que não levam a sério as suas capacidades epistémicas, considerando-o mero efeito secundário de um defeito de implementação de requisitos gerais da justiça epistémica. Por outro lado, a própria conceção de princípios de justiça epistémica corre o risco de ser tão danosa quanto as situações de desigualdade social incrementadas no âmbito epistémico. Numa teoria da justiça epistémica em que opere um *plateau* igualitário, os requisitos morais de igualdade epistémica, entre agentes de conhecimento, não podem dizer respeito às capacidades cognitivas propriamente ditas — caso contrário, seria justificada, à luz de uma justiça epistémica igualitária, que se nivelassem por baixo as «capacidades enquanto conhecedores» de todos os membros de uma dada comunidade (social e/ou epistémica). Mas também não podem simplesmente dizer respeito à distribuição igualitária de bens relevantes para as capacidades epistémicas dos indivíduos, como a informação e a educação, visto que em tais casos poderiam ser tratados por princípios de justiça distributiva em geral, sem nada de especificamente epistémico.

Pelo contrário, a prioridade da injustiça sobre a justiça permite que a reflexão se centre numa igualdade das condições de inteligibilidade de que beneficiam os indivíduos numa comunidade, mormente por correção dos desequilíbrios injustificados que se encontram nas relações de poder inerentes ao intercâmbio entre agentes e destinatários de conhecimento. A matéria da justiça, neste caso, é o acesso aos instrumentos hermenêuticos que permitem a expressão das capacidades epistémicas de cada um, o que implica o contrário do nivelamento por baixo. A reversão do objeto da justiça é precisamente o que permite almejar um nivelamento por alto, fazendo que as razões por detrás da desvalorização das capacidades de certos grupos de pessoas, enquanto conhecedoras, se esvaziem ou sejam combatidas, a ponto de não se verificarem desigualdades intoleráveis entre os mais reputados portadores de conhecimento numa sociedade e todos os outros.

Um terceiro modo de expansão do conceito de justiça tem-se revelado pela mera ampliação do seu objeto. Essa ampliação começa por decorrer no espaço. Como se sabe, a justiça distributiva tem sido objeto de discussão há milénios: determinar o que se deve distribuir a quem e em que moldes é uma operação que ajuda a qualificar uma sociedade como justa. Mas o que fazer quando as relações entre pessoas cujo estatuto moral é relevante para a justiça se estreitam mesmo, sem que estas cheguem a reconhecer-se mutuamente como membros de uma mesma sociedade, sobre a qual impende a qualificação da justiça? Perante fenómenos como a globalização, em que o longe parece como que aproximar-se, permanecendo longe, haverá aí algo que importe à justiça? Este é o mote para a temática da *justiça global*.

Suponhamos que há um acordo sobre os modos, os padrões e a conceção de justiça válidos para uma dada sociedade, e que os princípios aí aplicáveis são cumpridos. Essa sociedade é, no geral, justa, quer nos princípios que adota, quer na eficácia mínima da sua implementação. Por exemplo, nessa sociedade, não há desigualdades gritantes, as liberdades básicas são respeitadas, todos parecem ter mais ou menos as mesmas oportunidades, não há quem viva em condições de insuficiência. Porém, outras sociedades estão longe de atingir o mesmo nível de implementação de princípios da justiça. Num outro continente, a pobreza é extrema, as desigualdades chocantes, a fome impera — e em números elevados. Perante imagens do que sucede nesse outro continente,

não deixa de haver, na sociedade justa, como que um reacender de uma intuição de que algo está moralmente errado nesta comparação entre sociedades. Mas será que pode ser qualificado como injusto? Existe tal coisa como requisitos da justiça que vinculem uma sociedade perante outras, ou membros de uma sociedade perante aqueles que lhe são estrangeiros?

Uma primeira resposta possível é cética. Segundo esta visão, articulada por alguém como Thomas Nagel, podemos ter obrigações morais para com os nossos concidadãos e para com os estrangeiros; porém, aquelas que temos para com os membros da nossa comunidade são obrigações de justiça, enquanto aquelas que temos para com membros estranhos à nossa comunidade derivam tão-só da condição comum de humano, e são então obrigações humanitárias. Segundo Nagel, que desenvolve aquilo a que chama de «conceção política da justiça», «a justiça é algo que devemos através das nossas instituições partilhadas apenas àqueles com quem nos encontramos numa relação política forte»²³⁰. Tais relações políticas consistem numa sujeição comum apropriadamente legitimada a instituições com capacidade de impor as suas decisões distributivas à força, o que não acontece com as organizações internacionais. Perante a Organização das Nações Unidas, por exemplo, não podemos dizer que entre nós e um cidadão da Etiópia exista uma relação política forte neste sentido. Por conseguinte, requisitos da justiça distributiva não conseguem estender-se a essa relação.

Existem duas maneiras de responder a este ceticismo. Uma primeira consiste em reconhecer que a justiça consegue estender-se para lá das fronteiras domésticas, tipicamente associadas ao estado-nação, embora o que devemos aos nossos concidadãos por exigências de justiça seja mais forte e premente do que aquilo que devemos aos estrangeiros. É esta a perspetiva de Rawls, no seu *A Lei dos Povos*, em que recusa reelaborar o princípio da diferença num princípio da justiça global. Segundo Rawls, os princípios da justiça que se aplicam domesticamente são diferentes dos que se aplicam num contexto global, pois há neste último outros princípios que deverão ser tidos em conta a par da justiça, como o princípio da autodeterminação dos povos.²³¹ Esta perspetiva é ainda mais patente na obra de David Miller: determinados padrões e concepções de justiça, como o suficientismo, a abordagem da capacitação, o igualitarismo da sorte, estão alicerçados no valor moral da pessoa, pelo que não faz sentido que se esvaziem simplesmente por se atravessar uma fronteira desenhada, tantas vezes arbitrariamente, num mapa. Temos, então, deveres de justiça para prover às necessidades básicas dos estrangeiros, para não os dominar, para ajudá-los a gozar do seu direito à autodeterminação. Mas tal não acarreta que os requisitos da justiça imponham algo além disso, muito menos que um *plateau* igualitário global corresponda a um ideal da justiça.

Segundo Miller, o próprio ato de delinear princípios de justiça global consiste numa imposição, a diferentes comunidades, com diferentes mecanismos de valoração social, de uma ideia universal daquilo que conta como recursos relevantes para a justiça — por exemplo, que recursos contam para se aferir a riqueza ou a necessidade. Nessa pretensão de universalidade revela-se um desrespeito pelas especificidades valorativas de cada comunidade. O enquadramento conceptual de Miller parece mais próximo de

²³⁰ Nagel, «The Problem of Global Justice», 121.

²³¹ Rawls, *A Lei dos Povos*.

Michael Walzer do que de Rawls, mas a conclusão a que ambos chegam é semelhante: se queremos levar a sério o princípio de que os indivíduos são merecedores de respeito enquanto livres, teremos de incluir nesse respeito a realização institucional desse princípio, que é a autodeterminação. Nesse caso, parece razoável a reivindicação das comunidades a que pertencem esses indivíduos, segundo a qual recursos por elas geridos não sejam considerados como parte de uma dotação universal, o que, por seu turno, implica que essas comunidades não possam ser obrigadas por requisitos da justiça a compensar outras que sejam pobres em recursos.²³²

Todavia, existe uma segunda maneira de responder ao ceticismo de Nagel, a qual pode ser apelidada genuinamente de «cosmopolita» e segundo a qual as nossas obrigações de justiça perante os nossos concidadãos não são diferentes daquelas que temos perante os estrangeiros. Por exemplo, Charles Beitz chega a esta conclusão alargando a um contexto global as condições de determinação dos princípios de justiça elaborados por Rawls. Para Beitz, não parece haver razão para não assumir que a posição original rawlsiana consegue abarcar o mundo como um todo: se as partes na posição original não conhecem factos moralmente arbitrários, tais como os seus talentos ou a sua geração, então não faz sentido que conheçam outros factos moralmente arbitrários sobre si próprios, tais como se vivem ou não num país que é rico ou pobre em recursos naturais. Ao elaborarem princípios de justiça, esse facto potencial dos seus representados será tido em conta no prosseguimento da estratégia *maximin*, o que acarreta uma dimensão global para o princípio da diferença.²³³ Uma visão semelhante é partilhada por Thomas Pogge, para quem, no delinear de princípios de justiça distributiva, o conhecimento da nacionalidade é algo de irrelevante que não devia sequer ser tido em conta. Se quem delineia os princípios da justiça ignorar esse facto, irá escolher um padrão distributivo que vise minimizar os riscos de que possa viver numa condição mais desfavorecida simplesmente por viver num país pobre.²³⁴

Sucede que mesmo a resposta cosmopolita à justiça num contexto global pode ser mais ou menos extensa. Podemos aplicar os princípios da justiça em geral, caso em que o *plateau* igualitário opera como se não houvesse fronteiras de todo, bastando a partilha de uma condição de humano.²³⁵ Em alternativa, podemos conceber a injustiça global em termos primariamente suficientistas, em que o combate à fome e à pobreza incapacitante deriva de requisitos da justiça, mas pouco mais do que isso. Ou podemos ainda pensar que o «global» é uma complexidade a vários níveis, que envolve vários tipos de justificações e padrões de distribuição, consoante o agente que opera como destinatário dos requisitos da justiça em cada nível —num tal «internacionalismo pluralista», os vários fundamentos que apelam a uma variedade de níveis são a pertença a um estado, mas também a uma sociedade mundial, a uma humanidade comum, o domínio coletivo dos recursos do planeta e a participação num sistema de comércio global²³⁶, isto é, fatores que, da experiência mais concreta à mais geral, são já efetivações de um ideal que não se esgota na fronteira.

²³² Miller, *Principles of Social Justice*.

²³³ Beitz, *Political Theory and International Relations*.

²³⁴ Pogge, «An Egalitarian Law of Peoples».

²³⁵ Ver Simon Caney, *Justice Beyond Borders*, e Kok-Chor Tan, *Justice Without Borders*.

²³⁶ Ver Mathias Risse, *On Global Justice*.

Em qualquer desses casos, o que se procura é uma determinação dos elementos normativos que se aplicam ao contexto global e que são bastantes para integrar um conceito de justiça o mais incontestado possível. A ideia expressada por Onora O'Neill, de que discussões sobre justiça global parecem assumir que o tema em debate «é um só regime de justiça para o mundo»²³⁷, é consideravelmente redutora daquilo que está em causa. No alargamento conceptual da justiça, o contexto global, de tão complexo, é a própria marca da contestabilidade intrínseca de qualquer conceção de justiça que se apresente tão-só como paroquial.

Além da expansão espacial, o conceito de justiça alongou-se mais recentemente para a dimensão temporal. Neste caso, o desafio é tal que se impõe a qualquer nova área em que se explane o conceito de justiça, desde as teorias mais gerais às que são apelidadas de teorias da justiça aplicada, não podendo porventura ser desligado da justiça global. Trata-se da *justiça intergeracional*, em relação à qual se justifica uma análise mais profunda.

6.2. Justiça intergeracional²³⁸

Uma teoria da justiça intergeracional consiste no estudo do estatuto moral e político das relações entre pessoas do presente e as pessoas que viveram no passado e/ou que viverão no futuro, mais especificamente, das obrigações e direitos que estas relações podem gerar. À luz deste enquadramento, as gerações passadas ou futuras poderão ter reivindicações ou direitos legítimos a contrapor às gerações presentes, que, por sua vez, poderão ter responsabilidades ou deveres correlativos para com as gerações passadas ou as futuras.

São inúmeros os desafios que justificam falar sobre responsabilidades entre gerações, incluindo o montante da dívida pública que deverá ser pago em maturidades longas, a promulgação de normas constitucionais, a sustentabilidade financeira dos sistemas de pensões, as indemnizações por males cometidos no passado, a resposta social às elevadas taxas de desemprego entre os jovens e o combate às alterações climáticas. Os debates morais relativos aos efeitos da passagem do tempo tanto podem concentrar-se no passado como no presente, embora o facto de a espécie humana ter atingido um estado de progresso tecnológico que lhe permite ter um impacto irremediável no planeta, e talvez até pôr em perigo a existência humana, tende a suscitar preocupações mais prementes com o futuro. Daí que o tratamento da justiça em relação ao passado se situe mais no âmbito da injustiça estrutural, tratando-se do futuro no enquadramento da justiça intergeracional.

No que segue, apresentar-se-ão, em traços sumários, alguns dos pontos que justificam que a temática da justiça intergeracional seja considerada toda uma nova constelação conceptual respeitante à justiça: primeiro, abordar-se-á o problema da justificabilidade da existência de uma justiça especificamente orientada para o futuro; depois, refletir-se-á sobre os elementos que caracterizam essa justiça; por fim, oferecer-

²³⁷ O'Neill, *Bounds of Justice*, 115.

²³⁸ Nesta secção, reproduzo em traços gerais e atualizados uma exposição disponível no meu «Intergenerational Justice Today».

se-á um vislumbre panorâmico de algumas das principais concepções de justiça intergeracional.

6.2.1. Os fundamentos morais da justiça intergeracional

Dependendo da definição de «geração», a justiça entre gerações pode ser concebida de duas maneiras. Uma, entre as gerações presentes e as passadas ou futuras; outra, entre franjas de uma mesma população cujos membros se encontram em diferentes períodos da sua vida. Neste último caso, as gerações podem ser consideradas ora como «grupos etários» (por exemplo, os mais jovens, os adultos, os mais velhos), ora como «coortes etárias» (por exemplo, o conjunto das pessoas que nasceram nos anos 60 do século XX). Uma pessoa que viva uma vida longa passará por diferentes grupos etários no decurso da sua vida; porém, um membro de uma coorte permanecerá membro dessa coorte durante toda a sua existência. A categoria «os jovens» designa um grupo etário; a categoria «*Baby Boomers*» ou «Geração Milénio» designa uma coorte etária. A justiça entre grupos etários é mais facilmente pensável num contexto de sobreposição temporal — «os jovens» vivem ao mesmo tempo do que «os idosos». Mas isso não sucede necessariamente na justiça entre coortes. Nenhum membro da coorte «nascidos em 1815» vive em simultâneo com qualquer membro da «Geração Milénio». Ora, a justiça entre contemporâneos pode ser abordada por teorias gerais de justiça, entre grupos etários. Em tais casos, o facto de os contemporâneos pertencerem a grupos etários distintos pode ser um fator relevante na *aplicação* de teorias gerais da justiça, embora não necessariamente na sua *concepção*. Porém, a justiça entre pessoas que nunca se sobrepõem no tempo é diferente. Ela estende-se além do âmbito dos grupos etários coetâneos e requer algo de diferente, que as teorias gerais da justiça não conseguem providenciar. Surgem assim as teorias de justiça intergeracional, as quais tendem a lidar com uma noção de geração no sentido de «coorte etária».²³⁹

Um primeiro debate sobre a justiça intergeracional gira em torno da justificabilidade de reivindicações de justiça entre gerações quando as vidas dos seus membros não se sobrepõem necessariamente em momento algum da sua existência, ou seja, entre duas coortes etárias (a geração das pessoas presentes e a das pessoas futuras), nenhum membro de uma chega a viver ao mesmo tempo do que qualquer membro da outra. Este contexto de não sobreposição temporal expressa um quadro de referência com três características primordiais:

(a) *A normatividade transtemporal da não sobreposição*. A concepção subjacente de tempo abrange o passado, o presente e o futuro. Os requisitos de justiça intergeracional aplicam-se a comunidades transgeracionais, ou seja, comunidades cujas diferentes gerações não coexistem necessariamente num determinado momento, mas dirigem-se especificamente aos membros das gerações presentes, aos quais se exige que levem em consideração o estatuto moral dos membros das gerações passadas e futuras.

²³⁹ Neste sentido, ver Axel Gosseries, *What Is Intergenerational Justice?*, 6–7.

(b) *Ausência de reciprocidade entre gerações não sobrepostas*. Não existe cooperação mútua nem qualquer tipo de intercâmbio entre indivíduos pertencentes a gerações não simultâneas.²⁴⁰

(c) *Assimetria nas relações de poder entre gerações não sobrepostas*. Os requisitos da justiça intergeracional envolvem a intenção de equilibrar o que parece ser um poder insuperável das gerações presentes em relação às gerações passadas ou futuras. Contudo, os meios para diminuir esta assimetria são fundamentalmente diferentes, dado que se pode dizer que as gerações atuais exercem poder sobre as gerações futuras, mas não sobre as passadas — quando muito, apenas sobre a memória que se tem, no presente e no futuro, das gerações passadas.

Há quem acredite que as características mencionadas podem perfeitamente ser satisfeitas por teorias gerais da justiça e que, por conseguinte, não deveria haver tal coisa como justiça intergeracional em contextos de não sobreposição. Na relação presente-futuro, o ceticismo consiste numa recusa do compromisso com a ideia de que existem obrigações no presente para com pessoas futuras, no sentido de que tais obrigações podem ser explicadas em termos de interesses específicos ou mesmo de direitos correlativos que as pessoas futuras possam ter contra as pessoas do presente.²⁴¹

A principal fonte de ceticismo é o célebre *problema da não identidade* introduzido por autores como Thomas Schwartz, Robert Merrihew Adams e Gregory Kavka, mas que se celebrou sobretudo com a articulação de Derek Parfit.²⁴² O ponto fulcral do problema da não identidade é que as decisões tomadas pelas pessoas que vivem atualmente contam como condições necessárias não apenas das condições em que certas pessoas viverão no futuro, mas também da sua própria existência. O raciocínio de Derek Parfit é o seguinte: que pessoas em concreto irão existir no futuro depende do momento da sua procriação porquanto um momento diferente envolveria um espermatozoide ou um óvulo diferentes em condições fisiológicas e ambientais distintas, tudo fatores que afetam os traços de identidade das pessoas; mesmo que pudéssemos supor que seguir certas ações ou políticas pioraria a situação das pessoas futuras, tal não alteraria o facto de que as pessoas nascidas como resultado dessas ações ou políticas não teriam sequer nascido se uma ação ou política alternativa tivesse sido adotada; ao invés, teriam nascido outras pessoas diferentes; portanto, assumindo que essas pessoas futuras terão vidas que valerá a pena viver, não se pode plausivelmente dizer que podem ser prejudicadas por estas ações ou políticas adotadas no presente.

²⁴⁰ Num sentido oposto, mas bastante minoritário e pouco persuasivo, ver Roman Krznaric, *The Good Ancestor*, e Anja Karnein, «Rawls and the Future: On the Possibility of Cooperation Across Time».

²⁴¹ Esta posição cética remonta à máxima de Thomas Jefferson de que «a terra pertence em usufruto aos vivos»: Jefferson, *Political Writings*, 599. As teses de Jefferson foram expostas em correspondência com James Madison e John Wayles Eppes, sobre as revisões constitucionais e os limites da dívida pública, e foram compartilhadas por Thomas Paine e outros autores próximos dos ideais da Revolução Francesa. Por exemplo, o artigo 6 da *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*, adotada pela constituição francesa de 1793, afirmava que: «Uma geração não pode submeter as gerações futuras às suas leis.» A gênese dos principais contra-argumentos encontra-se em Edmund Burke, para quem a sociedade é uma «parceria não apenas entre aqueles que vivem, mas entre aqueles que vivem, aqueles que estão mortos e aqueles que estão ainda por nascer»: Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 140.

²⁴² Schwartz, «Obligations to Posterity»; Adams, «Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil»; Kavka, «The Paradox of Future Individuals»; Parfit, *Reasons and Persons*, 351–379.

A circunstância de a existência e a identidade das pessoas futuras serem contingentes, porque dependentes de decisões livres tomadas pelas pessoas do presente, suscita dúvidas sobre a possibilidade de as primeiras terem direitos (ou apenas reivindicações morais) que podem ser violados pelas segundas. Uma vez que as ações ou políticas do presente, alegadamente danosas das pessoas futuras, também influenciarão a própria identidade das pessoas futuras, há um sentido em que não se poderia dizer de forma significativa que as pessoas futuras foram prejudicadas por essas ações ou políticas, muito menos injustiçadas. E, se elas não podem ser prejudicadas, contra o quê precisamente é que os seus direitos relativamente às pessoas do presente as protegeriam?

Dois argumentos adicionais apoiam a posição cética expressada pelo problema da não identidade. O primeiro é o *argumento da não existência*, segundo o qual as pessoas futuras não podem ter direitos e reivindicações razoáveis no presente, uma vez que, muito simplesmente, não existem, e parece ser um requisito mínimo de qualquer tipo de agência moral que se tenha de existir. O segundo é o *argumento da não satisfação*, segundo o qual as pessoas futuras não podem ter direito a recursos que não existem quando elas existem, porque tal direito não poderia, em princípio, ser satisfeito.²⁴³

As respostas a estes argumentos são de vária ordem. A primeira é de aceitação. Admitamos que os argumentos céticos são viáveis e que não é possível prejudicar realmente pessoas que dependem de escolhas feitas no presente para a sua própria existência, nem é possível violar direitos que nunca existiram. Porém, uma vez admitida tal viabilidade, há duas estratégias possíveis. A primeira é considerar que isso não apresenta qualquer tipo de problema moral: mesmo o que parece ser a conclusão mais implausível relativamente a pessoas futuras (por exemplo, que não é moralmente errado conceber uma criança cega mesmo que os seus pais pudessem ter agido de modo que a criança viesse a nascer com visão) pode estar mais em consonância com a moralidade do senso comum do que se julga.²⁴⁴ Esta é uma posição defensável, mas contraintuitiva. A segunda estratégia encontra aqui um problema, mas retira o futuro não sobreposto da discussão, a fim de preservar a dimensão valorativa dos direitos. Tais teorias transitivas concebem a justiça intergeracional não em termos de relações entre gerações presentes e gerações futuras, mas em termos de direitos das pessoas vivas relativamente ao futuro, sejam elas adultos com interesses presentes em situações futuras²⁴⁵, os nossos filhos ou outras crianças nascidas durante a nossa vida²⁴⁶ ou qualquer membro de gerações temporalmente próximas que se sobreporá num qualquer momento no futuro.²⁴⁷ A ideia subjacente a esta estratégia é a de que as pessoas vivas hoje têm um interesse moral em que o futuro seja de certa maneira, e a satisfação desses interesses requer que sejam levados em consideração os interesses das gerações futuras. Na literatura, esta estratégia é, por vezes, chamada de «argumentos do fecho de correr» (*zipper arguments*), porquanto explica as relações entre as pessoas do presente e as pessoas do futuro não em termos de

²⁴³ Quanto a estes dois argumentos, ver Wilfred Beckerman, «The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice»; Richard De George, «The Environment, Rights, and Future Generations»; Ruth Macklin, «Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights?».

²⁴⁴ Neste sentido, David Boonin, *The Non-Identity Problem & The Ethics of Future People*.

²⁴⁵ Joseph Mazon, «Liberal Justice, Future People, and Natural Resource Conservation».

²⁴⁶ Anca Gheaus, «The Right to Parent and Duties Concerning Future Generations».

²⁴⁷ Axel Gosseries, «On Future Generations' Future Rights».

relações morais diretas, mas em termos de relações entre contemporâneos que se vão sobrepondo em direção ao futuro.²⁴⁸

Uma segunda resposta aos argumentos céticos consiste em atacar a metafísica do tempo e da modalidade que lhes é subjacente. Em vez de pensar na duração como uma ordem linear de três momentos — passado, presente e futuro —, esta resposta considera a identidade no quadro de uma metafísica eternalista do tempo em que todos os momentos são igualmente reais.²⁴⁹ Desta perspetiva, é tão real e atual o dia em que o leitor ou a leitora lê estas linhas quanto o dia em que as escrevi, como o é o dia em que Jesus de Nazaré nasceu ou o dia que o meu calendário de hoje marca como o Natal do ano 3000. A vantagem de tais respostas é impedir uma pessoa futura de sopesar as violações dos seus direitos contra a não existência — os seus direitos existem no seu mundo e podem ser comparados com outros direitos existentes noutros mundos temporais ou possíveis. A desvantagem é o contraste que marca com a perceção do tempo social inerente ao domínio dos princípios e das regras, que aplica à contingência de um não-estar-aí-sempre um ideal necessário de estar-aí-sempre, o que envolve uma passagem do que há ao que convém que passe a haver, ou seja, uma futuridade.

Uma terceira resposta consiste em atacar o recurso à linguagem dos direitos das futuras pessoas, seja dizendo simplesmente que as pessoas do futuro não têm direitos, mas que isso não acarreta necessariamente a inexistência de responsabilidades morais para com elas, seja dizendo que elas têm direitos cuja natureza não requer qualquer tipo de identidade pessoal.

Na primeira perspetiva, dizer que as pessoas não têm direitos advém do estabelecimento de uma conexão conceptual necessária entre direitos e identidade pessoal. Se as pessoas futuras específicas que supostamente serão prejudicadas pelas ações do presente nunca vierem a existir, não parece plausível dizer-se que os seus direitos justificam ou são correlativos de deveres no presente. A linguagem dos direitos parece, portanto, desta perspetiva, inadequada para o contexto das relações morais entre gerações não sobrepostas. Mas, para se não cair no vazio moral, que é contraintuitivo, essa linguagem deveria ser substituída: ou por princípios impessoais substantivos referentes ao futuro em geral²⁵⁰, ou mediante o recurso a mecanismos normativos pessoais e titulados que não tenham a carga dos direitos, mas sejam, ainda assim, moralmente relevantes e vinculativos (por exemplo, expectativas, ao jeito das que existem no direito das sucessões).²⁵¹

Na segunda perspetiva, a terminologia dos direitos das pessoas futuras pode ser preservada reduzindo a identidade pessoal a um aspeto contingente de um direito. Os

²⁴⁸ A expressão «fecho de correr» surgiu pela primeira vez para designar um argumento da perspetiva da sobreposição temporal que fundamenta deveres *relativos* às gerações futuras, não *para com* as gerações futuras, em Axel Gossseries, «What Do We Owe the Next Generation(s)?». Para as várias implicações de argumentos do tipo «fecho de correr», ver Tim Meijers, «Zipper Arguments and Duties Regarding Future Generations». Esta é a estratégia que eu próprio adoto para superar alguns problemas de legitimidade na governação democrática de longo prazo no meu *The Semi-Future Democracy*.

²⁴⁹ Aaron M. Griffith, «The Rights of Future Persons and the Ontology of Time».

²⁵⁰ Dan W. Brock, «The Non-Identity Problem and Genetic Harms: The Case of Wrongful Handicaps»; Parfit, *Reasons and Persons*.

²⁵¹ É esta a minha proposta em «The Moral Entitlements of Future Persons: Expectancies and Prospective Beneficiaries».

direitos são então atribuídos a tipos, dos quais as pessoas do futuro serão meras especificações. Tal é possível por três vias: ora ajuizando que os titulares de certos direitos são, não pessoas reais, mas papéis sociais²⁵² ou funções²⁵³ (por exemplo, pode dizer-se que o professor tem certos deveres para com os futuros alunos, mesmo que estes sejam indeterminados nas suas identidades particulares, porque é à luz do seu papel ou função que lhes podem ser atribuídos direitos sem contradição); ora pensando nos titulares de direitos como grupos de pessoas (não direitos de *pessoas* futuras, mas direitos de *gerações* futuras, independentemente da identidade de quem venha a compor essas gerações)²⁵⁴; ora, por fim, atribuindo direitos às pessoas futuras por se considerar simplesmente que elas compartilham as propriedades do ser humano que exigem que as pessoas do presente se relacionem moralmente com elas enquanto iguais.²⁵⁵

Todos estes argumentos e contra-argumentos enformam um debate em curso. É um erro reduzi-lo a uma mera discussão teórica sem significado prático, uma vez que envolve um esclarecimento da natureza dos instrumentos normativos que podem recair sobre as pessoas do presente no contexto da justiça intergeracional. Sem tal esclarecimento, não faz sequer sentido explorar as diferentes concepções de justiça perante o futuro não sobreposto.

6.2.2. Elementos da justiça intergeracional

Muito do que se pode fazer para afetar as gerações futuras de uma certa maneira ou para não as afetar de uma forma negativa diz respeito ao modo como gerimos os recursos que temos disponíveis entre nós hoje. Fica assim desimpedido o caminho para tratar a justiça intergeracional segundo os elementos da justiça distributiva, pensada temporalmente em moldes que se estiquem até ao futuro. Há algo que recebemos das gerações do passado e algo que deixaremos para as gerações do futuro — algo que, nessa transmissão, pode ser orientado e avaliado segundo critérios morais de distribuição.

A concepção do tempo em que tais distribuições ocorrem não é fácil de identificar. Por exemplo, numa perspetiva, essa transmissão reproduz os modelos da herança e da reparação: as gerações presentes herdamos dos seus antepassados os recursos que estes lhes deixam e esse benefício como que é constitutivo de um encargo de restituição de um benefício a outra geração, se não a mesma (que o não pode já receber), uma outra por via novamente do mecanismo da herança. A relação dos agentes morais com os recursos é, neste caso, uma de disponibilidade semelhante à propriedade, e a sua transmissão de geração para geração espelha o curso do tempo histórico. Uma outra perspetiva é adotada por um tradicional provérbio índio-americano: «Não herdamos a terra dos nossos antepassados, recebemo-la por empréstimo dos nossos filhos.» Neste contexto, o modelo é o do empréstimo, não o da herança, o que implica não só um aligeiramento da legitimidade do usufruto dos recursos (na medida em que não haverá propriedade, mas

²⁵² Annette Baier, «The Rights of Past and Future Persons».

²⁵³ G. K. Pletcher, «The Rights of Future Generations».

²⁵⁴ Johan Bräanmark, «Future Generations as Rightholders»; Rudolf Schuessler, «Non-Identity: Solving the Waiver Problem for Future People's Rights».

²⁵⁵ Tais direitos são «direitos genéricos», de acordo com o princípio de consistência genérica de Alan Gewirth em *Reason and Morality*.

sim a posse de algo pertencente a outrem), mas também uma perspetiva do tempo no sentido psicológico mais do que histórico, pois o empréstimo espelha o curso da memória, da frente para trás, por uma geração de proprietários que nunca chega a existir (porque está sempre no futuro, mesmo para as gerações futuras que se tornarão presentes). Uma terceira perspetiva é a de Hans Jonas, para quem a questão intergeracional se prende com a sobrevivência da própria humanidade, uma vez que a ação humana se tornou capaz de colocar em perigo, pela tecnologia, a própria habitabilidade do planeta. A sua proposta passa por uma redefinição da ética que a distenda a ponto de incluir a conservação do mundo físico, mormente através de um princípio de responsabilidade que supere os constrangimentos antropocêntricos da reciprocidade e que exija a cada indivíduo a assunção de ações e limites correspondentes que contribuam para a existência da humanidade futura.²⁵⁶ Há aqui como que uma conexão entre o poderio ilimitado da tecnologia humana sobre os recursos disponíveis e o facto de a ética tradicional ser profundamente antropocêntrica, na medida em que relaciona sempre e apenas diferentes gerações de humanos, quer num sentido histórico quer num sentido psicológico do tempo. Por isso, a perspetiva da duração que interessa a Jonas é a do tempo cósmico, pois só assim a espécie humana assimilará que a sua relação com os recursos disponíveis é de identidade (não de propriedade, posse ou usufruto) e que a sua sobrevivência no longo prazo depende tanto de uma reciprocidade com a natureza quanto de uma autolimitação moral na qual a noção de responsabilidade adota um papel central.

Qualquer uma destas três perspetivas entende a relação intergeracional não sobreposta como uma relação dupla das gerações presentes com os recursos disponíveis e com as gerações futuras. Nessa mediação entre recursos e o futuro, o modo da justiça é a distribuição. É então consequência natural que as discussões em torno da justiça intergeracional reflitam algumas das discussões sobre os componentes da justiça social. Por exemplo, tal como as teorias da justiça distributiva habituais, também as teorias da justiça intergeracional parecem precisar de uma especificação acerca de quais os bens com que a justiça se preocupa (isto é, da métrica da justiça para o futuro), qual o âmbito de aplicação dos seus requisitos, quem tem a incumbência de a realizar, qual o seu objeto, qual o padrão de distribuição mais adequado.

Uma primeira dificuldade diz respeito ao âmbito. Supondo que a justiça se prolonga até gerações num futuro longínquo, o que é que isso determina exatamente num contexto igualitário? O que é que se compara para aferir um *plateau* igualitário? É que o jogo entre o deve e o haver é complexo quando dirigimos o nosso olhar para horizontes temporais distantes. Por exemplo, sabemos que as alterações climáticas tornarão a habitabilidade do planeta mais desafiante no futuro e que algumas sociedades contemporâneas estão a envelhecer tão rapidamente que caminham em direção ao definhamento²⁵⁷ — e não podemos deixar de pensar que há algo que podemos fazer (ou

²⁵⁶ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*.

²⁵⁷ É o caso preocupantíssimo de Portugal. Mantendo-se as atuais taxas de mortalidade, natalidade e imigração, o rácio entre o grupo de pessoas acima dos 65 anos e o grupo de pessoas em idade laboral estará perto dos 80% em 2070, segundo dados da OCDE — ou seja, para cada cem trabalhadores (partindo do pressuposto, porventura otimista, de que haverá trabalho para essas cem pessoas, tendo em vista, por exemplo, o desenvolvimento da inteligência artificial em algumas áreas do sector laboral), haverá perto de oitenta pensionistas. Este rácio, que, em 2024 é de 38,6%, será o mais elevado da Europa e um dos mais elevados do mundo. Pode e deverá ser encarado como uma catástrofe demográfica iminente. Os dados podem ser consultados em <https://data.oecd.org/pop/old-age-dependency-ratio.htm>.

não fazer) hoje que mitigue ou previna a iminência desses problemas. Da nossa perspectiva, é difícil não pensar que as condições de vida no futuro, com esses problemas, serão piores do que aquelas de que gozamos hoje. Tal fará que as gerações futuras mais próximas de nós na linha indefinida do tempo serão provavelmente as primeiras gerações da história, até hoje (ou melhor, até amanhã), a viverem em condições piores do que as dos seus antepassados. Ao mesmo tempo, sabemos que em determinados setores de riqueza, como o imobiliário, os herdeiros da chamada «geração do milénio» (ou geração Y) serão, em agregado, os mais ricos de que há registo²⁵⁸ — simplesmente, essa riqueza não estará disponível para todos, mas apenas para uns poucos. Esta dificuldade tem de ser enfrentada por teorias da justiça intergeracional.

De acordo com uma determinada interpretação, as gerações do presente estão vinculadas a requisitos de justiça que limitam a sua liberdade de fazer que determinados membros de gerações futuras fiquem em condições de bem-estar abaixo daquelas que forem gozadas pelos seus contemporâneos (futuros). Por outras palavras, a justiça estabelece hoje um dever de evitar que as gerações futuras vivam numa situação de desigualdade entre si.²⁵⁹ Uma outra interpretação sublinha que a justiça requer que se tente que os membros de gerações futuras não fiquem em condições de bem-estar piores do que aquelas gozadas pelas gerações anteriores. Assim, a justiça intergeracional impõe hoje um dever de evitar que as gerações futuras fiquem numa situação de desigualdade prejudicial perante as anteriores: o foco incide não mais sobre a desigualdade de grupos etários futuros entre si, mas sobre a igualdade entre coortes separadas pelo tempo.²⁶⁰

Supondo que esse problema possa ser resolvido, coloca-se então a questão referente à métrica da justiça. Igualdade de quê? Mesmo em contextos de sobreposição temporal, as divergências não são poucas: enquanto algumas conceções preferem comparar os níveis de bem-estar dos vários membros de uma sociedade, outras incidem sobre a igualdade dos recursos estruturais e institucionais disponíveis para as várias gerações, outras ainda sublinham a importância da igualdade de capacidades individuais básicas na obtenção do estilo de vida valorizado ou a igualdade medida por uma escala que contém uma mistura de critérios determinativos de oportunidades livres de obstáculos e de padrões mínimos de bem-estar. No contexto intergeracional, o debate é similar, sendo, porém, influenciado pelo fator temporal. Além da especificação da métrica da justiça, convém que essa métrica seja relevante e passível de ser gerida não só ao longo do tempo, mas sobretudo para um tempo futuro de não sobreposição. Daí a discussão (sobre a métrica da justiça intergeracional) cingir, muitas vezes, à determinação do bolo (o quê e o quanto dos recursos disponíveis, isto é, do capital não apenas físico, mas também tecnológico, institucional, ambiental, cultural, relacional, que esteja acessível aos membros de uma comunidade) a passar às gerações seguintes.

O mesmo tipo de discussão sucede quanto ao padrão da justiça distributiva num contexto intergeracional de não sobreposição. Um critério retributivo estabelece que, independentemente do tamanho do bolo em questão, a justiça é atingida na medida em

²⁵⁸ Ver, por exemplo, o *Wealth Report 2024*, produzido pela empresa de consultoria imobiliária Knight Frank: <https://content.knightfrank.com/resources/knightfrank.com/wealthreport/the-wealth-report-2024.pdf>.

²⁵⁹ George Sher, «Compensation and Transworld Personal Identity», 389.

²⁶⁰ Brian Barry, «Sustainability and Intergenerational Justice».

que haja um equilíbrio entre o que se recebe e o que se transmite. Há como que um padrão de reciprocidade, o qual, não sendo possível em relações entre gerações não contemporâneas (a obrigação de devolver o que se recebeu não é direta se não existe a entidade de quem se recebeu), pode ainda assim ter um papel proeminente, se a ideia de devolução for atualizada na continuidade das gerações (indiretamente, portanto). Em sentido oposto, um critério agregativo estabelece que, independentemente de como as relações entre gerações se desenvolvem, a justiça é atingida levando em conta apenas a grandeza total do bolo. O que importa é o agregado do capital e do bem-estar do qual a sociedade como um todo beneficia, não os tamanhos relativos das porções desse bem-estar que cada membro da comunidade acabará por receber.

Alternativamente, diferentes padrões igualitários de distribuição podem ser invocados. À luz de um igualitarismo estrito, a mera permissão de exercícios de liberdades individuais que deixem as gerações futuras numa situação desigual será injusta, mesmo que todos os membros futuros vejam reconhecidos os seus direitos mínimos de aceder aos mesmos recursos que as gerações anteriores.

Ainda assim, pode haver uma preferência por algum tipo de desigualdade aquando da distribuição dos recursos que constituem uma certa noção de justiça intergeracional. A mera possibilidade de preocupações igualitárias virem a justificar exclusivamente que certos membros de gerações futuras fiquem em condições piores que as dos membros presentes ou dos seus contemporâneos chega a ser suficiente para afastar a igualdade como critério determinativo da justiça intergeracional, em detrimento de um critério que confere prioridade e privilégios aos que se encontrem em pior condição ou em condição de insuficiência. Eis então que se justifica o uso de padrões de prioridade ou de suficiência dirigidos às gerações futuras, que são assim vistas, do presente, como as mais desfavorecidas ou aquelas que é preciso impedir que caiam abaixo de um limiar de suficiência.

Num certo sentido, a disparidade entre os padrões de medida da justiça nas variantes teóricas acerca das relações entre gerações não sobrepostas deixa transparecer as mesmas diferenças que se encontram nas teorias da justiça mais gerais. Ainda assim, o elemento temporal tem especificidades que, muitas vezes, impedem a determinação simples de um padrão de distribuição como o melhor para todas as circunstâncias. Por exemplo, na gestão de recursos que se deixem ao futuro, as responsabilidades morais invocadas têm frequentemente o formato de uma proibição da «despoupança»: os valores ínsitos na relação entre as gerações começam por tomar a forma de constrangimentos à possibilidade de esgotar (ou diminuir a ponto do dano irreversível) os recursos gozados. Isto parece intuitivo, mas pode haver argumentos a favor de uma obrigatoriedade de certas poupanças ou em desfavor de uma inércia quanto a investimentos cujos benefícios recaiam sobre outras gerações. Será então necessário sopesar os efeitos de cada um dos padrões de distribuição em contextos intertemporais.

Mesmo os esforços para superar essa disparidade entre os padrões de justiça²⁶¹ não evitam uma tentativa de encontrar uma teoria da justiça ampla o bastante para

²⁶¹ No que constitui, por exemplo, uma tentativa de fundir as perspetivas igualitária (em sentido amplo), de prioridade e de suficiência, ver Edward A. Page, «Intergenerational Justice of What: Welfare, Resources or Capabilities?»; e Paula Casal, «Why Sufficiency is Not Enough».

envolver e prever necessariamente a verificação de responsabilidades morais entre gerações. Porém, isso resulta da exigência inerente a uma teoria da justiça intergeracional: que reconheça a especificidade das relações entre gerações não contemporâneas em matéria de justiça, sobretudo quando comparadas com as relações entre gerações contemporâneas; mas que, dentro dessa originalidade no enfoque, se desenvolva enquanto inerência teórica de uma específica reflexão sobre a justiça.

6.2.3. O princípio da poupança justa

John Rawls merece o reconhecimento de ter sido o primeiro grande teórico da justiça a chamar a atenção para a especificidade do elemento transtemporal. Já num artigo de 1967, «Distributive Justice», anterior à primeira edição de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls mencionava a necessidade de um princípio de justiça que levasse a deixar às gerações seguintes o equivalente ao que se havia recebido de gerações anteriores, e num valor tal que permitisse um estilo de vida superior ao que caso contrário se obteria.²⁶²

Ao publicar *Uma Teoria da Justiça* quatro anos mais tarde, porém, o tema é retomado sem grande profundidade. Rawls aborda a problemática da justiça entre gerações e a necessidade de instituir um princípio da poupança justa, mas é parco na fundamentação. A sua teoria da justiça é então pensada sobretudo num contexto doméstico de sobreposição temporal. Como vimos, os princípios de justiça são concebidos como resultado de um procedimento elaborado a partir de uma posição original dos indivíduos, em que as partes contratantes se encontram numa situação que exige a fundação de um conjunto de princípios vinculativos na estrutura básica da sociedade em que elas mesmas irão viver. Cada indivíduo, aplicando a sua racionalidade ao prosseguimento do seu interesse próprio, decide aí por detrás de um véu de ignorância, desconhecendo todas as características que lhe poderiam trazer vantagens ou desvantagens na vida social, tais como as suas posições de classe ou fortuna, as suas capacidades, a sua inteligência e força, as suas concepções do bem. Numa tal situação, Rawls considera que os indivíduos favoreceriam a alternativa cujo pior resultado possível fosse menos mau do que o pior resultado possível de qualquer das outras. Dessarte, decidiriam vincular-se a dois princípios: o princípio da liberdade individual compatível com a liberdade alheia e o princípio da diferença, de acordo com o qual as desigualdades apenas se justificam se favorecerem os mais carenciados.

Ora, tamanho enquadramento não é facilmente transponível para um contexto intergeracional de não sobreposição. As partes na posição original desconhecem também o momento em que elas ou os seus representados vivem na sociedade vinculada pelos princípios da justiça. Empregando a estratégia *maximin*, elas quererão precaver-se de vir a estar na posição social mais desfavorecida também ao longo do tempo. Se esse tempo for medido em função da duração da sociedade, elas quererão evitar ser não só as mais desfavorecidas, mas também membros da mais desfavorecida geração, o que levaria a uma espécie de princípio da diferença intergeracional, em que as desigualdades seriam aceites consoante privilegiassem a geração mais desfavorecida ao longo da duração da sociedade. Uma tal solução, porém, parece enfrentar duas dificuldades. Desde logo, o

²⁶² Rawls, *Collected Papers*, 145–147.

princípio da diferença não consegue vincular as gerações do presente perante indivíduos da mesma sociedade cuja situação de carência seja insuperável em função do decurso do tempo (gerações anteriores menos afortunadas, por exemplo). No princípio da diferença em contexto de sobreposição, as desigualdades consonantes com a justiça fazem que os benefícios dos mais abastados acabem por operar a favor dos mais desfavorecidos. Contudo, num contexto de não sobreposição, um princípio da diferença intergeracional imporia ações às gerações atuais apenas para o futuro, o que ocasionaria desigualdades injustificadas para a geração atual perante as futuras, uma vez que as gerações futuras mais abastadas beneficiariam dessas desigualdades sem um compromisso equivalente para com as gerações mais desfavorecidas que se encontrassem atrás de si no tempo. Demais, se assumirmos que a história da humanidade tem sido uma de constante progresso a vários níveis (tecnológico, científico, institucional, etc.), então o efeito prático de um princípio da diferença intergeracional é zero, visto que a geração do presente considerar-se-á sempre, diante das que estão à sua frente, no futuro, como a que se encontra na situação mais desfavorecida, pelo que não terá responsabilidades morais para com geração alguma que não ela mesma.

Notando precisamente estas dificuldades, Rawls empreendeu mais tarde uma revisão de *Uma Teoria da Justiça* cujo enfoque principal é precisamente um esclarecimento dos moldes do princípio de justiça que funcione num contexto intergeracional de não sobreposição, o «princípio da poupança justa».

Retomando a tese da posição original e do véu de ignorância, Rawls relembra que, uma vez que o desconhecimento dos indivíduos nessa condição inclui a pertença a um tempo específico e a conseqüente inclusão numa geração, todas as gerações estão potencialmente representadas na posição original. Cada indivíduo sabe que pertencerá a uma geração, mas o véu de ignorância impede-o de conhecer qual a geração específica que integrará. Daí a necessidade de determinar um limiar de justiça abaixo do qual nenhum indivíduo em nenhuma geração aceitaria viver, e que, por conseguinte, se impõe como princípio de justiça a salvaguardar por todas as gerações.²⁶³

Segundo Rawls, as relações de justiça entre gerações modificam-se consoante as diferentes fases de desenvolvimento social, havendo duas grandes fases a considerar. Numa fase de acumulação, as gerações presentes estarão adstritas a um princípio de poupança, na medida em que esta seja necessária para permitir às gerações subsequentes a permanência acima de um limiar mínimo de justiça, o qual é descrito por Rawls como o conjunto das «condições que são necessárias para estabelecer e preservar uma estrutura básica justa ao longo do tempo»²⁶⁴. Numa fase ulterior de estabilidade, em que as instituições justas estejam já suficientemente estabelecidas, o princípio de poupança dá lugar tão-só à responsabilidade de fazer aquilo que permita às gerações subsequentes continuarem a viver ao abrigo dessas instituições justas, mormente deixando cada geração à seguinte pelo menos o equivalente àquilo que recebeu da geração anterior.²⁶⁵

Neste contexto, não é rigoroso sustentar que a posição de Rawls sobre a justiça intergeracional seja simplesmente igualitarista quanto à distribuição dos recursos

²⁶³ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 230–232.

²⁶⁴ Id., *Justice as Fairness: A Restatement*, 159.

²⁶⁵ Id., *Uma Teoria da Justiça*, 231.

disponíveis para cada geração. Na verdade, a taxa de poupança da fase de acumulação justifica-se em razão da necessidade de se instalarem instituições justas que protejam as liberdades básicas de todos os indivíduos, pelo que o seu fim é sempre atinente à estrutura básica da sociedade e o meio de o atingir não se pode contradizer. O que importa a Rawls é assegurar uma igualdade das oportunidades abertas a cada indivíduo de cada geração, por via da sua inserção numa estrutura básica da sociedade em que os princípios procedimentais de justiça sejam aplicados. Assim, a fase de estabilidade numa sociedade justamente estruturada não se atinge à custa de violações das liberdades básicas na fase de acumulação, dado que a igualdade almejada não é substantiva e, portanto, não permite que as liberdades sejam derogadas pelo objetivo de melhorar as condições sociais e económicas dos mais desfavorecidos. Mister é, sim, que os indivíduos de diferentes gerações estejam de acordo quanto à vinculação a princípios de justiça que garantam aos membros de cada geração ser integrados numa estrutura básica da sociedade que proteja os seus direitos mais fundamentais — e, sendo a igualdade de oportunidades uma dessas liberdades individuais protegidas, então o princípio da poupança será um desses princípios de justiça acordados, mesmo que provisório porque formulado para atingir um fim (e, uma vez atingido, deixa de se justificar a sua vinculação).

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls justifica esta transversalidade temporal do princípio da poupança com uma «presunção motivacional», segundo a qual os indivíduos contraentes preocupam-se com os seus descendentes e assim estarão dispostos a poupar para seu benefício. Mas como esta justificação não se refere à geração presente enquanto ponte de conexão contínua de princípios institucionais de justiça entre gerações passadas e gerações futuras (conexão essa que obriga a deixar à geração seguinte o equivalente àquilo que foi deixado pela geração anterior), Rawls acaba por reelaborar, no seu *Liberalismo Político*, a formulação do seu princípio da poupança justa, de maneira a torná-lo aplicável a todas as relações entre gerações e não apenas à linha sucessiva presente-futuro:

Ao invés de imaginar um acordo direto (hipotético e não histórico) entre todas as gerações, poderá ser requerido às partes que cheguem a acordo quanto a um princípio de poupança sujeito à condição ulterior de que deverão querer que todas as gerações *anteriores* o tivessem seguido. Assim, o princípio correto é aquele que os membros de qualquer geração (e, portanto, todas as gerações) adotariam como aquele a ser seguido pela sua geração e como o princípio que eles quereriam que as gerações precedentes tivessem seguido (assim como as gerações seguintes), independentemente de quão mais se recuasse (ou se adiantasse) no tempo.²⁶⁶

Aqui, Rawls esforça-se por aprimorar a espessura do véu de ignorância no respeitante à geração a que cada indivíduo pertencerá, mas, no fundo, fá-lo à custa da pureza da posição original (pois passa a presumir que nenhum indivíduo pode fazer parte da primeira geração de uma sociedade justa, uma vez que pressupõe sempre gerações anteriores) e do mecanismo do contrato (enquanto disposição normativa sempre virada

²⁶⁶ Id., *Political Liberalism*, 274.

para o futuro), o que acaba por sujeitá-lo a várias críticas.²⁶⁷ Porém, isso não é bastante para fazer ruir a sua versão liberal-igualitária da justiça entre as gerações. Desde logo, porque a «posição intermédia» de cada geração é posta na atualidade da história de uma comunidade, enquanto a posição original é apenas pressuposta para efeitos de aferição dos princípios constitutivos de uma estrutura social justa. Por outro lado, o contrato em Rawls é apenas uma maneira de entender a necessidade de acordo entre todos os indivíduos de uma mesma comunidade quanto a esses mesmos princípios de justiça. É o consenso (não histórico) em torno da proibição da «despoupança» que justifica a vigência de uma conceção de justiça cuja atualização é, mais do que histórica, transhistórica.

6.2.4. (Algumas) Conceções da justiça intergeracional

Uma teoria da justiça intergeracional emerge do pressuposto de que há uma dimensão axiológica relevante no estabelecimento (mesmo que apenas ideal) de relações entre diferentes gerações. Nesse pressuposto está implícita a possibilidade de vigência de elementos normativos (deveres, obrigações, direitos, responsabilidades, princípios, etc.) cuja contraparte não existe necessariamente no presente; porém, não contém ainda qualquer razão positiva que demonstre a validade desses elementos normativos, nem qualquer definição dos seus conteúdos. Cabe às conceções substanciais da justiça intergeracional esse trabalho. O princípio da poupança justa marca, decerto, o tom com que se pode discutir a justiça intergeracional, mas outras conceções gerais de justiça social acabam por nela ter também o seu reflexo.

Começemos pelas teorias da *reciprocidade indireta*. Num contexto intrageracional, a clássica ideia de justiça enquanto *suum cuique tribuere* requer a operacionalização de um equilíbrio social entre aquilo com que cada um contribui para o bem-estar de outrem e aquilo que cada contribuinte recebe de bem-estar de outrem. Os deveres para com alguém nascem e justificam-se a partir do facto de esse alguém ter beneficiado previamente, de alguma maneira, o agente: devolve-se a quem deu o bem o mesmo bem que começou por ser dado, numa relação de reciprocidade. Num contexto intergeracional alargado, não é possível reciprocitar o que se recebeu dos nossos antepassados. Mas tal não implica forçosamente que a necessidade de devolução de benefícios cedidos se extinga num enquadramento conceptual da justiça, pois a ausência de reciprocidade direta resulta da inexistência presente da geração credora (a passada), não da geração devedora (a presente). Daí a salvaguarda de um princípio de reciprocidade intertemporal, o qual faz transmitir os benefícios em crédito a outra geração ao jeito de uma herança: os credores, porque já desaparecidos na fatalidade do passado, transferem aos seus descendentes os seus créditos, mas, para evitar que a reciprocidade se extinga por devedor e credor serem a mesma entidade, os descendentes que herdaram são afinal os descendentes indiretos, isto é, os membros da geração subsequente à dos devedores. Por

²⁶⁷ Ver, a título de exemplo, Claus Dierksmeier, «John Rawls on the Rights of Future Generations», e Dieter Birnbacher, «Responsibility for Future Generations — Scope and Limits».

outras palavras, opera então um princípio de reciprocidade indireta: cada geração deve algo às gerações seguintes porque recebeu algo das gerações precedentes.²⁶⁸

Avoluma-se assim um conjunto de deveres em cadeia conectando todas as gerações não contemporâneas. A geração do presente deve algo à subsequente em razão de ter recebido algo da anterior, a qual, por seu turno, devia à presente o que lhe deixou por ter recebido algo da anterior, e assim sucessivamente (ou melhor, regressivamente). Não só há deveres para com as gerações futuras, como esses deveres se justificam à luz de uma relação com o passado. O exato conteúdo desses deveres, ainda assim, não é de fácil determinação, embora a mera formalidade da justificação já indiciue um mínimo substantivo de equiparação entre o que se recebeu e o que se retribui, pelo que a geração do presente deverá então à subsequente algo pelo menos equivalente àquilo que recebeu da anterior, o que não invalida que não possa eventualmente dever mais. O mais importante é que se mantenha válida a ideia de restituição dos benefícios, mesmo que indiretamente, e sobretudo que as relações de deveres entre as gerações permitam um equilíbrio intertemporal em que cada geração recebe igualmente encargos e benefícios, deixando sempre algo para o futuro.

Caso distinto ocorre com o *agregacionismo*. A adoção de padrões agregativos, típica de teorias utilitaristas, parte de pressuposto de que uma justa organização da sociedade é aquela que maximiza o bem-estar dos seus membros. Ora, um tal padrão pode ter uma dimensão transtemporal se considerarmos que as pessoas ainda por nascer gozarão de um nível de bem-estar mensurável no agregado. O justo será então determinado a partir de um princípio de maximização do tamanho do bolo dos recursos disponíveis (incluindo bem-estar e capital) numa mesma comunidade durando indefinidamente (e, portanto, perpassando várias gerações). Torna-se assim viável uma versão utilitarista da proibição da «despoupança», conquanto o adiamento do consumo de uma parte dos recursos disponíveis para um momento temporal ulterior da vida de uma comunidade permita, no longo-prazo, aumentar o bem-estar ou o capital agregado de uma maneira que não seria possível sem essa proibição.²⁶⁹

Uma das escolas de pensamento mais populares hoje em dia na temática da justiça intergeracional é a que se autodenomina «longoprazismo» (*longtermism*, escrito propositadamente sem hífen), cujos nomes mais representativos são Toby Ord, William MacAskill e Hilary Greaves, e que adota uma perspectiva agregativa deste género no olhar para o futuro distante. Se o bem-estar de um agregado puder ser medido ao longo do tempo indefinido, incrementando o bem-estar de cada pessoa que vai nascendo e vivendo, então não há motivo para não considerar as pessoas futuras como membros de um mesmo agregado a que chamaremos de espécie humana. Ora, como é plausível que, num futuro que se estenda até ao infinito, o conjunto de pessoas que ainda estão por nascer seja incomensuravelmente superior ao número de pessoas que vivem hoje e que viveram já na história da espécie humana, não só o estatuto moral de cada pessoa requer que se atenda ao porvir, por muito distante que ele seja, como o próprio número de bem-estar do

²⁶⁸ Ver Brian Barry, *Liberty and Justice*, 211–241; Avner De-Shalit, *Why Posterity Matters*, 96–99; Kimberly Wade-Benzoni, «A Golden Rule Over Time: Reciprocity in Intergenerational Allocation Decisions».

²⁶⁹ Ver, por exemplo, L. Van Liedekerke e L. Lauwers, «Sacrificing the Patrol: Utilitarianism, Future Generations and Infinity».

agregado será muito maior no futuro do que (até) hoje. Por conseguinte, à luz de uma lógica agregativa, em que o número de pessoas conta para justificar uma posição moral, faz sentido atribuir prioridade (nas ações individuais e coletivas) ao longo-prazo muito distante (distância essa medida a partir de um número mínimo de cem anos).²⁷⁰

À luz de uma perspectiva igualitarista, a mera agregação pode desvirtuar a identificação da geração mais desfavorecida. Em horizontes temporais muito longos, em que a categoria «futuro» seja considerada como um só bloco indefinido, potencialmente infinito, o valor do agregado será tão grande comparado com o valor do presente que dificilmente se não considerará que são as gerações presentes as mais desfavorecidas. Ora, a ideia de que as gerações supostamente mais desfavorecidas, por se encontrarem ainda numa fase inicial do processo de acumulação do agregado, terão de fazer os maiores sacrifícios para aumentarem um bolo cujos benefícios consequentes serão gozados por outras gerações constitui uma atualização de injustiça, não de justiça.

Todavia, tal crítica igualitarista não é inteiramente certa. É que o agregado de bem-estar e capital medido ao longo das várias gerações nunca está quantitativamente fechado, uma vez que a vida da comunidade se prolonga no tempo, e cada nova geração supõe a existência futura de uma outra geração que integrará esse mesmo agregado. Padrões agregativos como os propostos pelo «longoprazismo» não exigem necessariamente um despropósito da taxa de poupança (um sacrifício de gerações mais desfavorecidas), porque o agregado provisoriamente contabilizado num momento (presente) inclui elementos fixos (o número de membros das gerações do presente e do passado) e elementos apenas possíveis (a estimativa indefinida de membros das gerações futuras), sendo então concebível que haja uma primazia dos elementos fixos em detrimento dos elementos possíveis (indefinidos a ponto da possível infinitude) na aferição do bem-estar e do capital do todo. Trata-se aqui de um princípio de otimização que leva em conta todos os membros do agregado, e tratando-se neste caso de um «agregado aberto» (que então nunca chega a estar verdadeiramente «agregado»), a proibição da «despoupança» não pode ser absoluta a ponto de prejudicar a maximização do bem-estar e do capital disponíveis, quer às gerações presentes quer às gerações futuras. Assim, para «longoprazistas» como Ord e MacAskill, por exemplo, mesmo a prioridade atribuída às gerações que nascerão apenas daqui a cem anos não exigirá uma poupança superior a 1% de toda a riqueza produzida anualmente. Existe aqui um elemento mínimo de equidade atendível, embora mais qualificativo da aferição do agregado do que propriamente classificativo da justiça entre as gerações.

Em contraste, de uma perspectiva *comunitarista* — a qual coloca a ênfase da convivência inter-humana na preexistência de uma comunidade em que se inserem os indivíduos, ao invés de serem estes a constituí-la a partir de uma condição de individualidades isoladas —, a consideração de que as sociedades políticas precedem o indivíduo e são, por definição, transgeracionais permite que os elementos normativos nelas vigentes tenham em conta os interesses e os direitos de indivíduos pertencentes a grupos sociais com uma existência que se estende desde o passado até ao futuro. Desta maneira, é a própria transgeracionalidade das comunidades já existentes que garante a necessidade de qualquer teoria da justiça ter já de contemplar a sua inserção num período

²⁷⁰ Ver, por exemplo, Toby Ord, *The Precipice*, e, sobretudo, William MacAskill, *What We Owe the Future*.

temporal equivalente ao da duração dessas comunidades. As relações de justiça não se estabelecem assim entre indivíduos de diferentes gerações, mas sim entre indivíduos e as suas comunidades transtemporais.

A inserção dos indivíduos numa comunidade com uma duração superior à humana, e por isso necessariamente transgeracional, importa no âmbito da justiça, na medida em que a sociabilidade se funda em «interesses individuais transcendendo o tempo de vida»²⁷¹. Trata-se de interesses comuns aos indivíduos, membros de uma mesma comunidade ao longo do tempo, referentes ao próprio tempo da comunidade, como as preocupações com o futuro dos descendentes, o cuidado com as reputações póstumas, o respeito pelos antepassados ou o destino de projetos deixados pendentes no momento da morte. A comunhão destes interesses, que se repetem ao longo das gerações, justifica quer a ideia de pertença a uma comunidade, quer as exigências feitas às gerações futuras por gerações presentes. Será expectável que cada membro da comunidade esteja vinculado a um princípio de respeito pelos «interesses individuais transcendendo o tempo de vida» quanto a todos os membros dessa comunidade ao longo da duração (efetiva e por efetivar) do coletivo. O próprio interesse presente de cada membro da comunidade tenderá a expressar-se pela manutenção de hábitos e instituições que produzam e permitam a reivindicação e a satisfação de «interesses individuais transcendendo o tempo de vida» por parte de membros futuros, uma vez que isso garantirá a permanência de uma identidade comunitária ao longo do tempo, no que constituirá um reforço da possibilidade de satisfação dos «interesses individuais transcendendo o tempo de vida» do presente. A justiça intergeracional não é apenas uma dimensão axiológica entre gerações — é sobretudo, neste contexto comunitarista, uma característica da coesão cultural de uma comunidade.

O que há de igualitário aqui é precisamente a ausência de primazia de qualquer geração no tempo histórico da comunidade. Mesmo as gerações do presente constituem apenas a atualização da vida da comunidade, pelo que os próprios recursos estão disponíveis enquanto pertencem à comunidade como um todo. A igualdade aqui invocada na distribuição do gozo desses recursos é então consequência de uma rejeição de prioridades ou privilégios medidos tão-só em função do tempo.

A visão oposta é expressada pela perspectiva *libertarista*. O foco de referência não é mais o indivíduo *na* comunidade, mas o indivíduo *diante* da comunidade, aquele que assume a liberdade pessoal como um valor absoluto oposto à autoridade, mais do que dependente dela. Daí a autonomia do indivíduo preceder conceptual e cronologicamente a existência da comunidade, quer nas versões mais conservadoras e adeptas de um poder político mínimo («minarquistas»), quer nas versões mais radicais e adeptas de um poder político ausente («anarquistas»). O indivíduo é-o sendo livre, isto é, dotado de um domínio de si próprio, com direitos morais e os poderes conexos de se apropriar de recursos exteriores (ainda) não possuídos.

Num tal contexto, o estabelecimento de deveres nas relações entre gerações não é um fácil expediente. A proibição da «despoupança» em prol de gerações futuras será justificada apenas em circunstâncias tais que direitos morais da liberdade de outrem sejam violados caso inexistam tais responsabilidades intergeracionais. No fundo, quaisquer

²⁷¹ «Lifetime-transcending interests», na expressão de Janna Thompson, *Intergenerational Justice*, 42.

deveres limitativos de ações no presente com vista ao benefício de gerações futuras acarretariam um sacrifício de liberdades individuais presentes em favor de liberdades individuais futuras, ainda apenas possíveis e contingentes. Daí a cautela com que vozes libertaristas abordam a temática da justiça intergeracional. Não obstante, o facto de serem estabelecidas relações entre direitos morais efetivos e direitos morais possíveis, se bem que insuficiente para impor uma noção de justiça transtemporal que coarte substancialmente o exercício das liberdades individuais das gerações presentes, é, no entanto, bastante para não permitir uma satisfação tamanha de direitos presentes que invalide sequer a possibilidade de indivíduos por existir virem a gozar dos seus próprios direitos. Daí a adoção de um limite preciso para as liberdades individuais das gerações presentes que, pela sua amplitude e pela necessidade intrínseca à própria natureza da liberdade com outros, opere como regulador das relações entre gerações num mesmo tempo e, conseqüentemente, também das relações transgeracionais.

A igualdade determinativa da justiça neste contexto é, como o léxico bem o indicia, apenas referente à liberdade dos indivíduos: uma igualdade de direitos perante os recursos disponíveis, uma igualdade de tratamento dos indivíduos no respeitante ao gozo e ao exercício dos seus direitos, nunca uma igualdade dos próprios recursos nem uma partição equitativa dos referentes da propriedade. Todavia, para que essa igualdade da liberdade seja assegurada, é necessária uma espécie de provisão normativa que chegue a vincular os indivíduos, a ponto de os submeter a uma limitação das suas capacidades de «despoupança». Ora, sucede que o arsenal terminológico do libertarismo contém já essa provisão normativa, que pode então ser reconfigurada para a transtemporalidade — trata-se da cláusula lockeana, de que falámos quando abordámos a conceção da justiça de Robert Nozick. Ela consiste no conteúdo da expressão «onde houver o suficiente, e como bem deixado em comum para outros»²⁷². A sua aplicação ao cenário intergeracional dependerá do entendimento do que haja de ser considerado «bastante» e «satisfatório». Tendencialmente, o «pelo menos» é mensurado em termos de equivalência, com formulações várias consoante as características do quinhão de recursos deixado. Por exemplo, Richard Arneson formula a cláusula lockeana intergeracional nestes termos:

A legitimidade persistente da propriedade privada, do ponto de vista da propriedade de si, depende do facto de cada geração sucessiva beneficiar do equivalente de uma fatia por cabeça da terra não melhorada e não degradada.²⁷³

Nesta formulação, a ênfase recai sobre as gerações, ao invés de recair sobre os indivíduos, e os limites implícitos não contemplam a possibilidade de terem de ser violados por motivos supervenientes. Daí o surgimento de uma formulação alternativa, proposta por Hillel Steiner e Peter Vallentyne: «Nenhum indivíduo poderá deteriorar ou esgotar mais do que a sua parcela *per capita* de recursos naturais sem uma compensação adequada.»²⁷⁴ Porém, neste caso, é deixada em aberto a natureza concreta dos recursos que estão à disposição dos indivíduos de cada geração, o que não permite compreender o «quê» cuja «despoupança» a provisão de Locke é suposto proibir. Numa formulação mais

²⁷² Locke, *Two Treatises of Government*, 288.

²⁷³ Richard Arneson, «Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition», 53.

²⁷⁴ Hillel Steiner e Peter Vallentyne, «Libertarian Theories of Intergenerational Justice», 63.

abrangente, uma visão libertarista da justiça intergeracional poderá expressar-se do seguinte modo: cada indivíduo de uma geração

«deve deixar à seguinte pelo menos tanto quanto aquilo de que a geração seguinte poderia ter-se apropriado no caso em que a geração atual não tivesse existido, ou melhor, no caso em que a geração atual não tivesse, pela sua ação, conduzido a qualquer melhoria ou degradação clara do que a geração subsequente teria herdado».²⁷⁵

O modelo em questão não é tanto o da herança por respeito aos direitos dos indivíduos de um pretérito que se transferem para os direitos dos indivíduos do presente, senão uma igualdade das condições formais de todos os direitos de todos os indivíduos no acesso aos recursos não necessariamente transformados (para melhor ou para pior) cujo gozo esteja disponível. Em última análise, a reposição das condições de originalidade resume-se ao quesito de cada indivíduo deixar ao porvir uma condição de liberdade pelo menos idêntica àquela que existiria se ele não tivesse existido. É enfim uma exigência de tornar igual (num sentido formal) a liberdade entendida como ausência de restrições ilegítimas à ação potencial dos indivíduos. Um entendimento da liberdade neste sentido conduz ao reconhecimento de uma tal provisão enquanto elemento de uma justiça que não pode deixar de ser também transgeracional, sempre com a temática da escassez dos recursos naturais como ponto de referência.

*

A natureza essencialmente contestada do conceito de justiça pressiona-o a expandir-se consoante os objetos de reflexão extravasam o âmbito das relações entre indivíduos num contexto social facilmente delimitável no tempo e no espaço, numa determinada conjuntura política. Essa expansão vai além das fronteiras do estado, da região, da intersubjetividade, até do tempo. O caso da justiça intergeracional é uma prova de quão desafiante pode ser o próprio conceito.

Todas as teorias da justiça intergeracional aqui elencadas podem gerar uma multiplicidade de implicações. Tal ocorrerá sobretudo se às linhas gerais aqui apresentadas forem adicionadas algumas variáveis próprias do domínio empírico. Por exemplo, cada uma destas teorias pode ter uma solução específica para o problema das flutuações demográficas contemporâneas — as alterações no número de membros de uma comunidade podem ora modificar o conteúdo do que se acredita dever deixar às gerações seguintes, ora manter a grandeza em jogo, consoante a teoria adotada. Da mesma maneira, o facto de uma geração anterior ter cumprido ou não as obrigações que a geração presente reconhece serem vinculativas perante todas as gerações pode também, segundo diferentes teorias, afetar ou não a extensão e a natureza das responsabilidades perante as gerações subsequentes (futuras). Tudo isto sem chegar a abordar as características específicas dos recursos disponíveis e do capital que constituem a substância das responsabilidades entre as gerações (por exemplo, se estão em jogo pensões de reforma, lixo industrial, juros de dívida pública, capacidades de armamento, migrações em massa, escassez de recursos ambientais e alimentares, taxas de desemprego, enquadramentos normativos a problemas

²⁷⁵ Axel Gosseries, *Pensar a Justiça entre as Gerações*, 143.

de bioética como o aborto, a eutanásia e a procriação medicamente assistida, etc.). Em última análise, levar a sério os modelos basilares das mais notórias teorias da justiça intergeracional pode ser determinante para lidar com problemas próprios das sociedades contemporâneas, sobretudo no que elas têm de potencial e limitativo em relação ao seu futuro.

Conclusão

A frase com que abro este livrinho é intencionalmente provocatória. Com ela, estabeleço a justiça como valor e coloco-a numa posição privilegiada em comparação com outros valores. Ambas as asserções são questionáveis tanto do ponto de vista lógico quanto moral e político. Por exemplo, ao fixar a taxonomia dos termos éticos, von Wright distingue entre conceitos de valor (como o bem e o mal), conceitos normativos (como dever, direito, permissão) e conceitos psicológicos (como deliberação e intenção), e insere a justiça no domínio do normativo, não do axiológico.²⁷⁶ E Carl Schmitt, recuperando uma terminologia já empregue por Nicolai Hartmann, fala numa «tirania dos valores» que os torna abjetos, pois sempre que alguém invoca valores estará necessariamente a tentar impor à força uma conceção moral, visto pertencer à lógica dos valores uma agressividade natural que faz que cada um deles compita com os restantes por predominância, numa hierarquização em que o pináculo é ocupado por aquele em relação ao qual nenhum preço é demasiado elevado para ser pago.²⁷⁷ Do ponto de vista do sujeito, o valor deve ser validado e atualizado para que a sua validade objetiva seja garantida. Remeter a justiça para o domínio axiológico é promover a violência da sua imposição quando ela reivindica a ocupação desse pináculo.

Ora, a visão panorâmica contida nas páginas anteriores permite captar um retrato diferente da justiça. Do ponto de vista lógico, não tem de haver uma distinção formal absoluta entre juízos baseados em princípios e juízos baseados em valores. É verdade que os valores apontam para o que é melhor, enquanto os princípios apontam para o que deve ser feito. Mas, da perspetiva da justiça, pode dizer-se, ao emitir-se um juízo, que algo é melhor tanto quanto se pode dizer que esse algo deveria passar a ser. Os princípios de justiça são normas que admitem graus de cumprimento e exigência, enquanto padrões de otimização, e não operam necessariamente num quadro de tudo ou nada. Não é incoerente, portanto, que expressem valores numa fórmula normativa.

Quanto ao potencial tirânico da justiça se entendida como valor, a crítica é pertinente, mas não atenta suficientemente no alcance possível do conceito. Suponhamos que Schmitt tem razão e que, se a justiça for tratada como valor, implicando isso uma concorrência com outros valores porquanto a ação que ela avalia e norteia (seja retributiva, corretiva, distributiva, relacional) está também sujeita a outros valores, daí acabará por resultar uma dominação da justiça sobre tudo o mais. Ora, a afirmação de que a justiça é o valor dos valores não tem de ser entendida como um esmagamento da justiça sobre todos os restantes elementos axiológicos e normativos que regulam as relações com outros.

Ao afirmar que a justiça é o valor dos valores, por um lado, pouco mais faço do que deixar transparecer, na linguagem dos valores, a tese aristotélica de que a justiça se explana em dois sentidos, um geral e um particular. Para Aristóteles, a justiça geral incide sobre o bem dos outros, mormente o bem comum da comunidade política, enquanto a particular incide sobre a igualdade e a prevenção da *pleonexia*, a usurpação gananciosa

²⁷⁶ G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, 6.

²⁷⁷ Schmitt, *The Tyranny of Values and Other Texts*, 37–40.

dos bens atribuídos a outros. Sendo geral, a justiça equivale à virtude como um todo e não está coordenada com nenhuma das diferentes virtudes; em contraste, a particular é uma expressão da justiça geral tal como qualquer outra virtude.²⁷⁸ Ao longo deste livro, a justiça foi tratada sobretudo no seu sentido particular, embora a discussão sobre o que a pode integrar não esteja desconectada da importância de outros valores, como o bem, a vida, a felicidade. A justiça pode ser considerada o valor dos valores na medida em que, na sua mais expressiva generalidade, aquilo em que ela consiste afeta e é afetado por considerações respeitantes a outros valores morais, podendo até congregá-los.

Por outro lado, e mais importante ainda, que quer dizer afinal que a justiça como valor devém tirânica? A crítica schmittiana parece interpretar o privilégio axiológico da justiça como a abertura de uma via sem obstáculos para a promoção e a hegemonia de uma concepção da justiça, não só sobre outras concepções da justiça, mas também sobre quaisquer entendimentos acerca da natureza de outros valores morais, assim como sobre a capacidade de juízo individual e a esfera pública. Em último caso, a dimensão axiológica da justiça torna-se violência política. Todavia, uma tal conclusão deriva de dois equívocos.

O primeiro é a incompreensão das implicações políticas de sustentar que a justiça tem uma natureza essencialmente contestada. No interior do conceito, dá-se como que um comércio intelectual entre diferentes propostas e concepções da justiça, consoante o objeto, o lugar, o âmbito. Em cada delimitação, a justiça é apresentada ora com uma faceta, ora com outra, fundamentada uma ou outra de maneira mais ou menos robusta, sempre com o foco no horizonte do que é a justiça perante a multiplicidade de intuições do injusto. Porém, nenhuma dessas concepções é tal que se confunda com o conceito a ponto de atingir a incontestabilidade. Pelo contrário, a contestação é inerente ao próprio ato de conceber a justiça para um dado objeto e num determinado âmbito, pelo que cada concepção da justiça está permanentemente sujeita a exigências de refundamentação e reconfiguração.

A crítica de Schmitt é certa se confundirmos uma concepção específica de justiça com a justiça como um todo e tentarmos aplicá-la à força numa comunidade política. Contudo, nesse caso, ela não mais é justiça, apenas ideologia. A justiça como valor dos valores é um espaço de conflito, mais do que de harmonia, porquanto é o elemento formal que permite o debate, o confronto, a oposição entre diferentes concepções do justo e do injusto.²⁷⁹ Ela permite que numa concepção se dê prioridade à justiça perante o bem, que noutra se dê prioridade ao bem para sequer se conceber a justiça, que noutra a justiça se justifique em função da felicidade, que noutra a justiça esteja ao serviço da paz, etc. A hierarquia das concepções dos valores pode estar em constante mutação dentro do espaço conceptual da justiça. A partir do momento, porém, em que assumimos a valoração máxima da justiça de uma perspectiva substantiva, harmonizadora de um todo, seja ele o geral de um estado ou o particular de uma relação entre indivíduos humanos ou de um carácter, a justiça torna-se, sim, na arma da persuasão do bruto ou na lei do mais forte, segundo a clássica definição que Platão atribui a Trasímaco n' *A República*.

²⁷⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129b25–31, 109.

²⁷⁹ Ver, a este propósito, a tese de Stuart Hampshire, *Justice Is Conflict*.

O segundo equívoco é a conexão entre justiça e tirania alargada ao político. Nas relações de poder que são próprias da política, a capacidade que uns têm de influenciar a tomada de decisões imputáveis ao todo contrasta e conflitua muitas vezes com a incapacidade de outros, o que leva a desequilíbrios consideráveis no acesso ao poder que determina o público e afeta o privado, quer esses desequilíbrios se devam à prossecução do interesse próprio, ao esforço de autopreservação, ao humor ou ao desejo de governar os outros, à vontade de poder. Nesses desequilíbrios, a própria contestabilidade do conceito de justiça fica em perigo, porquanto o poder político é único na sua capacidade de criar ou destruir as condições através das quais as diferentes teorizações sobre a justiça podem florescer e confrontar-se. A captura do poder por uns poucos e a subsequente exclusão de muitos corresponde a um silenciar da continuidade dos confrontos entre concepções da justiça ou a um esvaziamento do próprio espaço conceptual da justiça. Em tais situações, a procura do poder por parte daqueles que o não têm e que se reduzem à sua condição de governados ou dominados, precisamente por dele estarem excluídos, pode ser entendida não apenas como uma exigência da justiça mas como uma elaboração da própria justiça, uma procura pelas condições de inteligibilidade do *plateau* igualitário nos vários contextos sociais. Da perspectiva do dominado, do subjugado, daquele cujo estatuto moral se não eleva acima da demanda por sair do risco permanente de se tornar vítima, a luta pelo poder é necessariamente um desvelar da justiça.

A partir deste raciocínio, vislumbramos a conclusão óbvia: a democracia, mais do que um regime político, mais do que um qualificativo do poder constituinte que suporta e legitima qualquer regime político, mais do que um meio estrutural eficaz de implementar uma variedade de concepções de justiça, mais até do que o mais natural dos regimes (na expressão de Spinoza), porque o mais capaz de potenciar cada indivíduo na vivência em sociedade, é o terreno do *plateau* igualitário do puro poder. Sem a valoração da justiça, o político arrisca o oposto da democracia — a tirania. Por conseguinte, o pensar sobre a justiça não é mera questão teórica, própria dos filósofos encerrados nos seus escritórios, nas suas bibliotecas, nas suas universidades. É um requisito do próprio agir que se pretende justo, de uma cidadania ativa em que todos são considerados, e considerados por igual.

Bibliografia

- ABIZADEH, Arash, «Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice», *Philosophy & Public Affairs* 35 (2007): 318–358.
- ADAMS, Robert Merrihew, «Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil», *Noûs* 13 (1979): 53–65.
- AGOSTINHO, Santo, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, trad. Paula Oliveira e Silva, Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2001.
- ALEXY, Robert, *The Argument from Injustice*, trad. Bonnie L. Paulson e Stanley L. Paulson, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- ANDERSON, Elizabeth, «What Is the Point of Equality?», *Ethics* 109 (1999): 287–337.
- ANDERSON, Elizabeth, *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. António C. Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2004.
- ARNESON, Richard J., «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies* 56 (1989): 77–93.
- ARNESON, Richard J., «Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition», *Political Studies* 39 (1991): 36–54.
- ARNESON, Richard J., «Equality», in Robert Goodin e Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 489–507, Oxford, Blackwell, 1993.
- AUSTIN, John, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. Wilfred E. Rumble, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BAIER, Annette, «The Rights of Past and Future Persons», in E. Partridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, 171–183, New York, Prometheus Books, 1981.
- BARBAS HOMEM, António Pedro, *O Justo e o Injusto*, Lisboa, AAFDL, 2017.
- BARRY, Brian, *A Treatise on Social Justice, Volume 1: Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- BARRY, Brian, *Liberty and Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- BARRY, Brian, «Sustainability and Intergenerational Justice», in A. Dobson (ed.), *Fairness and Futurity*, 93–117, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- BECKER, Lawrence C., *Reciprocity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- BECKERMAN, Wilfred, «The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice», in Joerg C. Tremmel (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, 53–71, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2006.

BEERBOHM, Eric, «The Conceptual Priority of Injustice», *Jurisprudence* 5 (2014): 329–343.

BEITZ, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

BENGTSON, Andreas e NIELSEN, Lasse, «Relational Justice: Egalitarian and Sufficientarian», *Journal of Applied Philosophy* 40 (2023): 900–918.

BENJABI, Yitzhak, «The Doctrine of Sufficiency: A Defence», *Utilitas* 17 (2005): 310–332.

BENJAMIN, Walter, «Notes to a Study on the Category of Justice», in Eric Jacobson (ed.), *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, 166–167, New York, Columbia University Press, 2003.

BENJAMIN, Walter, «Sobre o Conceito da História», in Walter Benjamin, *O Anjo da História*, trad. João Barrento, 9–20, Lisboa, Assírio & Alvim, 2017.

BIRNBACHER, Dieter, «Responsibility for Future Generations — Scope and Limits», in Joerg Tremmel (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, 23–38, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2006.

BIX, Brian, «Natural Law Theory: The Modern Tradition», in Jules Coleman e Scott Shapiro (eds.), *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 61–103, Oxford, Oxford University Press, 2002.

BLACKSTONE, William, *Commentaries on the Laws of England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979.

BOONIN, David, *The Non-Identity Problem & The Ethics of Future People*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

BRÄANMARK, Johan, «Future Generations as Rightholders», *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19 (2016): 680–698.

BRANDT, Richard, *A Theory of the Good and the Right*, Amherst, Prometheus Books, 1979.

BRENNAN, Jason, *Libertarianism. What Everyone Needs to Know*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

BRIGHOUSE, Harry e ROBEYNS, Ingrid (eds.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

BRITO, José de Sousa e, «O que é o positivismo jurídico. Como se autodefine e como se auto-suspende», *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa* LI (2010): 193–205.

BROCK, Dan W., «The Non-Identity Problem and Genetic Harms: The Case of Wrongful Handicaps», *Bioethics* 9 (1995): 269–275.

- BROUWER, Huub e MULLIGAN, Thomas Mulligan, «Why Not Be a Desertist? Three arguments for desert and against luck egalitarianism», *Philosophical Studies* 176 (2019): 2271–2288.
- BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Russell Kirk, Chicago Gateway, 1962.
- CAMÕES, Luís Vaz de, *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora, 2006.
- CAMPOS, André Santos, *Glosas Abertas de Filosofia do Direito*, Lisboa, Quid Juris, 2013.
- CAMPOS, Andre Santos, «Aquinas's *Lex iniusta non est lex*: A Test of Legal Validity», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 100 (2014): 366–378.
- CAMPOS, Andre Santos, «Intergenerational Justice Today», *Philosophy Compass* 13 (2018): 1–12.
- CAMPOS, Andre Santos, «The Moral Entitlements of Future Persons: Expectancies and Prospective Beneficiaries», *The Journal of Ethics* 28 (2024): 125–143.
- CAMPOS, Andr Santos, *The Semi-Future Democracy. A Liberal Theory of the Long-term View*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2024.
- CAMPOS, Andr Santos e VAZ, Sofia Guedes, «Justificatory Moral Pluralism: A Novel Form of Environmental Pragmatism», *Environmental Values* 30 (2021): 737–758.
- CANEY, Simon, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- CARTER, Ian, «Is the Capability Approach Paternalist?», *Economics and Philosophy* 30: (2014): 75–98.
- CASAL, Paula, «Why Sufficiency is Not Enough», *Ethics* 117 (2007): 296–326.
- CASS, Devon, *Igualdade*, Coleção «Filosofia & Valores», Lisboa, Edições 70, 2024.
- CHANG, Ruth, «The Possibility of Parity», *Ethics* 112 (2002): 659–688.
- CÍCERO, *De Re Publica / De Legibus*, ed. C. W. Keyes, Cambridge, Harvard University Press, 1928.
- CLAASSEN, Rutger, «An Agency-Based Capability Theory of Justice», *European Journal of Philosophy* 25 (2017): 1279–1304.
- CLAASSEN, Rutger, «Selecting a List: The Capability Approach's Achilles Heel», in Enrica Chiappero-Martinetti, Siddiqur Osmani e Mozaffar Qizilbash (eds.), *The Cambridge Handbook of the Capability Approach*, 188–205, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- COHEN, G. A., «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99 (1989): 906–944.
- COHEN, G. A., «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice», *Philosophy & Public Affairs* 26 (1997): 3–30.

COHEN, G. A., *Finding Oneself in the Other*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

COLEMAN, Jules, «Incorporationism, Conventionality, and the Practical Difference Thesis», in Jules Coleman (ed.), *Hart's Postscript: Essays on the Postscript to The Concept of Law*, 99–147, Oxford, Oxford University Press, 2001.

CRISP, Roger, «Equality, Priority, and Compassion», *Ethics* 113 (2003): 745–763.

DANIELS, Norman, «Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?», *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 273–296.

DANIELS, Norman, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

DANIELS, Norman, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

DANTE, *A Divina Comédia*, trad. Vasco Graça Moura, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

DARWALL, Stephen, «Ressentiment and Second-Personal Resentment», in Stephen Darwall, *Honor, History, & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II*, 72–88, Oxford, Oxford University Press, 2013.

DAVIS, Michael, «Criminal Desert and Unfair Advantage: What's the Connection?», *Law and Philosophy* 12 (1993): 133–156.

DE GEORGE, Richard, «The Environment, Rights, and Future Generations», in E. Partridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, 157–166, New York, Prometheus Books, 1981.

DE-SHALIT, Avner, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, London, Routledge, 1995.

DEL VECCHIO, Giorgio, *Justice. An Historical and Philosophical Essay*, New York, Philosophical Library, 1953.

DIERKSMEIER, Claus, «John Rawls on the Rights of Future Generations», in Joerg C. Tremmel (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, 72–85, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2006.

DONALDSON, Sue e KYMLICKA, Will, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

DREBEN, Burton, «On Rawls and Political Liberalism», in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 316–346, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

DRYDYK, Jay, «A Capability Approach to Justice as a Virtue», *Ethical Theory and Moral Practice* 15 (2012): 23–38.

DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

- DWORKIN, Ronald, «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy & Public Affairs* 10 (1981): 283–345.
- DWORKIN, Ronald, «Comment on Narveson: In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy* 1 (1983): 24–40.
- DWORKIN, Ronald, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- DWORKIN, Ronald, *Law's Empire*, Oxford, Hart Publishing, 1986.
- DWORKIN, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- DWORKIN, Ronald, «Equality, Luck and Hierarchy», *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003): 190–198.
- DWYER, J. De la Torre, *Chance, Merit, and Economic Inequality: Rethinking Distributive Justice and the Principle of Desert*, Cham, Palgrave Macmillan, 2020.
- ESOPO, *Aesop's Fables*, ed. Jack Zipes, London, Penguin, 1996.
- ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Teológico-Político*, trad. Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2004.
- FEINBERG, Joel, «Justice and Personal Desert», in Joel Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, 55–94, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- FELDMAN, Fred, *Distributive Justice: Getting What We Deserve from Our Country*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- FORST, Rainer, «Two Pictures of Justice», in Rainer Forst, *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*, 3–26, London, Bloomsbury, 2014.
- FOURIE, Carina, «What Is Social Equality? An analysis of status equality as a strongly egalitarian ideal», *Res Publica* 18 (2012): 107–126.
- FRANKFURT, Harry, «Equality as a Moral Ideal», *Ethics* 98 (1987): 21–43.
- FRASER, Nancy, e HONNETH, Axel, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, Verso, 2003.
- FRICKER, Miranda, *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- FULLER, Lon L., *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1964.
- GALLIE, W. B., «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956): 167–198.
- GALLIE, W. B., «Art as an Essentially Contested Concept», *The Philosophical Quarterly* 6 (1956): 97–114.

- GARNER, Robert, *A Theory of Justice for Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- GAUS, Gerald, «The Turn to a Political Liberalism», in Jon Mandle e David A. Reidy (eds.), *A Companion to Rawls*, 233–250, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2013.
- GAUTHIER, David, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- GEORGE, Robert P., «Natural Law Ethics», in Philip L. Quinn e Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 460–465, Oxford, Blackwell, 1997.
- GEUSS, Raymond, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- GEWIRTH, Alan, *Reason and Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- GHEAUS, Anca, «The Right to Parent and Duties Concerning Future Generations», *The Journal of Political Philosophy* 24 (2016): 487–508.
- GLOVER, Jonathan, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2012.
- GOSSERIES, Axel, «What Do We Owe the Next Generation(s)?», *Loyola of Los Angeles Law Review* 35 (2001): 293–354.
- GOSSERIES, Axel, «On Future Generations' Future Rights», *The Journal of Political Philosophy* 16 (2008): 446–474.
- GOSSERIES, Axel, *Pensar a Justiça entre as Gerações*, trad. Joana Cabral, Coimbra, Almedina, 2015.
- GOSSERIES, Axel, *What Is Intergenerational Justice?*, London, Polity, 2023.
- GREEN, Leslie, *The Germ of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2023.
- GRIFFIN, James, *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- GRIFFITH, Aaron M., «The Rights of Future Persons and the Ontology of Time», *Journal of Social Philosophy* 48 (2017): 58–70.
- HABERMAS, Jürgen, *Legitimation Crisis*, trad. T. McCarthy, Cambridge, Polity Press, 1988.
- HABERMAS, Jürgen, *Between Facts and Norms*, trad. William Rehg, Cambridge, Polity Press, 1996.
- HALLDENIUS, Lena, «Why Limitarianism Fails on its Own Premises — an Egalitarian Critique», *Ethical Theory and Moral Practice* 25 (2022): 777–791.
- HAMPSHIRE, Stuart, *Justice Is Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- HARPER, Robert Francis, *The Code of Hammurabi. King of Babylon*, New Jersey, The Lawbook Exchange, 1999.

HART, Herbert L. A., «Are There Any Natural Rights?», *Philosophical Review* 64 (1955): 175–191.

HART, Herbert L. A., «Positivism and the Separation of Law and Morals», in Herbert L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, 49–87, Oxford, Clarendon Press, 1983.

HART, Herbert L. A., *O Conceito de Direito*, trad. A. Ribeiro Mendes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HARTLEY, Christie, «Two Conceptions of Justice as Reciprocity», *Social Theory and Practice* 40 (2014): 409–432.

HAYEK, Friedrich A., *Individualism and Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948.

HAYEK, Friedrich A., *Law, Legislation, and Liberty*, London, Routledge, 1998.

HAYEK, Friedrich A., *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, ed. Ronald Hamowy, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

HICKEY, Colin, MEIJERS, Tim, ROBEYNS, Ingrid e TIMMER, Dick, «The Agents of Justice», *Philosophy Compass* (2021), e12770.

HOBBS, Thomas, *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2002.

HOLTUG, Nils, «Prioritarianism», in Nils Holtug e Kasper Lippert-Rasmussen (eds), *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, 125–156, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HOMERO, *Iliada*, trad. Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2005.

HURLEY, Susan L., *Justice, Luck, and Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

HUSAMI, Ziyad, «Marx on Distributive Justice», *Philosophy & Public Affairs* 8 (1978): 27–64.

HUSEBY, Robert, «Sufficiency: Restated and Defended», *The Journal of Political Philosophy* 18 (2010): 178–197.

HUSEBY, Robert, «The Limits of Limitarianism», *The Journal of Political Philosophy* 30 (2022): 230–248.

JEFFERSON, Thomas, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Insel, 1979.

JOHNSON, Casey Rebecca, «Epistemic Vulnerability», *International Journal of Philosophical Studies* 28 (2020): 677–691.

KARNEIN, Anja, «Rawls and the Future: On the Possibility of Cooperation Across Time», *Philosophy & Public Affairs* 50 (2022): 271–300.

- KAVKA, Gregory, «The Paradox of Future Individuals», *Philosophy & Public Affairs* 11 (1981): 93–112.
- KELSEN, Hans, *What Is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*, Clark, The Lawbook Exchange, 2000.
- KELSEN, Hans, *A Justiça e o Direito Natural*, trad. João Baptista Machado, Coimbra, Almedina, 2001.
- KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*, trad. João Baptista Machado, Coimbra, Almedina, 2008.
- KELSEN, Hans, *General Theory of Law and State*, Clark, The Lawbook Exchange, 2009.
- KING JR., Martin Luther, «Letter from Birmingham Jail — April 16, 1963», in Martin Luther King Jr., *Why We Can't Wait*, 85–111, New York, Signet Classics, 2000.
- KNIGHT, Carl, «Responsibility, Desert, and Justice», in Carl Knight e Zofia Stemplowska (eds.), *Responsibility and Distributive Justice*, 152–173, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- KNIGHT, Carl, «Luck Egalitarianism», *Philosophy Compass* 8 (2013): 924–934.
- KNIGHT, Carl, «Reflective Equilibrium», in Adrian Blau (ed.), *Methods in Analytical Political Theory*, 46–64, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- KOLODNY, Niko, «Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy», *Philosophy & Public Affairs* 42 (2014): 287–336.
- KRAMER, Matthew, *Where Law and Morality Meet*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- KRZNARIC, Roman, *The Good Ancestor. How to Think Long Term in a Short-Term World*, London, Penguin, 2020.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2.^a ed., Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LAMONT, Julian, «The Concept of Desert in Distributive Justice», *Philosophical Quarterly* 44 (1994): 45–64.
- LARMORE, Charles, «Public Reason», in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 368–393, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- LARMORE, Charles, *What Is Political Philosophy?*, Princeton, Princeton University Press, 2020.
- LIEDEKERKE, L. Van, e LAUWERS, L., «Sacrificing the Patrol: Utilitarianism, Future Generations and Infinity», *Economics and Philosophy* 13 (1997): 159–174.
- LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper, *Luck Egalitarianism*, London, Bloomsbury, 2016.
- LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper, *Relational Egalitarianism: Living as Equals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

- LISTER, Andrew, «Justice as Fairness and Reciprocity», *Analyse & Kritik* 33 (2011): 93–112.
- LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LUCAS, J. R., *On Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- MACASKILL, William, *What We Owe the Future*, London, Oneworld, 2022.
- MACINTYRE, Alasdair, *A Short History of Ethics*, London, Routledge, 1998.
- MACKLIN, Ruth, «Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights?», in E. Partridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, 151–156, New York, Prometheus Books, 1981.
- MARX, Karl, «Glosas Marginais ao Programa do Partido Operário Alemão», trad. José Barata-Moura, in Marx e Engels, *Obras Escolhidas*, tomo III, Lisboa, Edições Avante, 1982.
- MAZOR, Joseph, «Liberal Justice, Future People, and Natural Resource Conservation», *Philosophy & Public Affairs* 38 (2010): 380–408.
- MCCARTHY, George E., *Marx and Social Justice: Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy*, Leiden, Brill, 2018.
- MEIJERS, Tim, «Zipper Arguments and Duties Regarding Future Generations», *Politics, Philosophy & Economics* 23 (2023): 181–204.
- MERRILL, Roberto, BIZARRO, Sara, PINTO, Jorge e MARCELO, Gonçalo, *Rendimento Básico Incondicional: Uma Defesa da Liberdade*, Lisboa, Edições 70, 2019.
- MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, in John Stuart Mill, *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, 113–177, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- MILLER, David, *Principles of Social Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- MILLER, David, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- MILLER, David, «Justice», in Edward N. Zalta e Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/justice>.
- MORIARTY, Jeffrey, «Desert-based Justice», in Serena Olsaretti (ed.), *Oxford Handbook of Distributive Justice*, 152–173, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- MUSIL, Robert, *O Homem sem Qualidades*, trad. Mário Braga, vol. 2, Lisboa, Livros do Brasil, 1952.
- NAGEL, Thomas, «The Problem of Global Justice», *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005): 113–147.
- NATH, Rekha, «Relational Egalitarianism», *Philosophy Compass* 15 (2020): e12686.

- NEUHÄUSER, Christian, «The Self-Respect Argument for Limitarianism», in Ingrid Robeyns (ed.), *Having Too Much: Philosophical Essays on Limitarianism*, 271–296, Cambridge, Open Book Publishers, 2023.
- NIELSEN, Kai, *Marxism and the Moral Point of View. Morality, Ideology and Historical Materialism*, Abingdon, Routledge, 1989.
- NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.
- NUSSBAUM, Martha, *Frontiers of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- NUSSBAUM, Martha, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- OHLSSON, Johanna e PRZYBYLINSKI, Stephen (eds.), *Theorising Justice*, Bristol, Bristol University Press, 2023.
- O’NEILL, Martin, «What Should Egalitarians Believe?», *Philosophy & Public Affairs* 36 (2008): 119–156.
- O’NEILL, Onora, *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- ORD, Toby, *The Precipice. Existential Risk and the Future of Humanity*, London, Bloomsbury, 2020.
- OTSUKA, Michael, *Libertarianism without Inequality*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- PAGE, Edward A., «Intergenerational Justice of What: Welfare, Resources or Capabilities?», *Environmental Politics* 16 (2007): 453–469.
- PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- PARFIT, Derek, *Equality or Priority? The Lindley Lecture*, Lawrence, The University of Kansas Press, 1991.
- PERELMAN, Chaïm, «A Justiça», in Chaïm Perelman, *Ética e Direito*, trad. João C. S. Duarte, 13–234, Lisboa, Instituto Piaget, 2002.
- PETTIT, Philip, *On the People’s Terms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO, *Leis*, vol. II, trad. Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 2019.
- PLATÃO, *Górgias*, trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 2024.
- PLETCHER, G. K., «The Rights of Future Generations», in E. Partridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, 167–170, New York, Prometheus Books, 1981.
- PLUNKETT, David, «Justice, Non-Human Animals, and the Methodology of Political Philosophy», *Jurisprudence* 7 (2016): 1–29.

POGGE, Thomas, «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs* 23 (1994): 195–224.

POGGE, Thomas, «Can the Capability Approach be Justified?», *Philosophy Topics* 30 (2002): 167–228.

PUFENDORF, Samuel, *Do Dever do Homem e do Cidadão segundo a Lei Natural*, trad. André Santos Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2020.

QUONG, Jonathan, «Consequentialism, Deontology, Contractualism, and Equality», in S. Olsaretti (ed.), *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, 306–326, Oxford, Oxford University Press, 2018. RADBRUCH, Gustav, «Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», in Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, ed. Erik Wolf e Hans-Peter Schneider, 339–350, Stuttgart, K. F. Koehler, 1973.

RADBRUCH, Gustav, *Rechtsphilosophie*, ed. Erik Wolf e Hans-Peter Schneider, Stuttgart, K. F. Koehler, 1973.

RAJÃO, Hugo, «Recursos ou *capabilities*? À procura da métrica mais adequada para a justiça», *Themis, Revista da Faculdade de Direito da UNL* 35 (2019): 47–72.

RAND, Ayn, *The Virtue of Selfishness*, New York, Signet, 1964.

RAPHAEL, D. D., *Concepts of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

RAWLS, John, «Legal Obligation and the Duty of Fair Play», in S. Hook (ed.), *Law and Philosophy*, 3–18, New York, New York University Press, 1964.

RAWLS, John, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223–251.

RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993.

RAWLS, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.

RAWLS, John, «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review* 64 (1997): 765–807.

RAWLS, John, *A Theory of Justice, Revised Edition*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

RAWLS, John, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John, *A Lei dos Povos*, Lisboa, Edições 70, 2020.

RAZ, Joseph, *Practical Reason and Norms*, London, Hutchinson, 1975.

RAZ, Joseph, *The Authority of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

- RICOEUR, Paul, *O Justo ou a Essência da Justiça*, trad. Vasco Casimiro, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
- RISSE, Mathias, *On Global Justice*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- RISSE, Mathias, *On Justice. Philosophy, History, Foundations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- ROBEYNS, Ingrid, «Having Too Much», *Nomos* 58 (2017): 1–44.
- ROBEYNS, Ingrid, *Wellbeing, Freedom and Social Justice. The Capability Approach Re-examined*, Cambridge, Open Book Publisher, 2017.
- ROBEYNS, Ingrid, «Why Limitarianism?», *The Journal of Political Philosophy* 30 (2022): 249–270.
- ROBEYNS, Ingrid, *Limitarianism: The Case Against Extreme Wealth*, London, Penguin, 2024.
- RODRIGUES, José Gusmão, *Saving for the Future: John Rawls and the Just Savings Principle*. Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2024.
- ROEMER, J. E., *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- ROSAS, João Cardoso, *Concepções da Justiça*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- ROSAS, João Cardoso, «Liberalismo Igualitário», in João Cardoso Rosas (ed.), *Manual de Filosofia Política*, 35–66, Lisboa, Almedina, 2018.
- ROSSI, Enzo, «Justice, Legitimacy and (Normative) Authority for Political Realists», *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15 (2012): 149–164.
- RUGER, Jennifer Prah, *Health and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- SANDEL, Michael J., *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, trad. Carlos Pacheco do Amaral, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SANDEL, Michael J., *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, London, Penguin, 2021.
- SANTOS, José Manuel, *Introdução à Ética*, Lisboa, Documenta, 2012.
- SCANLON, T. M., *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- SCANLON, T. M., *Why Does Inequality Matter?*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- SCHEFFLER, Samuel, «Choice, Circumstance and the Value of Equality», *Philosophy, Politics and Economics* 4 (2005): 5–28.

- SCHEFFLER, Samuel, «The Practice of Equality», in Carina Fourie, Fabian Schuppert e Ivo Wallimann-Helmer (eds.), *Social Equality: On What It Means to Be Equals*, 21–44, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- SCHEMMEL, Christian, *Justice and Egalitarian Relations*, New York, Oxford University Press, 2021.
- SCHMIDTZ, David, *Elements of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- SCHMITT, Carl, *The Tyranny of Values and Other Texts*, trad. Samuel Garrett Zeitlin, Candor, Telos Press, 2018.
- SCHUESSLER, Rudolf, «Non-Identity: Solving the Waiver Problem for Future People's Rights», *Law and Philosophy* 35 (2016): 87–105.
- SCHWARTZ, Thomas, «Obligations to Posterity», in R. I. Sikora e Bryan Barry (eds.), *Obligations to Future Generations*, 3–14, Philadelphia, Temple University Press, 1978.
- SEN, Amartya, «Equality of What?», in Sterling M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 1*, 197–220, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- SEN, Amartya, *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1999.
- SEN, Amartya, «Capability: Reach and Limits», in Enrica Chiappero-Martinetti (ed.), *Debating Global Society: Reach and Limits of the Capability Approach*, 15–28, Milano, Feltrinelli, 2009.
- SEN, Amartya, *The Idea of Justice*, London, Penguin, 2010.
- SÉNECA, *De Clementia*, ed. Susanna Braund, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- SHER, George, «Compensation and Transworld Personal Identity», *The Monist* 62 (1979): 378–391.
- SHIELDS, Liam, «The Prospects for Sufficiencyarianism», *Utilitas* 24 (2012): 101–117.
- SHKLAR, Judith N., *The Faces of Injustice*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- SLEAT, Matt, *Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics*, Manchester, Manchester University Press, 2013.
- SOMMERS, Tim., «[Can There be Relational Equality Across Generations? Or at All?](#)», *Res Publica* 29 (2023): 469–481.
- STEINER, Hillel, *An Essay on Rights*, Cambridge, Blackwell, 1994.
- STEINER, Hillel e VALLENTYNE, Peter, «Libertarian Theories of Intergenerational Justice», in Axel Gosseries e Lukas Meyer (eds.), *Intergenerational Justice*, 50–76, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- SWINBURNE, Richard, *Responsibility and Atonement*, New York, Oxford University Press, 1989.

SYPNOWICH, Christine, *Equality Renewed: Justice, Flourishing and the Egalitarian Ideal*, London, Routledge, 2016.

TAN, Kok-Chor, *Justice Without Borders. Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

TAN, Kok-Chor, *Justice, Institutions, and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

TEMKIN, Larry, «Equality, Priority and the Levelling Down Objection», in Matthew Clayton e Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*, 126–161, New York, St. Martin's Press, 2000.

THOMPSON, Janna, *Intergenerational Justice. Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*, New York, Routledge, 2009.

TIMMER, Dick, «Limitarianism: Pattern, Principle, or Presumption?», *Journal of Applied Philosophy* 38 (2021): 760–773.

TIMMER, Dick, «Justice, Thresholds, and the Three Claims of Sufficiencyarianism», *The Journal of Political Philosophy* 30 (2022): 298–323.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. II, ed. Robertus Busa, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1980.

TOMLIN, Patrick, «What Is the Point of Egalitarian Social Relationships?», in Alexander Kaufman (ed.), *Distributive Justice and Access to Advantage*, 151–179, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

VENKATAPURAM, Sridhar, *Health Justice*, Cambridge, Polity, 2011.

VERÍSSIMO, Luís, «Guerra Justa», in António Marques e André Santos Campos (coord.) *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, 2.^a série, , Lisboa, Instituto de Filosofia da Nova, 2020. URL: <http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/guerra-justa>.

VOLACU, Alexandru, «Wealth, Political Inequality, and Resilience: Revisiting the Democratic Argument for Limitarianism», *Res Publica* (2023): <https://doi.org/10.1007/s11158-023-09646-8>.

VOLACU, Alexandru e DUMITRU, Adelin Costin, «Assessing Non-Intrinsic Limitarianism», *Philosophia* 47 (2019): 249–264.

VON WRIGHT, Geog Henrik, *The Varieties of Goodness*, London, Routledge, 1963.

WADE-BENZONI, Kimberly A., «A Golden Rule Over Time: Reciprocity in Intergenerational Allocation Decisions», *The Academy of Management Journal* 45 (2002): 1011–1028.

WALDRON, Jeremy, «Political Political Theory: An Inaugural Lecture», *Journal of Political Philosophy* 21 (2013): 1–23.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

- WEITHMAN, Paul, *Why Political Liberalism? On John Rawls' Political Turn*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- WILLIAMS, Andrew, «Incentives, Inequality, and Publicity», *Philosophy & Public Affairs* 27 (1998): 225–247.
- WILLIAMS, Bernard, «Realism and Moralism in Political Theory», in G. Hawthorn (ed.), *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, 1–17, Oxford, Princeton University Press, 2005.
- WOLGAST, Elizabeth, *The Grammar of Justice*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- WOOD, Allen W., «The Marxian Critique of Justice», *Philosophy & Public Affairs* 1 (1972): 244–282.
- WOOD-DONNELLY, Corine, MCCAULEY, Darren e PRZYBYLINSKI, Stephen, «Libertarian Theories of Justice», in Johanna Ohlsson e Stephen Przybylinski (eds.), *Theorising Justice*, 32–44, Bristol, Bristol University Press, 2023.
- YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, Iris Marion, *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011.