

FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO PERIÓDICA DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA



RAZÃO E JUSTIÇA

VOL. IV ♦ N.ºS 1/2. INVERNO 1990

FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO PERIÓDICA DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA

RAZÃO
E
JUSTIÇA

FICHA TÉCNICA

"Filosofia – Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia"

Vol. IV, nºs. 1/2, Outono 1990

ISSN: 0871-407 x

Depósito Legal nº 45070/91

Direcção:

António Marques e José de Sousa e Brito

Conselho de Redacção:

João Lopes Alves, Joel Serrão, Luisa Ribeiro Ferreira,
Nuno Nabais, Olga Pombo e Zaza Carneiro de Moura

Redacção e Administração:

Sociedade Portuguesa de Filosofia
Av. da República, nº 37-4º (Tel. 77 32 51)
1000 Lisboa

Composição e Impressão:

Colibri – Sociedade de Artes Gráficas Lda
Alameda da Universidade (Tel. 76 40 38)
1699 Lisboa

Tiragem: 1000 exemplares

Preço avulso: Esc. 1.500\$00

Assinatura (3 números): Esc. 2.500\$00

© Sociedade Portuguesa de Filosofia

Os textos assinados são da responsabilidade dos autores. **Filosofia** está disponível para, com observância das reservas usuais quanto à aceitação de publicação, examinar todas as colaborações que lhe sejam propostas. Os textos dactilografados ou processados, devem ser remetidos em duplicado. Os originais propostos não publicados não serão devolvidos.

ÍNDICE

Nota de Apresentação	VII
Ezequiel de Olaso Leibniz e a Arte de Disputar	1
A.J.F. Alexandre "Utilidade" e "Justiça" em Hume	22
José de Sousa e Brito O Princípio da Utilidade, Razão e Direito	33
João Lopes Alves A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls	52
João Esteves da Silva Rawls e a Economia Política	105
João Esteves da Silva Para uma defesa da Ética do Discurso	117
Recensões e Notas Críticas	127
A.J.F. Alexandre Antony Flew: David Hume. Philosopher of Moral Science. Oxford: Blackwell, 1986	129
José de Sousa e Brito Gustav Radbruch, "Gesamtausgabe"	132
Actividades da SPF	135
João Lopes Alves O Simpósio Internacional sobre Comunicação, Significação e Conhecimento face às Tecnologias da Informação	137

F i l o s o f i a

Outras Actividades	154
Relatório de Actividades (1986–88) e novos Corpos Sociais	159
Ficheiro de Revistas.....	163

Nota de Apresentação

Apenas duas breves anotações preambulares. A primeira, para relevar a importância do núcleo temático — Razão e Justiça — do presente número de *Filosofia*. Caldo de cultura permanentemente activo de interrogações filosóficas cruciais e de múltiplas confluências inter e intra-disciplinares, é neste campo problemático que se joga muito, se não o essencial, da possibilidade de uma razão prática, nele se cruzando os caminhos da teoria da decisão racional e da moralidade, da economia e do direito, da ética e da política. Escolher tratá-lo é escolher o trato com algo que atravessa a nervura vital do que de mais humano vigora no homem, em toda a sua problematicidade constitutiva e em toda a complexidade de múltiplos interfaces.

O segundo comentário destina-se a salientar, com satisfação, o facto de — com única excepção da tradução do artigo, verdadeiramente magistral, do professor argentino Ezequiel de Olaso, sobre a arte da disputa em Leibniz — todos os estudos publicados provirem de solicitações de investigação coenvolvidas nos trabalhos do Seminário Permanente de Filosofia e Direito que, desde 1985, funciona na Sociedade Portuguesa de Filosofia.

A escolha, ora apresentada, de textos produzidos por ocasião das duas primeiras edições do Seminário foi condicionada, em quantidade e em extensão, quer pelo temário específico deste número, quer pelas limitações de espaço inerentes a uma publicação periódica. Esperamos poder divulgar em próximos números outras séries de estudos feitos no mesmo âmbito — nomeadamente sobre a lógica deontica e sobre racionalidade, justiça e economia — mas o conjunto agora publicado já faculta uma primeira amostragem, que supomos bem expressiva, das investigações suscitadas por aquele Seminário, como núcleo polarizador de um diálogo inter-activo em que têm participado estudiosos das diversas áreas envolvidas.

Esta iniciativa de congregar em torno a programas de trabalho de interesse comum especialistas da filosofia, da lógica, do direito, da economia, é, ao que se julga, inédita no meio cultural português, pelo menos da forma estruturada e continuada que o Seminário tem viabilizado. Quanto à seriedade e ao mérito científico dos seus resultados, cabe ao leitor ajuizar.

F i l o s o f i a

Como quer que seja, este número de *Filosofia* dá testemunho do que pensamos que deve ser o seu papel de publicação da responsabilidade da Sociedade Portuguesa de Filosofia, coincidente, no fim de contas, com o principal objectivo da própria Sociedade: o de funcionar como agente de estímulo da produção teórica e espaço de intercâmbio e debate de ideias na pluralidade dos domínios da reflexão filosófica.

A Direcção

**RAZÃO
E
JUSTIÇA**

Leibniz e a Arte de Disputar

É propósito deste trabalho expôr um conjunto de pensamentos sobre a importância capital na filosofia de Leibniz de alguns conceitos e métodos próprios da ciência jurídica romana. Quer-nos parecer que numerosos e importantes aspectos do sistema leibniziano apenas serão explicáveis se se recorrer à sua lógica prática e aos conceitos que a fundamentam, entre os quais há que assinalar principalmente o de "presunção".

§1. A lógica como juiz das controvérsias

Por volta dos vinte cinco anos de idade, Leibniz estreve uma obra a que deu o título, aparentemente modesto, de: "Pequenos comentários sobre o juiz das controvérsias ou Balança da Razão e Norma do Texto"⁽¹⁾ O opúsculo começa com a seguinte afirmação: "A controvérsia das controvérsias é a questão do juiz das controvérsias" (§1). Acrescenta Leibniz que este problema sempre existiu, embora tenha adquirido maior incidência na sua época devido ao incremento dos litígios religiosos (§2). Nas controvérsias em torno do fundamento da fé é necessário, segundo os partidários do Pontífice, a existência de um juiz infalível ou de um dom de infalibilidade dado por Deus ao homem; por outro lado, os Evangelistas defendem a necessidade de conservar um texto nos seus termos sem nada acrescentar ou suprimir (§36). Porém, noutras controvérsias "que não dizem respeito ao fundamento da fé, não será necessária uma infalibilidade omnímota mas apenas uma certeza moral, ou seja, uma infalibilidade prática" (§37). Leibniz passa em revista as diferentes formas de resolver as controvérsias e chega à conclusão de que "deve ser procurada uma certa Razão não sujeita a paixões"; é "a própria recta Razão considerada em abstracto. Afirmo que ela deve ser o juiz das controvérsias no mundo" (§52)⁽²⁾. Mas aqui surgem duas objecções: uma, quando se diz que, para encontrar esta recta razão, é necessário outro juiz⁽³⁾. A outra objecção salienta que a recta razão é, ou demasiado abstracta, inútil, vazia, alheia à prática, ou então uma interessada dissimulação da razão individual; é este o argumento de Hobbes (§54-55). Leibniz responde, dizendo que, para certas questões, não é necessário

* Centro de Investigações Filosóficas, Buenos Aires. *Filosofia* agradece ao Prof. Ezequiel de Olaso a autorização concedida à publicação desta tradução do seu estudo "Leibniz y el arte de disputar".

Filosofia

um juiz e que, para outras, se pode eleger a recta razão como juiz, e dá como exemplo as coisas que se apresentam imediatamente aos sentidos e as questões que se decidem por meio de um cálculo (§56–58). Para tudo isto seria extraordinariamente útil construir uma balança da razão (*trutina rationis*) na qual se poderia avaliar, com maior exactidão, o peso das razões em causa⁽⁴⁾. Este método revela-se "mais importante do que a fabulosa ciência de produzir ouro" (§60) e constitui "a verdadeira lógica" (*ea autem Ars est vera logica*) que, até agora, "ninguém apresentou e que, por certo, ninguém aplicou" (§61), mas que, devidamente desenvolvida, nos conduziria "em qualquer questão, à infalibilidade prática" do mesmo modo que o cálculo nos leva à infalibilidade teórica. Antes de continuar a partir deste postulado há que precisar as regras do método. Cada um deve propôr as suas razões, aceitando apenas aquilo que já foi demonstrado pela razão ou pelo depoimento claro de testemunhas; nunca deve ser usado um termo que não tenha sido explicado antes; e por último, deverá ser calculado o número de razões de cada lado e daí retirada a conclusão⁽⁵⁾. Cada um tem direito a apresentar as suas razões num tempo determinado após o qual "se fecha a porta" e se examina todo o processo (§63). Leibniz estabelece uma minuciosa analogia entre a balança que pesa coisas e a balança que pesa razões (§65) e conclui afirmando que, para estabelecer este tipo de exames de forma fácil e agradável, a República que queira adoptar este juiz das controvérsias terá que dispôr de vários livros:

- (i) O livro das definições, no qual se definem todos os vocábulos usados até se chegar aos termos indefiníveis. Cabe à República explicar como se usam os termos nas argumentações públicas para se evitar a repetição sempre das mesmas questões. Os termos indefiníveis podem ser representados por desenhos.
- (ii) O livro dos teoremas, que deverá conter, da maneira mais rigorosa, as leis lógicas e as proposições verdadeiras; poder-se-á assim recorrer a este tesouro de proposições do mesmo modo que os géometras recorrem aos *Elementos* de Euclides quando invocam proposições já demonstradas.
- (iii) O livro de história, no qual se reúnem, por ordem cronológica, todos os feitos certos e memoráveis, determinando com precisão as dúvidas, após pesada na balança a autenticidade das fontes, para que os investigadores saibam o que ainda lhes falta descobrir.
- (iv) O livro experimental, no qual se compilam todas as experiências da natureza e da arte e onde se possa registar provisoriamente muitas coisas até que se prove o contrário.
- (v) O índice de todos estes livros, ainda que, no começo, sejam suficientes apenas os índices dos dois primeiros. Leibniz propõe que os termos sejam ordenados genealógicamente. O encargo de julgar é próprio da República

mas o de descobrir deve ser confiado pela República a grupos que assistam às partes em contenda. A República deve também acordar num sistema de recompensa para os que descubram erros. Leibniz conclui que "estas coisas podem primeiramente ser estabelecidas na sociedade universal dos sábios até que, paulatinamente, com o decorrer do tempo, possam passar comodamente aos outros" (§§66-70).

Este comovedor esboço da utópica cidade racionalista de Leibniz — inegavelmente inspirada em Bacon — permite-nos aperceber, de golpe, os aspectos fundamentais do projecto global de Leibniz e verificar que, do ponto de vista pragmático, a filosofia leibniziana é uma *ars disputandi*. Interessar-nos-à salientar o modelo jurídico a que a Leibniz recorre e que transparece na intenção de constituir uma lógica do verosímil a que chama "balança de razão", que realça como sendo "a verdadeira lógica" e cuja utilidade o deslumbra. Os livros que constituirão o saber objectivo, público e constantemente aperfeiçoado representam, *in nuce*, os projectos mais conhecidos de Leibniz; facilmente se reconhece, nas ingénuas passagens destas bíblias laicas, a origem do alfabeto dos pensamentos, da combinatória, da enciclopédia, das sociedades científicas. Bibliotecas inteiras foram consagradas ao estudo de tais propostas. Todavia tem sido prestada menor atenção à tentativa de estabelecer, por um lado, as regras da discussão que Leibniz postula, e, por outro lado, a sua lógica do verosímil. Veremos no decorrer deste estudo, assim o espero, os diversos sentidos em que os dois projectos se relacionam.

Começemos pelo último ponto. Como se pode ver nos *Tópicos*, o estabelecimento da lógica do provável⁽⁶⁾ deve-se a Aristóteles, que Leibniz muitas vezes defendeu. Será útil começarmos por indagar o que pensava Leibniz da lógica prática ou dialéctica aristotélica.

§2. A crítica aos Tópicos aristotélicos

Em muitas ocasiões, Leibniz destaca que a observância da lógica conhecida ou vulgar é suficiente para levar as discussões a bom termo⁽⁷⁾. Recorda com satisfação certa polémica que manteve com um erudito na qual a forma de discutir dominou as suas paixões⁽⁸⁾. Na realidade, um censurava o outro por não compreender correctamente os seus argumentos, até ao momento em que Leibniz propôs que ambos usassem a forma silogística e assim avançaram sem mais polémicas até para além do décimo segundo prosilogismo. Mais: "São preferíveis as regras de Aristóteles e dos géometras" às de Descartes. Por exemplo: "só admitimos o provado mediante um argumento legítimo, isto é, não afectado por nenhum vício de forma ou de matéria. Considera-se vício de matéria se se assumir algo fora dos princípios e o que se provar a partir daí

Filosofia

mediante um argumento legítimo". Leibniz junta ainda esta advertência: "Mas considero forma correcta não só a silogística vulgar como também qualquer outra previamente demonstrada em que se conclua pela força da sua forma (*vi formae*); como acontece também com as formas das operações aritméticas e algébricas, com as formas dos livros dos projectistas e inclusive, de certo modo, com as formas de processo judicial: pois, por vezes, actuar com certo grau de verosimilitude já nos satisfaz. Todavia fica por tratar uma parte da Lógica, que é de máxima utilidade na vida, e que se refere à estimativa dos graus das probabilidades acerca da qual dei algumas indicações"⁽⁹⁾. Encontramos, assim, a par da admiração pela lógica das razões certas cujos fundamentos Aristóteles nos deu nos seus *Analíticos*, um certo desprezo pela sua lógica das razões prováveis ou verosímeis⁽¹⁰⁾. Leibniz considera que o método dos *Tópicos* é inútil e nocivo. A confirmá-lo temos a precoce e violenta censura que se encontra na margem do seu exemplar do *De Veris Principiis* de Nizolio. Diz este⁽¹¹⁾ que Aristóteles prometeu nos *Tópicos* transmitir "a arte e o método de discutir, segundo a probabilidade, contra os adversários, sobre todas as coisas" e acrescenta: "se aquilo que prometeu fosse seguramente verdadeiro e se o tivesse logrado, haveria que o aproveitarmos a todo o custo". Leibniz anota à margem: "Contudo, nada é mais nocivo, para o género humano, do que esta arte"⁽¹²⁾. Convém examinar o fundamento desta aversão. Nos *Nouveaux Essais*, Leibniz exprime claramente o seu desejo de uma nova lógica que trate os graus de probabilidade, visto que Aristóteles nos seus *Tópicos* "contentou-se apenas em pôr, sob determinada ordem, certas regras populares, distribuidas segundo os lugares comuns que podem servir em dada ocasião na qual se trate de ampliar o discurso e de lhe conferir razoabilidade, sem se dar ao trabalho de nos facultar uma balança necessária para pesar as aparências e formar, assim, um juízo sólido"⁽¹³⁾. Aristóteles limitou-se nos seus *Tópicos* a sustentar a opinião da maioria e reduziu desta maneira o verosímil a provérbios, quando deveria tê-lo extraído da natureza das coisas⁽¹⁴⁾. Leibniz propõe, pois, que "quando os conhecimentos dados não cheguem para resolver a questão proposta" há que se proceder como em matemática e aproximarmo-nos o mais possível do dado "para determinar exactamente o que é mais provável"; não seria possível, deste modo, descobrir a verdade ou determiná-la a partir dos dados conhecidos (*ex datis*) mas, pelo menos, poder-se-ia determinar o que é mais provável e "prescrever limites exactos à verdade desconhecida"⁽¹⁵⁾. Esta arte de estimar as versimilitudes seria, porventura, "mais útil do que uma boa parte das nossas ciências demonstrativas"⁽¹⁶⁾.

Este projecto será definitivamente levado a cabo com a constituição da característica universal. Uma vez os pensamentos substituídos por caracteres e o raciocínio substituído pelo cálculo, não será necessário discutir, bastará pegar na

pena e realizar o cálculo. Leibniz expressa-o do seguinte modo: "esta escrita seria uma espécie de Álgebra geral e proporcionaria a maneira de raciocinar calculando, de modo que, em vez de disputar, se poderia dizer: contemos. E entender-se-ia que os erros de raciocínio não seriam senão erros de cálculo os quais se descobririam mediante provas como na Aritmética. Os homens encontrariam deste modo um juiz das controvérsias verdadeiramente infalível"⁽¹⁷⁾. Leibniz não chegou a constituir a sua característica e se bem que não tenha podido dispôr desse modelo matemático que faria com que o seu projecto de lógica ampliada alcançasse uma perfeição inaudita⁽¹⁸⁾, reconheceu sempre que havia um modelo, imperfeito mas existente, noutra ciência. Com efeito, não foram os lógicos mas sim os juriconsultos romanos quem deu os primeiros passos na arte de estimar os graus de probabilidade⁽¹⁹⁾. Leibniz, em *Ad Stateram Juris*, adopta um estilo solene: "Portanto, tomemos agora por fim, este ponto, de tão notável utilidade em qualquer situação, retirando-o dos santuários da jurisprudência onde se encontrava de tal modo escondido que mal se poderia reconhecê-lo. Na realidade, perante esta descoberta, deve-se considerar que, tal como os matemáticos exercitam, melhor de que ninguém, de um modo óptimo, a lógica, isto é, a arte da razão nas coisas necessárias, assim os juriconsultos a exercitaram nos assuntos contingentes"; não prosseguir esta obra "é um dos defeitos maiores da nossa lógica"⁽²⁰⁾. Quando se trata somente de probabilidade pode sempre ser determinado aquilo que é mais verosímil a partir dos dados (*ex datis*); esta parte de "Lógica útil" ainda não existe mas teria uma maravilhosa utilidade na prática, se soubesse tratar de presunções, indícios e conjecturas, para conhecer os graus de probabilidade quando existam muitas razões aceitáveis (*apparentes*) a favor de cada parte em caso de uma deliberação importante⁽²¹⁾. Ainda que os juriconsultos não tenham constituído princípios certos⁽²²⁾ e a forma da disputa judicial se encontre cheia de infinitas imperfeições, entre as quais nomeadamente a ignorância sobre a transferência da obrigação de provar e a ausência da balança de razões⁽²³⁾, a forma dos procedimentos judiciais é uma forma de raciocínio rigoroso. Na opinião de Leibniz, não é senão "a forma da discussão académica transferida para a vida, purificada de vacuidade e circunscrita pela autoridade pública de tal modo que não é possível divagar impunemente, tergiversar ou omitir o que possa parecer pertinente para indagar a verdade"⁽²⁴⁾. Mas se o procedimento judicial tem a sua origem nas escolas e as regras de discussão filosófica são as de Aristóteles, pareceria que os juriconsultos teriam herdado de Aristóteles a forma de disputar. Sem opinião firme, Leibniz propende a crer que os mestres dos juriconsultos romanos foram os estoicos⁽²⁵⁾.



Filosofia

Passemos a resumir. Vimos a importância dada por Leibniz ao estabelecimento de uma nova lógica a qual alargaria o domínio da razão às coisas contingentes. No tratado mencionado no §1, o prosseguimento das empresas leibnizianas aparece subordinado a esta intenção. Vimos também que Leibniz queria resolver dois problemas fundamentais: 1) fixar as regras de discussão e 2) adjudicar um peso às razões. Dar-se-ia assim cumprimento ao velho conselho de Séneca "Deves pesar os juízos, não contá-los"⁽²⁶⁾. As deficiências de Aristóteles e dos seus sucessores punham a Leibniz a necessidade de ser ele próprio a estabelecê-los. Procurarei nos dois parágrafos seguintes sustentar que, tanto a sua *ars disputandi* como o seu ensaio de conferir um peso às razões estão inspirados nos juristas romanos.

§3. A ars disputandi de Leibniz, segundo um texto inédito

No seu texto inédito *Methodus disputandi*⁽²⁷⁾, Leibniz trata claramente de recuperar a forma das disputas, tal como os juristas romanos a tinham estipulado; é de recordar aqui, brevemente, que segundo o processo judicial romano se instrui primeiro a causa, o que é feito pelo magistrado, e depois, uma vez fixados os pontos em discussão, ouvidas as partes e encerrado o debate, o processo é entregue ao juiz a fim de que estude o caso e dite a sentença. Na primeira parte a defesa pode refutar as imputações que lhe são formuladas ou, então, reconhecer a sua veracidade mas opondo "excepções", com vista a excluir o que pode ser deduzido na demanda ou na condenação. As excepções aduzidas pelo autor da demanda a fim de excluir as excepções da defesa chamam-se réplicas. A réplica é uma excepção de excepção; mas, embora a estas formas de defesa dos autores das demandas se chame, num sentido lato, excepções, em linguagem estrita não o são, mas, com mais propriedade, réplicas. Contra a réplica, contra a tréplica, etc., podem opôr-se excepções cujos nomes se multiplicam à medida que o autor ou a defesa multiplicam as suas objecções⁽²⁸⁾. Deste modo, cada um dos adversários diz aquilo que o outro omite e, entre ambos, proporcionam o máximo de informação ao magistrado.

Vejamos agora o texto:

"Métodos de discussão até ao esgotamento do tema. *Kunst aus zu disputieren*, para que, de facto, as duas partes não possam dizer nada que não seja suficientemente pertinente ou que já tenha sido dito ou refutado. O mesmo método serve em todas as deliberações, seja para considerar uma questão a partir das actas judiciais, seja para delimitar as controvérsias filosóficas ou teológicas e, absolutamente, em qualquer circunstância na qual sejam ditas muitas coisas de um modo especioso:

Argumentação	Excepção	Réplica	Duplica
1	1.(1) 1.(2)	1.(1)((1)) 1.(1) ((2)) 1(2) ((1)) 1 (2) ((2))	
2	2.(1) 2.(2)		
3	3.(1) 3.(2)		

E assim se vão alongando sempre as colunas e as seguintes serão mais abundantes do que as precedentes até à altura em que nada resta por saber. Este método é também muito pertinente no momento em que começa a disputa, mas no caso de serem necessárias actas ou se se tiver que apresentar ordenadamente a discussão já concluída, poder-se-ia, para abreviar a sua forma, passar a perservar uma parte no sentido longitudinal, deixando um intervalo nas colunas precedentes.

1.(2)((2))((1)) significa primeiros argumentos da segunda resposta, primeira duplica da segunda réplica.

		1(1)((1)) ((1))
	1(1)	1(1)((1)) ((2))
		1(1)((1)) ²⁹ ((1))
	1(1)	1(1)((1)) ²⁹ ((2))
		1(2)((1)) ((1))
	1(2)	1(2)((2)) ³⁰ ((2))
		1(2)((2)) ((1))
	1(2)	1(2)((2)) ((2))

O método é proposto para se chegar "ao esgotamento do tema" (*usque ad exhaustionem materiae*); um pouco mais adiante Leibniz insiste na necessidade de chegar a um ponto tal "em que nada fique por saber" (*donec nihil discendum supersit*). O método trata de impedir que, uma vez já avançada a discussão, se possa agregar algo de novo ou pertinente, ou que se repita algo já dito ou refutado. Os nomes tradicionais dos participantes (*opponens*, *affirmans*, etc.) foram substituídos pelos termos técnicos, mais impessoais, dos juristas: "exceptio", "réplica", "duplica", "tréplica". Segundo o processo judicial, a disputa

é reduzida a escrito. Leibniz não transfere, por completo, estas regras de processo judicial para a sua *ars disputandi*. Mas perante a desordem das discussões académicas do seu tempo, em que a introdução de numerosas subtilezas e obscuridades tornava impossível, na prática, encostar à parede quem quer que defendesse uma tese⁽³¹⁾, decide apoiar-se na jurisprudência, com a sua rede de regras e excepções. "Mas — diz ele — para ter a certeza de que o seu emprego é seguro exige-se que estas excepções sejam determinadas em número e em sentido, tanto quanto possível: e então pode acontecer que a própria excepção tenha *sub-exceptiones*, isto é, *replicas*⁽³²⁾, e que a réplica tenha duplicas, etc., mas, acima de tudo, exige-se que todas estas excepções e sub-excepções, bem determinadas, aliadas à regra, concluam a universalidade. De tudo isto a jurisprudência proporciona exemplos muitos notáveis. Mas, para que estes tipos de regras, carregadas de excepções e sub-excepções, pudessem entrar nas disputas académicas, haveria que discutir sempre com a pena na mão, mantendo como que um protocolo do que se diz de um lado e do outro"⁽³³⁾. A extrema concisão com que Leibniz esboça as linhas gerais do método neste manuscrito deixa-nos sérias dúvidas. Menciono apenas uma: fica a ignorar-se por que razão Leibniz dá a cada um dos adversários duas possibilidades de resposta. Certamente que se trata de uma convenção mas *apoia-se* nalgum fundamento que a possa tornar "razoável"? De qualquer modo é o primeiro (único?) ensaio de Leibniz para esboçar a aplicação dos princípios da sua *ars disputandi*. Retoma, neste texto, as sugestões que se encontram dispersas noutros escritos⁽³⁴⁾. Até agora examinámos uma série de *desiderata* relativos à discussão em forma. No entanto, continua sem explicação um ponto que tem a maior importância para Leibniz: a quem corresponde suportar o ónus da prova? É justamente a resposta a esta pergunta sobre o *onus probandi* que mostrará a ligação sistemática entre o problema das regras da discussão e a lógica do verosímil.

§4. O onus probandi e o conceito de presunção

Os juristas romanos propunham quatro regras para determinar a quem corresponderia suportar o ónus da prova. No título sobre as provas e as presunções põe-se a pergunta: *cui incumbat onus probandi*. A primeira regra diz: "A prova incumbe àquele que afirma e não ao que nega". Nos comentários acrescenta-se que a regra, segundo a qual a prova incumbe ao que afirma, tem uma excepção no caso de ser afirmado algo que beneficie de presunção de direito (*praesumptio juris*): neste caso aquele que nega tem de provar o contrário"⁽³⁵⁾. A segunda regra é apenas a confirmação da primeira: "Incumbe ao *actor* o onus da prova"⁽³⁶⁾. E o comentário sublinha ainda: "É por isso que

Diocleciano e Maximiliano dizem: Se o autor da demanda confessa que não pode provar o que afirma, a defesa não terá que produzir a prova contrária, pois a natureza das coisas opõe-se a que se possa provar uma negação⁽³⁷⁾. A terceira regra afirma que "nas exceções deve dizer-se que é mister que o acusado desempenhe o papel de autor da demanda e que a própria exceção prossiga como demanda"⁽³⁸⁾.

Deixando de lado a análise detalhada destas regras, o que Leibniz aceitou completamente é que a presunção determina a transferência do onus da prova. Em minha opinião, esta noção desempenha um papel fundamental na *ars disputandi* leibniziana, sendo através dela que podemos saber sobre quem recai o ónus da prova numa disputa. Deste modo Leibniz integra esta noção do direito romano no método geral das disputas. Di-lo claramente numa carta a Wagner. A disputa em coisas necessárias segue uma forma pré-determinada mas no caso das coisas contingentes, em que é preciso escolher o mais provável, tem que se proceder de duas maneiras: primeiro, há que estabelecer os graus de probabilidade para decidir de que modo se devem pesar e estimar os indícios que não constituem prova perfeita e, depois, há que examinar a presunção; isto é, "como e quando alguém tem a faculdade de passar a prova a outro"⁽³⁹⁾. Mas, o que entendiam os juriconsultos romanos por "presunção"?

Consideremos a seguinte definição de *praesumptio*: "É um argumento através do qual se conclui, a partir do que sucede ordinariamente, de que maneira deve ter acontecido a coisa em questão, até que se prove o contrário [...] No entanto, há certas prescrições que não admitem prova em contrário, chamando-lhes os intérpretes *juris et de jure*"⁽⁴⁰⁾. De facto os juriconsultos romanos distinguiam três espécies de presunções. "A primeira espécie contém aquelas que não admitem prova em contrário e que vulgarmente se chamam de e do direito (*juris et de jure*). Tais são, por exemplo, as que resultam de caso julgado e do juramento. Da segunda espécie são as que usualmente se admitem nos juízos como provas: estas presunções são isentas de prova mas apenas até à prova do contrário e são chamadas vulgarmente presunções de direito (*praesumptiones juris*). Pertencem à terceira espécie aquelas que não merecem confiança quando isoladas mas apenas se apoiadas noutras provas; ocorre por vezes que o concurso de muitas dessas presunções as torna confiáveis"⁽⁴¹⁾. Quero assinalar, antes do mais, que Leibniz considera que as presunções *juris et de jure*, isto é, as que não admitem prova em contrário, são, na realidade, ficções⁽⁴²⁾. Admite a terceira espécie mas com algumas alterações e dá-lhe outro nome. Examina-la-ei separadamente como "concurso de provas". Enfim, Leibniz admite totalmente o género das presunções que dispensam de prova. Vejamos em primeiro lugar o concurso de provas. Leibniz usa frequentemente este género de argumentação⁽⁴³⁾, principalmente na sua polémica com os

cépticos que acusa de considerarem isoladamente cada argumento e, quando os argumentos concorrem, no seu conjunto, em provar o mesmo, omitem esta circunstância. O exemplo mais conhecido é o de Bayle, censurado frequentemente na *Théodicée*⁽⁴⁴⁾ por isto mesmo. Fáz-lo também num inédito sobre Sexto Empírico aonde diz: "Deve saber-se que a prova mútua não constitui círculo e que, por vezes, é mediante ela que a verosimilitude aumenta se uma coisa fôr inferível de outra por diversas maneiras"⁽⁴⁵⁾. E em carta a Burnett destaca a necessidade de uma jurisprudência natural "mediante a qual se aprenda demonstrativamente a maneira de estimar os graus das provas. Pois muitos argumentos prováveis unidos constituem por vezes uma certeza moral e outras vezes não. É preciso, portanto, um método certo para o poder determinar"⁽⁴⁶⁾. Leibniz considera que é um vício muito comum esta astúcia de se pegar separadamente em argumentos concorrentes e chamou-lhe *sofisma da divisão*, ampliando assim o significado da expressão aristotélica⁽⁴⁷⁾. Num texto inédito, muito breve, explica-o como segue: "Todos os argumentos unidos entre si fortalecerão a sua mútua credibilidade reciprocamente. Querer refutar como nulo a cada um tomado em particular será mais próprio de uma pessoa desonesta do que engenhosa. Cluver discutindo acerca da foz dos rios Reno e Mosela na Alemanha. Ant., lib. 2, cap. 31. pág. 461. É a isto que chamo o *sofisma da divisão*, muito familiar entre os que iludem os argumentos dos outros"⁽⁴⁸⁾.

Mas Leibniz tirará proveito, de uma maneira pouco usual, do último género de presunção que ainda nos falta abordar: é a presunção que isenta de prova mas até prova do contrário. Vimos que, apesar de Leibniz ter utilizado frequentemente este conceito nos pontos principais do seu sistema, apenas nos deixou algumas reflexões incidentais. Tratarei primeiro de fixar as observações de Leibniz e, em seguida, tentarei mostrar como, não obstante a sua ambiguidade (ou talvez devido a essa ambiguidade), o conceito ocupou uma posição central na obra leibniziana.

Num rascunho da *Elementa Juris Naturalis*, Leibniz propõe uma diferença fundamental entre "presunção" e "probabilidade". Ao falar de que, em caso de dúvida, se presume que o acto seja lícito, inicia uma meditação cujo desenvolvimento podemos seguir graças à edição crítica da Academia de Berlim⁽⁴⁹⁾. Defende que aquilo que é mais factível — o que ocorre mais facilmente — é o que requer menos coisas para se efectivar⁽⁵⁰⁾. Conhecendo por experiência o que ocorre com maior frequência, tiramos a presunção daquilo que é mais factível que ocorra. Inversamente, por meio da ciência demonstra-se o que é mais factível a partir da natureza da coisa em questão e deduzimos, então, que deve presumir-se a sua maior frequência. Presunção e probabilidade diferem como a demonstração e a indução. Leibniz acrescenta, de seguida, duas características da presunção: (1) dar o incerto como certo no momento de actuar; (2) dá-lo como certo até prova do contrário⁽⁵¹⁾.

Segundo esta descrição trata-se de um conhecimento *a priori*. Vejamos isso com este exemplo, frequente em Leibniz. Tendo dois dados, é tão factível tirar doze pontos como onze; pois que tanto um como o outro só se conseguem de uma única maneira; mas é três vezes mais factível tirar sete; pois este pode-se conseguir tirando um seis e um um, um cinco e um dois ou um quatro e um três; e é tão factível uma combinação como as outras. E estimam-se as verosimilitudes *a priori*. Mas também se pode estimá-las *a posteriori*, pela experiência. Por exemplo, é igualmente verosímil que uma criança que vai nascer seja menino ou seja menina, pois que o número de meninos e meninas é mais ao menos igual ao mundo. Podemos assim dizer que o que acontece mais ou menos é também o mais ou menos factível no estado presente das coisas⁽⁵²⁾.

Tratemos de tirar algumas conclusões. Em primeiro lugar, Leibniz sugere que existe um conhecimento não necessário mas *a priori* a que chama "presunção" e do qual dá essas duas características fundadas no facto de que não se trata de um conhecimento absolutamente certo — vimos que tolera que se prove o contrário — mas que é suficiente, na prática, até à prova do contrário. Mas o que é "ter como certo"? Leibniz, várias vezes indica que não se trata de algo arbitrário. Nos *Nouveaux Essais* diz que os juristas distinguem entre "presunção" e "conjectura". A primeira "é mais importante e deve ser considerada como verdade provisoriamente, até que haja prova do contrário". E acrescenta: "Presumir não é, pois, neste sentido, *aceitar antes* da prova, o que não é permitido, mas sim *aceitar por antecipação* com fundamento, até prova em contrário"⁽⁵³⁾. Ora bem, quais são os sinais — usando o termo leibniziano — que nos permitem distinguir uma afirmação com fundamento de outra que não o tem? Eis o que fica por explicar. Vejamos outro texto em que Leibniz pretende distinguir "presunção" de "conjectura" e no qual ele chega, de facto, a uma matiz de distinção: "há presunção se daquilo que conste que é verdadeiro se segue necessariamente o enunciado proposto sem se exigir nada mais a não ser as negativas, de modo a excluir impedimentos. Assim devemos pronunciar-nos a favor daquele que goza da presunção, a menos que outro prove o contrário. É assim a maioria dos raciocínios morais. Há conjectura se, para provar uma de duas coisas opostas, são exigíveis algumas coisas positivas, das quais ainda não conste que sejam verdadeiras, e houver alguém que se pronuncie entretanto a favor do que é mais provável, ou seja, do que apresente menos ou menores requisitos no mesmo género"⁽⁵⁴⁾. Há que salientar que aqui Leibniz considera a conjectura como um modo de conhecimento que "procede a partir da natureza da coisa"⁽⁵⁵⁾. Também se me afigura interessante, e aqui limito-me a assinalá-lo, para voltar ao assunto no último parágrafo, que Leibniz substitui a exigência de uma prova do contrário por um "impedimento", o que transfere a questão do nível do conhecimento para o nível da realidade.

Registemo-lo apenas, por ora. Mas, para continuarmos a nossa reflexão sobre a presunção, seria indispensável propôr um exemplo em que o conceito desempenhasse um papel claro e preciso.

§5. O conhecimento presuntivo e a prova ontológica

Independentemente da função que Leibniz lhe reserva como determinante da transferência do ônus da prova na sua *ars disputandi*, a presunção desempenha na obra leibniziana outra função até ao momento por abordar⁽⁵⁶⁾. Referimo-nos à sua importância na análise do argumento ontológico. Destacamos a formulação cartesiana simplificada por Leibniz: "O Ser necessário existe (ou o Ser de cuja essência se segue a existência, ou o Ser por si, existe) como os próprios termos indicam. Deus é esse tal Ser (por definição de Deus). Por conseguinte Deus existe"⁽⁵⁷⁾. É conhecida a resistência de Leibniz a estas tentativas e a sua agreste opinião segundo a qual "de uma definição não é possível inferir com segurança seja o que for acerca do definido, enquanto não constar que a definição exprime algo possível. Pois se, por acaso, envolver uma contradição, oculta, pode ocorrer que dali se deduza algo de absurdo" (ibid.). Mas não há que ficar por aqui, como o fizeram Russell e Couturat significativamente⁽⁵⁸⁾. Específico de Leibniz não é esta crítica, mas que, mau grado a crítica, aceite provisoriamente a demonstração. Por outras palavras, Leibniz não a considera sofisticada mas sim incompleta⁽⁵⁹⁾. Como veremos mais adiante, apenas a lógica ampliada pode revelar o fundamento da atitude leibniziana perante o argumento. Este é insuficiente do ponto de vista da lógica das consequências necessárias, a única que Couturat e Russell tomam em consideração, mas é suficiente (até prova em contrário) do ponto de vista das consequências verosímeis.

Na sua "Conversa com Eccard", Leibniz introduz uma objecção ao dizer que a possibilidade do Ser Perfeitíssimo ou das coisas mais simples — os seus atributos — é provável, "mas não é certa, até que seja provada. Isto é, presume-se, até que se prove o contrário. Porém este modo de provar que se admite no foro, não é, certamente, admitido na filosofia"⁽⁶⁰⁾. Ora, segundo Leibniz, Deus tem uma grande vantagem "sobre todas as outras coisas. Pois basta provar que é possível para provar que é, o que não acontece noutros casos, que eu saiba. Além disso, infiro daqui que há a presunção de que Deus existe". E acrescenta esta precisão decisiva: "do lado da possibilidade há sempre presunção; isto é, considera-se que tudo é possível até que se prove a sua impossibilidade. Isto, que pode chegar para os exercícios da vida, não é suficiente para uma demonstração"⁽⁶¹⁾. Estudarei o fundamento deste princípio ou axioma que diz que a possibilidade tem a seu favor a presunção⁽⁶²⁾ noutro trabalho dedicado

especialmente ao tema. Por agora limito-me a destacar que, embora não exista "uma demonstração metafísica" da possibilidade do Ser Perfeitíssimo, há "uma presunção muito grande"⁽⁶³⁾.

§6. A ambiguidade do conhecimento presuntivo

O que foi dito nos dois parágrafos anteriores mostra-nos claramente a ambiguidade da categoria gnoseológica da presunção. Por um lado, é um dever demonstrativo; por outro, não o é. É um modo de conhecimento mas também é um grau de certeza. Se pretendermos situá-lo no quadro teórico das verdades de razão e das verdades de facto do próprio Leibniz, verificamos que a presunção não é uma verdade contingente, sensível, de facto ou *a posteriori*. Mas também não parece apropriado situá-la entre as verdades de razão, eternas, compreensíveis ou *a priori*, visto que, diferentemente destas, o conhecimento presuntivo pode ser refutado, isto é, admite a demonstração da verdade do seu contrário; e isto é próprio do conhecimento contingente. O problema é embaraçoso e difícil. Leibniz situa o conhecimento presuntivo no quadro das verdades de razão ainda que a um nível ligeiramente inferior. Nos *Nouveaux Essais* podemos ler o seguinte: "As proposições gerais de razão são necessárias ainda que a razão proporcione também algumas que não são absolutamente gerais mas apenas verosímeis, como, por exemplo, quando presumimos que uma ideia é possível até que se descubra o contrário mediante uma investigação mais exacta"⁽⁶⁴⁾. Desconheço que Leibniz tenha vindo a aprofundar este aspecto capital. Não obstante, o conhecimento presuntivo irá desempenhar um papel principal noutras partes do sistema. Vimos no parágrafo anterior que Leibniz substitui por vezes a possibilidade de uma prova em contrário, a qual desacreditaria o nosso saber presuntivo, pelo aparecimento dum impedimento; assim, como ele próprio dizia, passamos da ordem do conhecimento para a da realidade. Uma breve reflexão sobre este tema colocar-nos-á em contacto com uma série de termos essenciais para a compreensão da filosofia de Leibniz.

O equivalente da presunção no plano do conhecimento é o "natural" no plano da realidade. O que Leibniz chama "natural" ou aquilo que diz que ocorre "naturalmente" é o que é suposto que irá acontecer, *a menos* que algo o impeça. Foi deste modo que os filósofos fizeram a distinção entre essência e existência e puseram em relação com a existência tudo o que é adicional ou contingente. Leibniz pretende evitar a alternativa. Entre o necessário e o contingente, entre o essencial e o acidental, busca os conceitos fundamentais da sua filosofia ao procurar o meio "e esse meio é *natural*, isto é, o que não pertence necessariamente à coisa em questão, mas que lhe convém como próprio, se nada o

Filosofia

impedir"⁽⁶⁵⁾. As leis da natureza, tal como vimos na *Théodicée*, são eternas, mas não necessárias. São "fundadas na conveniência, conservam o meio entre as verdades geométricas, absolutamente necessárias, e os decretos arbitrários"⁽⁶⁶⁾. Isto é aplicado às regras do movimento que Leibniz situa pouco depois das "Verdades Eternas" embora advertindo que elas não são absolutamente necessárias mas sim "positivas"⁽⁶⁷⁾. Isto pode significar, em nossa opinião, duas coisas: em primeiro lugar, que pode aparecer um obstáculo a impedir, de facto, o cumprimento da lei; é o caso de um objecto material que se interpõe no curso da queda dum corpo⁽⁶⁸⁾; em segundo lugar, por motivos de ordem superior, Deus pode suspender o cumprimento dessas leis⁽⁶⁹⁾. As coisas deste mundo não acontecem nem necessariamente nem de uma maneira contingente. Acontecem, sim, de uma maneira determinada. Vejamos esta definição de determinação: "A determinação é o estado de que algo se segue se outra coisa o não impedir. E assim a determinação produz a presunção do futuro, enquanto se não prove que há um impedimento"⁽⁷⁰⁾. E Deus "está naturalmente predisposto a praticar o bem e fá-lo-ia sempre se outras razões mais fortes de um bem maior o não impedissem"⁽⁷¹⁾. Deus faz o melhor, até onde o permite o recíproco impedimento das coisas⁽⁷²⁾. Deus não age necessariamente, como nos faz crer Espinosa, nem arbitrariamente, segundo Descartes, mas sim naturalmente.



Antes de concluir provisoriamente estas reflexões, quero salientar que o pretendido não foi criticar a consistência da doutrina de Leibniz no que respeita a conceitos modais aparentemente tão diversos como "discutível", "indiscutível", "determinável" e outros de que se tratou ao longo deste estudo. Antes de mais, pareceu-nos necessário reunir provas de que esses conceitos se situam no centro dos problemas da obra de Leibniz e que é impossível apercebê-los sem se reconstruir primeiro a lógica prática de Leibniz, pondo em destaque com precisão a sua origem na tradição jurídica. A lógica, de que Frege e Russell deram os fundamentos, não expõe adequadamente pontos decisivos da filosofia leibniziana, como por exemplo: *¿*como age Deus?, *¿*como ocorrem as coisas deste mundo?, *¿*como atingimos o conhecimento de Deus e das coisas? A lógica prática, pelo contrário, proporciona as chaves desta filosofia e tem origem naquela filosofia dos juristas a que Leibniz chama com admiração, "metafísica prática, a sua *ars metaphysica*"⁽⁷³⁾, uma expressão surpreendente que estas páginas talvez ajudem a compreender.

O conceito de *onus probandi* e a determinação das regras da discussão constituem uma ferramenta hermenêutica que pode abrir também muitas portas na obra de Leibniz. Todo o *Discurso Preliminar da Théodicée* é uma discussão sobre a *ars disputandi* e o "Resumo da Controvérsia reduzida a argumentos em

forma"⁽⁷⁴⁾ mostra até que ponto Leibniz se rege segundo as regras sobre a obrigação de provar, que constituem o marco lógico da obra⁽⁷⁵⁾. O mesmo sucede com a mais célebre controvérsia, a iniciada entre católicos e protestantes, que invocámos no começo deste estudo. Não seria esclarecedor compreender a posição de Leibniz segundo a sua lógica da controvérsia mesmo que não concluída e até, se se quiser, ambígua? Pensemos nestas palavras de uma carta ao Landegrávio Ernesto: "Uma das grandes vantagens dos protestantes é que não ensinam outros artigos de fé para além daqueles que a Igreja Romana também ensina. Mas como a Igreja romana acrescenta outros, cabe a ela prová-los e, neste sentido, a presunção joga a favor dos Protestantes"⁽⁷⁶⁾.

(Tradução do espanhol de Olímpia Pelica, revista por João Lopes Alves)

NOTAS

- (1) *Commentatiuncula de Iudice Controversiarum, seu Trutina Rationis et normâ textus*, A. VI. I. 548 e segs. O sistema de abreviaturas aqui adoptado para distinguir as diferentes edições da obra de Leibniz, é o seguinte:
A: *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, 1923 e segs. A seguir à sigla surgem, em numeração romana, a série e o volume e em numeração árabe, a página.
C: *Opusculæ et fragments inédits de Leibniz*, ed. Louis Couturat, Paris, 1903. Reedição: Hildesheim, 1961.
Grua: *G.W. Leibniz. Textes Inédits*, ed. Gaston Grua, Paris, 1948, dois volumes.
Dutens: *G.G. Leibnizii opera philosophica quæ exstant... ..omnia*, Genebra, 1768, seis volumes. O volume e a parte são apresentados em numeração romana.
GP: *Die philosophischen von G.W. Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, Berlim, 1875. Reedição: Hildesheim, 1960. Sete volumes.
GM: *Leibnizens mathematische Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Berlim, 1849. Reedição: Hildesheim, 1962. Sete volumes.
Nouveaux Essais: Nouveaux Essais sur l'entendement par l'auteur du Systeme de l'Harmonie Preestablie. A seguir à abreviatura aparece a indicação do livro e do capítulo em numeração romana e do parágrafo em numeração árabe. (A obra foi editada em GP.V e em A. VI, VI).
- (2) Leibniz irá utilizar esta definição ao longo da sua vida. Cf. *Théodicée, Discours Préliminaire*, GP. VI, 49 e 64; *Nouveaux Essais*, IV, xvii, 3.
- (3) É a objecção céptica dirigida contra todo o critério de verdade. Neste trabalho exclui-se qualquer referência ao cepticismo — com excepção de uma breve reflexão sobre a concorrência de provas — afim de não prolongar excessivamente um tema já por si extenso.
- (4) Leibniz acumula sinónimos: "*bilanx*" (C.214), "*libra*" (*ibid.*, 221), "*statera*" (*ibid.*, 419; GP VII, 201).

Filosofia

- (5) É curioso verificar que Leibniz fala de "quantidade" de razões. No parágrafo seguinte ver-se-á que isto irá ser absolutamente rejeitado nos seus trabalhos mais amadurecidos.
- (6) Leibniz usa frequentemente como equivalentes os termos "provável" e "verosímil" e as expressões "lógica do provável" e "lógica do verosímil" ou "graus de probabilidade" e "graus de verosimilitude". Todavia, distingue, por vezes, entre a probabilidade dos casuístas, fundamentada na quantidade e na reputação dos doutores, e a verosimilitude obtida através da própria natureza das coisas, GP VIII, 167; A. VI, I, nota 280.
- (7) *A Placcius*: "Ego certé legimam disputandi formam appellare soleo *judicem controversiarum*, et hominum negligentiam miror, qui certis rationibus exeundi ex tot labyrinthis, quas in potestate habent, non utuntur", Dutens, VI, I, 72; cf. *a Eler ibid.*, V, 403-404.
- (8) Trata-se de Denis Papin. Cf. Couturat, *La Logique de Leibniz*, (Hildesheim, 1961) pág.2, notas 1 e 2. Ver também, para alguns pormenores complementares a *Jacques Bernoulli*, GM III, 58 e a *Johan Bernoulli*, GM. III, 229 e segs.
- (9) *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* (nos artigos 43, 45, 46), GP IV, 363. Cf. *Elementa Rationis*, C. 339 e *Préface a l'Encyclopédie*, C. 417.
- (10) A. VI, I, nota 280.
- (11) Livro IV, capítulo 1.
- (12) "imo vero hac arte nihil est generi humano nocentius", A. VI, II, 465.
- (13) *Nouveaux Essais*, IV, xvi, 9. Quando se trata de alcançar a célebre balança destinada a pesar as razões, Leibniz sublinha que "Aristóteles, pai da lógica, não chegou até ela; muito menos os seus intérpretes. J. Jungius e A. Arnauld, que já no nosso tempo se dedicaram profundamente à lógica, também, como os outros, só ao de leve abordaram esta parte", *Ad Stateram Juris*, C.211. Cf. *a Placcius*: "Et videtur mihi ipse Jungius, qui tamen in eo genere alios omnes superavit, nondum satis haec absolvisse", Dutens, VI, I, 72.
- (14) *Nouveaux Essais*, IV, ii, 14. Cf. também: "A maioria dos Casuístas que escreveram sobre a *Probabilidade*, nem sequer compreenderam a sua natureza, fundamentando-a na autoridade, como Aristóteles, em vez de a terem fundamentado na verosimilitude, pois que a autoridade não é mais do que uma parte das razões que constituem a verosimilitude", *Ibid.*, II, xxi, 66, Cf. A. VI, I, nota 280 e *a Koch*, GP VII, 477.
- (15) *Ao Duque Ernesto Augusto*, A. I, IV, 314-315. A mesma fórmula final em GP I, 187; II, 134 e V, 457.
- (16) *Nouveaux Essais*, IV, ii, 14.
- (17) GP III, 26. Cf. no plano da ciência geral: "Sobre o juíz das controversias humanas, ou seja o Método da infabilidade e de que modo realizá-lo, a fim de que todos os nossos erros não sejam senão erros de cálculo e possam ser justificados facilmente mediante determinado exame", C. 221. Ver também *a Rémond*, GP III, 605; C. 155-156 e 176; GP VII, 22, 64-65, 125 e 200; *a Gallois*, GM I, 183; *a Eler*, Dutens, V, 403.
- (18) "Mas para levar esta arte da razão a um ponto incomparavelmente mais elevado, dou por certo e é com muito gosto que pretendo chamar a atenção de que dificilmente lá se chegaria sem as matemáticas", *a Wagner*, GP VII, 522; C. 155 e *Ad Stateram Juris*, C. 214. Leibniz volta frequentemente ao seu grande projecto incompleto. Em Dezembro de 1693 escreve ao Padre Isensche: "Há muito tempo que medito, como jurisconsulto, sobre o *Gradbus Probationum*. As lógicas, inclusive as mais aptas (como a arte de pensar) põem isto de lado.

Leibniz e a Arte de Disputar

E não obstante é um dos mais importantes desiderata, quae statera Rationum, para pesar o seu valor" (traduzido do manuscrito em francês) "Briefwechsel mit Isensche", F^o 2 verso; cf. E. Bodemann, *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz* (Hildesheim, 1966) No.455, citado parcialmente por Baruzi, Leibniz (Paris, 1909) pág.246. Cf. também: "Mas esta parte da Lógica, mais propriamente, a que constituíria os graus das verosimilitudes e os pesos dos argumentos, desconhece-se que nos tenha já sido transmitida. Em dada ocasião, ainda jovem, tentei desenvolvê-la, mas disperso como estava por variadas ocupações, praticamente fiquei pelas simples intenções de o fazer"; a *Kestner*, Dutens, VI,II,264. E: "Durante muitos anos meditei em bastantes questões semelhantes e daí pensei desenvolver a lógica do verosímil", *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf* (Halle, 1860), pág.110.

- (19) *A Burnett*, GP III, 193–194. Cf. *a Kestner*: "Admirei sempre muito os escritos dos antigos juriconsultos romanos, os quais sobreviveram, como tábuas preciosas de um naufrágio, nos Digestos ou em qualquer outra parte", Dutens, VI, II, 267. Ver também *a Smith*, Grua, 637; *a Burnett*, GP III, 259; *Nouveaux Essais*, IV, xvi, 9; *a Koch*, GP VII, 477; C. 175–177, 211, 227–228. "Os médicos fizeram cuidadosas recomendações sobre a apreciação dos acertos e dos erros. Mas consideramos que neste ponto, eles estão muito longe da exactidão (akribeia) dos juriconsultos", C. 212; cf. *Ibid.*, 419–420; *Nouveaux Essais*, IV, xvi, 9; *a Wagner*, GP VII, 521; *a G. Thomasius*, Grua, 659.
- (20) *Ad Stateram Juris*, C. 211.
- (21) GP VII, 167. cf. *Nouvelles Ouvertures*, C. 226–227; *Ad Stateram Juris*, C. 212–213 e *a Burnett*, GP III, 194.
- (22) A. VI, I, 280; C. 213–214.
- (23) "... é evidente o transtorno causado pela imperfeição da lógica, pois que frequentemente, e pondo de lado um número infinito de outras coisas, não consta a quem corresponde a prova e falta também, com frequência, uma determinada balança para os indícios que pugnam entre si de uma e da outra parte...", C. 419.
- (24) *Ad Stateram Juris*, C. 211; cf. C. 339–340 e 419; *Nouveaux Essais*, IV, xv, 6 e *Remarques sur le livre de l'origine du mal*, GP VI, 415.
- (25) "Suspeito que algumas coisas deste género existiram entre os estoicos cujos trabalhos caíram no esquecimento. Mas os antigos juriconsultos, dos quais restam alguns escritos nos Digestos, praticamente seguiam a escola dos estoicos", C. 339–340. Cf. *Specimen Quaestionum Philosophicarum*, quaestio XII, e quaestio XVI, 2.
- (26) *Epistola 39*. Cf. "Volto sempre ao mesmo, não há que contar as vozes mas sim pesá-las", Pierre Bayle, *Pensées sur la comète*, cap. XLVIII; *Oeuvres Diverses* (Haia, 1727–31, 4 vols.) III, 35.
- (27) *Phil.*, VII B, VI, 5.BI. 16; Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften* (Hildesheim, 1966) pág. 99.
- (28) Moreau de Montalin, *Analyse des Pandectes de Pothier* (Paris, 1824, 2 vols.) I, 359–360. Na terceira regra do *onus probandi* do direito romano consta que "nas excepções deve ser dito que se pretende que o acusado desempenhe o papel do demandante e que esta mesma excepção continue como demanda".
- (29) Trata-se de um erro. Deve ser ((2)).
- (30) Deve ser ((1)).
- (31) "É necessário que sejam muito hábeis ou muito desditosos para que, mau grado isso, possam ser surpreendidos", *Nouveaux Essais*, IV, vii, Cf. GP VII,65.

- (32) "... de Replicationibus, id est exceptionum exceptionibus", Grua, 644.
- (33) *Nouveaux Essais*, IV, vii, 11. Cf. C. 417. Ver também: "Chama-se *excepção* a uma espécie de exclusão que se opõe a uma acção qualquer, a fim de ser excluído dela o que deve ser deduzido na demanda ou na condenação. As *réplicas* não são senão excepções aduzidas pelo demandante para excluir as excepções da defesa; mais propriamente, a réplica é uma excepção de excepção; mas, se bem que estas formas de defesa dos demandantes se chamem, em sentido lato, excepções, não o são, em sentido restrito, e chamam-se sim *réplicas*; inclusive, é costume dar contra a *réplica* e contra a *tréplica*, etc., excepções cujos nomes se multiplicam à medida que o demandante e a defesa multiplicam as suas objecções", Moreau de Montalin, *Analyse des Pandectes de Pothier*, I, 359–360. Leibniz não aceita nem o método interrogativo do diálogo socrático (a Koch, GP VII, 477; A. VI, I, 280; C. 213 e 339) nem o hábito das escolas da discussão puramente verbal; cf. a Wagner, GP VII, 520–521; Dutens VI, I, 72; Foucher de Careil, *Oeuvres de Leibniz* (2ª edição. Paris, 1875, 6 vols.) II, 2 e 522; C. 419.
- (34) Entre 1668 e 1671 escreve o opúsculo *Vícios da disputa confusa* (*Vitia Disputationis Confusanae*) no qual é proposta a seguinte definição: "disputa confusa é aquela em que não é usada a qualidade de raciocinar", A. VI, II, 387. Sublinha de seguida as dificuldades que podem surgir em todas as alternativas previsíveis e denuncia a arbitrariedade que ameaça as decisões finais. Para a evitar, é necessário "que sejam aplicadas ao assunto regras tão firmes e sólidas que se possa sair de dúvidas com suficiente solidez e segurança, sem perigo de errar, tão rapidamente como em quaisquer outras circunstâncias. De tal modo que nada seja omitido, nem repetido, nem seja dada oportunidade de alguma razão passar sem resposta, nem nenhuma resposta sem réplica; que não se salte de um assunto para outro, a não ser que esteja terminado, e que nada seja dito sem prova nem nada concluso, a não ser formalmente", *ibid.*, 389. Os movimentos rígidos do *Methodus disputandi* foram publicados em *Sobre as Controvérsias* (*Des Controverses*) (Cf. Klopp, XX, 429 e segs. e Foucher de Careil, *Oeuvres de Leibniz*, I, 81 e segs.) com as seguintes frases: "os combatentes terão os braços atados de tal modo que apenas se poderão mover segundo determinada ordem e disposição e serão impelidos por máquinas que executarão tudo, assim como, num combate naval, o movimento do barco e a força do canhão é que dão a lei aos combatentes" (Klopp, IX, 430). Leibniz pretende descrever as controvérsias de tal modo que o leitor não possa saber qual o partido que o autor adoptou. Graças ao novo método haverá um relator ("rapporteur") que não será nem juiz, nem parte, nem conciliador (*ibid.*, 431; cf. C. 211 e Foucher de Careil, *Oeuvres*, II, 2). Com o seu método "será frequentemente fácil para um homem de bom senso formar um juízo a partir da informação que for feita, sem que o relator precise de se manifestar" (Klopp, IX, 439). Há que comparar esta exigência com o subjectivismo do seu contemporâneo e amigo Michael Gottlieb Hansch: "Chamo método de discutir àquela rapidez de espírito com a qual sabemos falar com o outro sobre uma tese duvidosa", *Idea boni disputatoris* (Frankfurt, 1722) pág.6. Num manuscrito em latim, até agora inédito, lê-se o seguinte: "É costume escrever-se os diálogos de tal modo que o autor favoreça a uma parte. Seria próprio da verdadeira arte do diálogo filosófico escrever de modo que houvesse polémica entre uma e a outra parte com técnica semelhantes e também que fossem expostas as coisas que poderia dizer o adversário mais acérrimo. Assim, finalmente, o triunfo do diálogo seria o triunfo da causa. Seria algo como uma conferência e reunião judicial de litigantes, em que o autor do diálogo seria um juiz, ou se preferir, o seu presidente e moderador", *Phil.*, III, 5 e, B1. 29.
- (35) R. J. Pothier, *Pandectae Justinianae*, (Paris, 1818–1823, 24 vols.), VIII, 267. Veremos de seguida as diversas espécies de presunção e o papel que desempenham na transferência do onus da prova. O flamante jurista Leibniz expõe, antecipadamente, este problema em

Leibniz e a Arte de Disputar

Specimen Quaestionis Philosophicarum et jure Collectarum (A. VI, I, 76-77). O problema é exposto como um dilema: quer parecer que os filósofos são de opinião que a prova corresponde àquele que afirma e os juristas consideram que corresponde àquele que nega. Leibniz inclina-se para esta última posição. Regista-se aqui o erro, sem nos determos na sua apreciação.

- (36) Pothier, *Op. cit.*, VIII, 264.
- (37) *Ibid.* O comentário acrescenta: "Há que compreender assim o que dizem os mesmos imperadores noutra escrito: "Enganai-vos ao recear que vos seja exigido provar alguma coisa, porque vós fostes o acionado". Além disso não se considera que o demandante tenha que provar o que afirma, a não ser quando, já o dissemos, a presunção do direito mão milite em seu favor"(idem).
- (38) Cf. *a Placcius*: "... porque é razoável, com frequência, que num assunto, especialmente se este for concreto, aquele que responde se torne opositor e vice-versa; como quando o réu, depois de opôr exceção, transfere para si próprio o onus da prova", Dutens, VI, I, 72. Não nos vamos debruçar sobre a quarta regra: "Si actor et reus singulis diversa et contraria asseverent, actori incumbit, ut prior probet quod asseverat" Pothier, *Op. cit.*, *ibid.*
- (39) GP VII, 521.
- (40) Pothier, *Op. cit.*, XXII, 282: "Praesumptio est argumentum, quo ex quod plerumque fit, colligitur rem ita se habere donec contrarium probetur... Quaedam tamen sunt praescriptiones, quae probationem in contrarium non admittunt; quas interpretes vocant juris et de jure".
- (41) Pothier, *Op. cit.*, VIII, 287; cf. *ibid.*, XXIV, 441.
- (42) "Praesumptiones juris et de jure. Revera sunt fictiones", *Systema Juris*, Grua, 820. Cf. "...este género de presunções às quais não é possível opôr prova alguma em contrário, como que se encontram perto da ficção", *De Praescriptione*, Grua, 843. Cf. também *Praefatio tabulae Juris, Ibid.*, 785; *a Werthof, Ibid.*; 848 e 850; *Nouveaux Essais*, II, xxviii, 3.
- (43) Na verdade, Leibniz não fala de presunção, mas de indícios ou de conjecturas concorrentes. No próximo parágrafo, iremos ver que, na sua teoria de argumentação, não é necessário acumular presunções mas apenas conjecturas.
- (44) Por exemplo "as conjecturas confirmam-se umas às outras sem círculo lógico algum, sempre que os seus fundamentos tendam para um mesmo fim", GP VI, 193.
- (45) "Sciendum etiam est non mutuam probationem circulem esse, et interdum verisimilitudinem hinc augeri si diversis modis alterum ex altero inferatur". *Phil.* VIII, 26. Bodemann, *Leibniz-Handschriften*, 123. Cf. também: "*O princípio da certeza moral*. Tudo o que é confirmado através de muitos indícios, que só dificilmente podem concorrer no real, está moralmente certo, isto é, é incomparavelmente mais provável do que o oposto", *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, C. 515.
- (46) GP III, 194. Cf. *a Werthof*, Grua, 850. Leibniz oscila entre reconhecer que o conhecimento provável não chega à verdade mas pode, pelo menos, estar "certo", e não conhecer valor de certeza ao conhecimento verosímil e nem sequer ao presuntivo; cf. *Nouveaux Essais*, IV, ii, 14; C. 515 e Grua, 551. "Certo" usa-se com vários sentidos, que não vou poder precisar agora.
- (47) Cf. *De Concursu Argumentorum*, Grua, 660. Na transcrição da Grua, julgamos haver um erro. Aonde se diz: "...ut videlicet non tamen convicti videantur", deve dizer-se: "...ut victi licet, non tamen convicti videantur".

Filosofia

- (48) *Phil.* III, 5 e, 2 a: "Cuncta argumenta inter se conjuncta alterum alteri fidem invicem firmabunt. Invalidissima quaeque, singulatim selecta velle confutare, id improbi magis ingeniosi fuerit hominis. Cluverius de ostiis Rheni et Mosae disputans. Germ. antiq. lib. 2 cap. 31 pág. 461. Hoc est quod ego voco *sophisma divisionis*, nonnullis familiare in eludendis aliorum argumentis". Leibniz cita-o num plano da "*Bibliotheca Universalis Selecta*"; trata-se de Clüver, Ph., *Germaniae antiquae*, Lib. III. Leiden, 1631; cf. A. I, IV, 446 e 739.
- (49) A. VI, II, 567.
- (50) "É fácil (*facile*) o que requer poucas coisas. É difícil o que requer muitas", C. 474. Cf. Grua, 525 e *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, C. 515.
- (51) A. VI, II, 567.
- (52) *A Bourget*, GP VII, 569-570.
- (53) *Nouveaux Essais*, IV, xiv, 4. O mesmo no *Discours Préliminaire*, No. 33 da *Théodicée*: "chama-se *presunção* entre os juriconsultos, aquilo que é aceite como verdade, provisoriamente, caso não se prove o contrário, e signifique mais do que *conjecturas*; se bem que o Dicionário da Academia não tenha discernido esta diferença", GP VI, 69. Condillac, no seu *Dictionnaire des Synonymes* (art. PREVOIR), diz que em relação a algo "conjectura-se, quando não se assegura e se julga apenas segundo verosimilitudes; presume-se, quando as verosimilitudes são fortes", *Oeuvres Philosophiques* (Paris, 1951) III, 458. Continua a ser obscuro qual o critério utilizado para se fazer a distinção.
- (54) Trata-se de um fragmento das *Disquisitiones ad elementa juris civilis communis hodierni*, editado por Mollat e foi consultado na edição de Tullio Ascarelli (Paris, 1966), pág. 407.
- (55) É isto precisamente o que nos impede de aceitar a atractiva classificação de Schiedermaier (*Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, Band VII, Wiesbaden, 1970, pp.287 e segs., principalmente as páginas 295-296) segundo a qual se chama "conjectura" ao enunciado que resulta da probabilidade e se chama "presunção" ao que resulta da verosimilitude.
- (56) Com excepção de Schiedermaier (*Op. cit.*, 274-312), cujo recurso a esta noção de presunção para explicar o conhecimento que temos das essências eternas, nos ajudou a completar certas ideias que já tínhamos abordado no estudo "*Las reglas de la discusión filosófica en Leibniz*", *Revista de Filosofía*, 23 (La Plata, Argentina, 1970) pp. 7-20.
- (57) *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* (art. 14) GP IV, 359. Cf. *a Bierling* GP VII, 490 *et passim*.
- (58) Cf. respectivamente, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Londres, 1964) cap. 15 e *La logique de Leibniz* (Hildesheim, 1961) pág. 196: "Esta famosa crítica do argumento ontológico, de tão grandes consequências na metafísica de Leibniz, procede directamente das suas teorias lógicas".
- (59) *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* (art. 14) GP IV, 358-359. Cf. também *Ibid.*, 401, 405. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, *ibid.*, 424; *Nouveaux Essais*, IV, x, 7; *a Eler*, Dutens, V, 404.
- (60) "Probabilem esse eorum possibilitatem, sed non certam, donec probetur. Praesumi scilicet, donec probetur contrarium. Sed hunc probandi modum in foro, non vero in philosophia admitti", GP I, 213.
- (61) Cf. também: "Sem embargo, pode dizer-se que esta demonstração não deixa de ser considerável, e até presuntiva: pois que todo o ser se deve considerar possível até que seja provada a sua impossibilidade", GP IV, 405. Cf. *a Bierling*, GP VII, 490.

Leibniz e a Arte de Disputar

- (63) GP IV, 404. Cf. *a Conring*, GP I, 188: "daqui pode ter-se só presunção, e não a certeza da existência divina".
- (64) *Nouveaux Essais*, IV, xi, 14.
- (65) *Ibid.*, IV, ix, 1. Cf.: "Praticamente em tudo, se faz a distinção entre aquilo que é essencial e aquilo que é natural, inclusive nos livros dos Jurisconsultos, que estabelecem a diferença entre o que é essencial e o que é natural num contrato", GP IV, 582. Ver também: "...leis, se não necessárias, ou seja essenciais, pelo menos presuntivas, ou seja naturais, tal como os jurisconsultos também distinguem entre as coisas essenciais e naturais", Grua, 373. Sublinhamos que Leibniz recorre a esta diferença para explicar a sua noção da substância (GP IV, 582) e para situar o célebre problema do *vinculum substantiale*: "este vínculo substancial é vínculo naturalmente, não essencialmente", *a des Bosses*, GP II, 515.
- (66) GP VI, 37.
- (67) *Ibid.*, 50. Trata-se do que Leibniz chamou "necessidade física" (C. 19–22) e que considera fundada tanto "na indução do que se pratica na natureza" como "nas leis naturais que são, por assim dizer, de instituição divina", *Nouveaux Essais*, IV, xviii, 9. Este conceito, porém, tem uma ambiguidade similar ao de presunção.
- (68) Grua, 528. C. 20.
- (69) *A Spanheim*, Grua, 498.
- (70) *De Affectibus*, Grua, 526: "A determinação é o estado do qual algo se segue se outra coisa não o impedir. Assim, a determinação produz a presunção do futuro, enquanto não se provar que há um impedimento". Aqui devia ser considerado, em nossa opinião, o princípio da razão suficiente ou determinante ou "de uma razão que é suficiente para determinar" e a conexão entre esta formulação e a "primeira pergunta que se tem direito a fazer": "Porque é que existe alguma coisa em vez de nada? Pois o nada é mais simples e mais fácil (factível) do que alguma coisa", *Principes de la Nature et de la Grace*, GP VI, 602.
- (71) *A Spanheim*, Grua, 448; *Nouveaux Essais*, IV, xviii, 9 e 24.
- (72) Grua, 373.
- (73) *Tabula Juris*, Grua, 792–793.
- (74) GP VI, 376–387.
- (75) É instrutivo que se detenha a explicar expressões recorrentes de este tipo: "poder-nos-íamos ter limitado a isto" ou "poder-nos-íamos ter contentado com pedir a sua prova", etc.
- (76) Grua, 198–199.

"Utilidade" e "Justiça" em Hume

Referindo explicitamente o *Treatise*⁽¹⁾, Bentham escreve: "Que os fundamentos de toda a *virtude* residem na *utilidade*, é aí demonstrado, depois de feitas algumas poucas excepções, com a maior força de evidência; mas não vejo, como também Helvetius não viu, necessidade alguma para as excepções. Por minha parte, bem recordo como, mal li a parte da obra que trata deste assunto, logo senti como se me tivesse caído uma venda dos olhos; então, pela primeira vez, aprendi a chamar à causa do povo a causa da Virtude" (*A Fragment on Government*, ch. I, 36, nota).

Tem sido notado como a declaração de Bentham é "um tanto surpreendente", tanto mais quanto ao *Treatise* se refere, e não a *PM*, aonde a linguagem da "utilidade" é mais dominante (Mackie, p. 152). Pode mesmo afirmar-se que, se por um lado Hume continua a figurar, nas exposições gerais, como precursor ou adepto do utilitarismo, o trabalho específico da leitura de Hume tem vindo a acentuar o que o *separa* de Bentham e do utilitarismo. A importância conceptual da questão pode resumir-se assim: em que medida nos propõe Hume uma alternativa, no quadro do empirismo, ao utilitarismo? Como se exprime, em ética e meta-ética, o *empirismo céptico* por oposição ao *empirismo positivista*?

A interpretação da "utilidade" no contexto explicativo e argumentativo de Hume está directamente ligada à da interpretação e crítica da teoria da *justiça* em Hume. Com efeito, é na teorização das "virtudes artificiais", das quais a virtude de justiça, que com maior ênfase intervêm considerações de utilidade; e a primazia conceptual das "virtudes artificiais", que justifica a anterioridade da sua análise, torna a conexão relevante para toda a teoria moral.

No presente artigo procuro desenvolver com razoável sistematicidade algumas interrogações em torno dos conceitos de "utilidade" e de "justiça" em Hume, na convicção que a "filosofia moral" humeana nos oferece uma alternativa efectiva, e plausível, ao empirismo utilitarista, ou no mínimo, uma variante singular.

1. Não há, em Hume, qualquer tratamento sistemático do conceito de "utilidade". O mais fácil é abordá-lo negativamente; uma primeira observação será que nunca, em Hume, a utilidade surge como objecto de um cálculo, a for-

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

tiori de uma maximização (o termo benthamiano por excelência). Mas não é ser útil responder a algum interesse, ser objecto de aprovação, causa de prazer, e nessa medida susceptível de quantificação e cálculo? "Utilidade" é também dita "usefulness", ser apto ao uso; e "usefulness" "é somente uma tendência para um certo fim" (PM V. ii: 219). Uma máquina, um móvel, um fato, uma casa "well contrived for use and conveniency" (PM II. ii: 179), são "useful", assim como um barco que navega bem, um cavalo que corre bem (PM V, i: 213; VI, ii: 244). Não sugerem estas analogias a possibilidade de quantificação? Um dos primeiros e mais próximos leitores de Hume, Adam Smith, combate nomeadamente a analogia da "máquina": situar a virtude na utilidade, explicar o prazer do espectador face à utilidade pelo mecanismo da simpatia "com a felicidade (happiness) dos que por ela são afectados", é utilizar-se "do mesmo princípio pelo qual aprovamos uma máquina bem construída (well-contrived machine)", ora a simpatia em causa é diversa tanto da simpatia "pela qual entramos nos motivos do agente" como daquela pela qual participamos da "gratidão dos beneficiários dos actos"; "nenhuma máquina pode ser objecto de nenhuma (destas duas) simpatias", que elas sim intervêm no juízo moral. (TMS VII.iii.3.17).

Como logo faz notar Mackie, quando Hume afirma que as virtudes (excelências morais), naturais e artificiais, tendem a promover a utilidade ou o "interesse público", e ainda que *por isso* são objecto de aprovação, e designadas por virtudes, não está a propor uma *norma*, mas a delinear um inquérito empírico quanto à génese e história das particulares instituições que são os sistemas morais e jurídicos, uma *história natural* da moral e da justiça (Mackie 151–2). Temos assim: (1) a utilidade em questão é **adequação de meios**, e não fim quantificável: a tratar-se de uma variante de utilitarismo, seria necessário falar de um "utilitarismo dos meios" (means-utilitarianism) por oposição ao "utilitarismo dos fins" (ends-utilitarianism), para utilizar a terminologia de von Hayek (pp. 17 sq); (2) a utilidade é determinada como **causa**, causa da existência das instituições e causa da aprovação; mas "causa" não é, em Hume, razão ou fundamento: a causa nada nos diz, quanto à natureza e conteúdo do efeito; a descrição pelas causas é sempre parte da resposta a uma interrogação empírica sobre a génese de uma instituição; *outra* é sempre a questão da avaliação moral dessa instituição, outra porque na origem *não está* a avaliação moral: claramente no caso das virtudes artificiais (Tr. III, 2, ii; 484), já que o *motivo* e a avaliação *pressupõem* a existência da instituição, são-lhes posteriores.

Mas não seria possível medir a utilidade pelo **prazer** ou agrado que provoca, pelo grau de satisfação de interesses ou desejos em que parece consistir? Bentham equaciona o útil, o que dá prazer ou satisfaz, o virtuoso. Mas, em Hume, "o sentimento ou paixão virtuoso produz o prazer, não se origina nele (does not arise from it). Sinto prazer ao fazer bem a um amigo, porque o amo;

mas não o amo em vista a (for the sake of) esse prazer" (*Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, p. 155, no contexto da crítica do sistema egoísta). A amizade é tida por virtude social, de facto, porque produz prazer (é socialmente benéfica), mas o prazer *consequente* não é o seu motivo, nem a busca de prazer o seu critério. A utilidade explica (causalmente) a existência do mundo moral, mas não explica (conceptualmente, como função psicológica e como conteúdo) o juízo moral, que não ajuiza consequências, mas motivos como "paixões usuais" (Tr. III, 2, i; 477, 483). O prazer como sentimento de aprovação é orientado pelo juízo racional de utilidade, e esse será elemento explicativo da *variação histórica* dos sistemas morais; mas o prazer (o nosso e o dos outros) como sentir empírico não é um fim senão quando uma paixão determinada nele se satisfaz. Assim como a fome e a sede têm comer e beber como fim, e "da gratificação desses apetites primários nasce um prazer, que se pode tornar o objecto de uma outra espécie de desejo ou inclinação que é secundária e interessada", assim também "há paixões mentais pelas quais somos imediatamente impelidos a procurar objectos particulares, tais como a fama e o poder, ou a vingança, *sem nenhuma consideração de interesse*; e quando esses objectos são alcançados, segue-se um gozo de prazer (a pleasing enjoyment ensues), como consequência dos afectos que nos permitimos" (PM, App. II; 301). Há prazer porque a paixão se satisfaz, mas a paixão não procura o prazer (mas inversamente, a educação dos prazeres orienta o bom equilíbrio das paixões).

O cálculo racional do prazer não pode em todo o caso ser *determinante* da acção, servir directamente de norma. É um dos aspectos mais conhecidos da teoria de Hume a tese que a razão é inerte quanto à acção moral. Podemos desde logo observar que:

(1) Nos textos em que Hume põe mais ênfase no papel da utilidade ou "usefulness", procura em seguida responder à questão "porque se aprova a utilidade", "why utility pleases" (título da sec. V de PM). A resposta envia a uma teoria das paixões entendidas como *existências originárias* independentes da expectativa de prazeres ou dores, já que sem conteúdo representativo: "uma paixão é uma existência, ou se quiserem uma modificação de existência, originária (original), e não contém qualquer qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação" (Tr. III, 3, iii; 415). Uma virtude é uma existência originária, não representativa, a que corresponde um sentimento, originário mesmo quando "artificial", de aprovação, ou prazer natural imediato. As virtudes são úteis: elas *são* (constituintes do) bem estar, happiness; o prazer (e a dor) *primários* não estão na *consequência* dos actos virtuosos (ou viciosos), mas na contemplação da "beleza moral", no amor da virtude (Tr. III, 3, v; 614, cf. *The Sceptic*, pp. 209 sq).

(2) Os prazeres são *diferenciados qualitativamente*: não seria sequer necessário buscar em Hume uma formulação explícita (assim em Tr. III, 1, ii; 472), pois aos longo dos textos se nos depara uma permanente diferenciação qualitativa dos prazeres considerados. Formalmente, o termo "prazer" pode traduzir-se "aprovação"; mas o "sentido de aprovação" é qualificável e qualificado. O sentimento de aprovação relativo a uma máquina bem construída não é idêntico ao sentimento de aprovação de um acto ou carácter humano (PM V, i; 213, n). Arriscando a circularidade, há prazeres *morais* no sentido forte do termo, isto é, prazeres *das* virtudes, como o prazer da contemplação desinteressada de um acto virtuoso. (Ao contrário pode o utilitarismo pensar a diferenciação qualitativa dos prazeres? Esta era uma das questões que, em J. Stuart Mill, o levavam a um relativo afastamento do "sistema").

Formalmente, o prazer (e ausência de dor) são "fins últimos" (PM, App. I: 293); mas esses "fins últimos" só são reais enquanto são a percepção imaginativa ou sentir de "um imediato acordo ou conformação com o sentimento e os afectos humanos" (ibid). Nesse sentido "a virtude é um fim, e é desejável por si mesma (on its own account), sem salário nem recompensa, apenas pela satisfação directa que traz consigo (conveys)" (ibid 293-4). O motivo da acção não pode ser a razão, mas o gosto, "taste", faculdade produtiva (ibid 294) que não calcula mas sim "dá prazer ou dor, e assim *constitui* felicidade ou miséria" (ibid). É o sentimento moral como "gosto" educado que "dá cor" aos objectos do mundo, e assim "de certa maneira ergue uma nova criação", fazendo-nos sentir, face a uma situação real, "um novo sentimento de aprovação ou desaprovação" (ibid). A educação do gosto moral, o cultivo das virtudes, é descoberta e invenção de prazeres diferentes. Ou seja: a virtude é capacidade de criar utilidade, invenção de actos e afectos úteis, isto é, conducentes ao bem estar. "Aqueles que inventaram a palavra "caridade" e a utilizaram no bom sentido, inculcaram mais claramente e muito mais eficazmente o preceito "sê caridoso", do que qualquer pretensão legislador ou profeta, que inserisse tal *máxima* nos seus escritos" (*Of the Standard of Taste*, 268). Sem os afectos e actos virtuosos, o mundo seria mais pobre, descolorido.

De um modo mais decisivo ainda, a individualidade pessoal é uma construção, uma invenção social. A individualidade dos humanos não é um dado, mas o produto da experiência social, através do mecanismo da simpatia, que não é sentimento do indivíduo, mas meio de comunicação entre os homens e modo de constituição da consciência de si. "Os espíritos (minds) humanos são espelhos uns dos outro" (Tr. II, 2, v; 365), a simpatia é "a alma ou princípio de animação" das paixões (ibid., 363); longe de ser o resultado da justaposição mecânica de individualidades "dadas", uma sociedade é "uma unidade moral e espiritual, baseada na influência mútua dos indivíduos, e possuindo uma individualidade

própria" (Forbes, p. 106, citando G.R. Morrow). Daí a plasticidade da natureza humana, que faz que em sociedades diferentes objectos e acções diferentes sejam visados pelas mesmas paixões (cf. *ibid.*, pp. 108 sq). O problema humeano da moral é, como o problema humeano do saber e da crença (*belief*), o da estruturação ou invenção de um universo unitário e das suas formas de individualidade subjectiva (o "cosmos" e os "egos") a partir de elementos pré-pessoais ("impressões") analiticamente determinados. (Adiante, e a terminar, voltarei a este tema).

Mackie, entre outros, assinala que "simpatia" em Hume (como em Smith) não é *Mitleid*, mas *Mitgefühl*. Vale a pena recordar o contexto de reflexão sobre os autores clássicos que é o de Hume, para aproximar "sympathy" e a *suggnome* grega: não já literalmente sim-patia, mas *singnomia*, juízo-com. A sugestão seria que parte considerável das dificuldades conceptuais de Hume deriva da insistência "oficial" na distinção entre **julgar** e **sentir**, e a concepção simultânea de uma identidade de conceber, julgar e *sentir*, que a trabalha e perturba. É por um lado a tese que "as distinções morais não são derivadas da razão" (Tr. III, 1, i; 455 sq.) e a identificação de conceber, julgar, raciocinar (Tr. I, 3, vii; 96 n.); o julgamento ou juízo aparece assim exterior à moralidade: "a moralidade... é mais propriamente sentida do que julgada (*judged of*)" (tr. III, 1, ii; 470), o que constitui um acto ou carácter como virtuoso ou vicioso são uma "dor ou prazer...que não são senão um mais débil (*fainter*) e imperceptível amor ou ódio" (Tr. III, 3, v; 614). Mas esse sentir é o juízo moral: "Ter o sentido da virtude (*The sense of virtue*) não é outra coisa que *sentir* uma satisfação de tipo particular na contemplação de um carácter. O *sentimento (feeling)* mesmo constitui o nosso aplauso ou admiração (...). Nós não inferimos que um carácter é virtuoso, porque agrada; mas ao sentir que (*in feeling that*) ele agrada dessa maneira particular, efectivamente sentimos que é virtuoso. O mesmo se passa nos nossos *juízos* (sublinho) respeitantes a todo o tipo de beleza, gostos e sensações. A nossa aprovação está implícita (*imply'd*) no prazer imediato que nos trazem (Tr. III, 1, ii; 471). A identificação de "juízo" e "inferência" leva Hume, desnecessariamente, a evitar o termo "juízo moral", e possivelmente essa é uma das razões que explicam o carácter manifestamente insatisfatório da teoria da *prudência* em Hume (por contraste, por exemplo maior, com Aristóteles, mas também já por contraste com Adam Smith). O que seria teoria do juízo ou teoria do gosto moral não consegue conciliar-se claramente com a tese da imediatez do prazer qualificado. É assim que a alegria ou bem-estar dos outros produz um prazer imediato e desinteressado. E uma vez as virtudes conhecidas como virtudes (nesse aspecto, as virtudes "naturais" são *também elas* "artificiais", como o constata Mackie com alguma excessiva inquietação), elas agradam pela produção de um prazer próprio, desinteressado, que as *reconhece* como virtudes.

2. Hume fala do interior de um mundo eticamente denso, atravessado pela trama natural das virtudes. Por isso se torna tão significativa, na sua teorização, a ênfase nas "*virtudes artificiais*". Uma virtude é *artificial* quando está rompida a relação *natural* do motivo e do acto ou, dito de outro modo, é aquela para cuja prática não há *motivo natural*, isto é, nenhum motivo que preexista à existência social da virtude como instituição. Se os motivos naturais, avaliados positivamente, estão na origem das práticas virtuosas ditas "naturais", no caso das "artificiais" a prática preexiste ao *motivo artificial*, isto é, *imaginado* (cf. Haakonssen, pp. 33–35).

Se se mantém a distinção entre os dois níveis de análise: origem da instituição (gênese empírica, história natural) e sua avaliação (princípio do juízo ou *gosto moral*), há que ter agora em atenção uma outra estratificação, nos objectos em análise: refiro-me à distinção entre estrato moral-natural, estrato "jurídico" ou propriamente social, e estrato político em senso estrito, isto é, do Estado. Talvez não seja irrelevante, precisamente no texto de um patente opositor das teorias filosóficas do contrato original, observar como a distinção humeana reformula um aspecto crucial, mas difícil e ambíguo para os seus adeptos, dessas teorias, tal como se desenvolvem nos séculos 17 e 18: a saber, a suposição de *dois* contratos, virtualmente antagónicos: um primeiro contrato de *aliança entre iguais*, que está na origem da *sociedade* no velho sentido romano de associação ou consórcio que o português conserva, e um segundo contrato de *subordinação*, de cada um isoladamente, que dá origem às maquinarias de monopólio do poder chamadas governos (cf. H. Arendt, pp. 169 sq.). Aonde os teóricos do "original contract" tendem a *simultaneamente* distinguir e confundir ou identificar os dois contratos, Hume reforça explicitamente a contingência da passagem do plano "social" ao plano "político-estrito", ao mesmo tempo que vê na distinção entre o plano moral-natural e o plano social apenas uma "distinção de razão" de interesse analítico (já que o homem é naturalmente social) (Tr. III, 2, ii; 493; mais um motivo para não insistir na distinção entre virtudes "naturais" e "artificiais").

É da natureza do homem o viver em sociedade (já vimos que a identidade individual se *constitui* socialmente); nada mais natural, ao contrário, do que sociedades sem governo, sem monopólio do poder: "Embora o governo seja uma invenção muito vantajosa, e mesmo em algumas circunstâncias absolutamente necessário ao homem, não é necessário em todas as circunstâncias": assim, nas tribus americanas, vivem os homens "em concórdia e amizade sem qualquer governo estabelecido, e nunca se submetem a nenhum dentre eles, excepto em tempo de guerra, quando o chefe goza de uma sombra de autoridade, que perde quando regressam do terreno de combate": "o estado de socie-

dade sem governo é um dos estados mais naturais do homem" (Tr. III, 2, viii; 590–592).

Mas a existência de um sistema de regras jurídicas é condição *necessária* da existência social. O que Hume aqui visa é a realidade efectiva de "princípios de justiça" que regulem (a) as formas de estabilidade da posse (possession), (b) as formas de transferência por consentimento mútuo, e (c) o cumprimento das promessas. Quanto à questão histórico-natural da *origem*. Hume desenvolve uma teoria original das instituições como efeito não-calculado, não-previsto, de actos e finalidades à partida conflituosos. A instituição, como *artifício*, é *fruto* de motivações individuais, de conflitos de *parcialidade* (a parcialidade dos sentimentos generosos, Tr. III, 2, ii; 487, 488); como *convenção*, *produz* um motivo novo, uma nova virtude. A questão da avaliação é questão de análise deste novo motivo artificial-natural, artificial na origem e natural ("comum à espécie") no funcionamento (Tr. III, 2, i; 484): no caso vertente, o "sentido de justiça" ou "sense of Justice": sigamos a indicação de Della Volpe e digamos, "sentimento jurídico" (Della Volpe, p. 300, nota).

Uma história natural do Direito é possível, que indique a utilidade (e melhor: as utilidades e interesses, a força e violência) como *causa* da instituição jurídica e das suas transformações; uma teoria ética é possível, que analise o sentimento jurídico como *motivo*. Mas um dos momentos decisivos na discussão humeana consiste na "máxima indubitável" que "nenhuma acção humana pode ser virtuosa, ou moralmente boa, a não ser que exista na natureza humana algum motivo (motivação) que a produz, distinto do sentido (sense) da sua moralidade" (Tr. III, 2, i; 479). O "paradoxo" das virtudes "artificiais" está contudo precisamente na *invenção* de uma prática e *do motivo que a visa, mas não está na sua origem*. O "remédio" à parcialidade natural "não deriva, portanto, da natureza, mas do artifício; ou mais propriamente dito, a natureza fornece um remédio no juízo e entendimento para o que é irregular e incómodo nos afectos" (Tr. III, 2, ii; 489). A coordenação das paixões parciais, conflituosas, "não pode ser feita de nenhum outro modo que por uma convenção": nesse artifício "são paixões refreadas nos seus movimentos parciais e contraditórios" (ibid). O artifício ou convenção não se *opõe* às paixões: realiza-as num processo "oblíquo e indirecto" (ibid., 497) que as *acorda entre si* sem deliberação prévia. "Convenção" marca o lugar de um conceito intermédio entre "natural" e "artificial", e exprime assim a espécie humana na sua singularidade *inventiva*. Aqui se situa a famosa analogia com os remadores de um barco, que coordenam os seus movimentos "por um acordo ou convenção, embora não tenham nunca trocado promessas" com esse objectivo (ibid., 490). É antes questão de *sincronização simpática* dos desejos e dos gestos, e a capacidade de "sincronização" espontânea é própria da espécie⁽²⁾, estando igualmente na origem da linguagem

"gradualmente estabelecida pelas convenções humanas sem qualquer promessa", e na da moeda (ibid).

Na origem dos sistemas jurídicos estão somente "o egoísmo" e a "generosidade limitada" dos homens, no contexto da raridade relativa dos bens (ibid., 495); o "motivo original para o *estabelecimento* da justiça" é o interesse próprio, self-interest; mas é a coordenação simpatética de motivos conflituosos que, uma vez realizada, é objecto de um motivo novo, de uma nova dimensão da *aprovação moral*, que visa a prática de justiça (ibid., 499–500). A prática da justiça *em geral*, ou mais precisamente a *realidade de um sistema* regulador, no essencial, das relações de propriedade (ibid., 491), é o que é visado pelo "sense of Justice", justificando a versão de Della Volpe: o sentimento jurídico é "o sentimento de subordinação a um sistema universal unitário perfeito [?] de relações" (Della Volpe, p. 300); é que só o sistema na realidade do seu todo agrada ao "sense of Justice", como sistema de coordenação dos interesses parciais ou sistema de "interesse público". O Direito como sistema (não este ou aquele sistema jurídico como tal) é o lugar de surgimento de um interesse "artificial", o *interesse público*. Procuremos explicitar este momento polémico da teorização de Hume.

(1) a justiça importa como sistema, "whole plan or scheme", "whole system of nations". Um "acto singular de justiça" pode ser contrário ao interesse público como ao privado, prejudicial para a sociedade como para o indivíduo, mas o "whole plan" é útil e indispensável tanto para a existência da sociedade como para o bem-estar do indivíduo (ibid., 497; PM, App. III, 304–5). Por outro lado, a generalidade das regras (e Hume parece julgar "óbvia" a instituição original do Direito porque limita as regras básicas a algumas poucas generalidades quanto à propriedade) implica a sua particularização, não por juízos particulares, mas por *outras regras gerais* originadas pelo "expediente" do costume (Tr. III, 2.iii; 503) ou sobretudo pela *imaginação*: "há, sem dúvida, motivos de interesse público para a maioria das regras que determinam a propriedade: mas ainda assim suspeito que essas regras são principalmente fixadas pela imaginação, ou pelas mais frívolas propriedades do nosso pensamento ou concepção" (ibid. 504, n; PM, App. III, 308, 309 n). Se na origem empírica, histórico-natural, da propriedade privada, estão "a fraude e a injustiça"; também as regras ulteriores que a determinam são "incertas, ambíguas, e arbitrarias" (*Of the Original Contract*, 456–7). Se a teoria de Hume é uma variante de utilitarismo, não basta classificá-lo no "rule-utilitarianism" (assim Harrison), mas haverá que concebê-la como "system-of-rules-utilitarianism", utilitarismo "indirecto", mais próximo de Sidgwick que de Bentham.

(2) O "interesse público" tutelado pelo sistema da justiça não é nenhum interesse concreto específico ou especificável, antes resolve-se na coordenação ou sequer na *compatibilização* dos interesses parciais (cf. Haakonssen, pp. 40

sq; que essa compatibilização seja eventualmente outra coisa, *mais*, do que uma *soma*, talvez explique a nova teorização em termos de "benevolência" ou interesse originário pelo bem-estar social, que permeia *PM*, por oposição ao *Treatise*: mas não creio seja um desenvolvimento necessário, nem desejável, já que cai sob as críticas que o *Treatise*, precisamente, formulara). O "interesse público" é "the support of civil society", de um sistema jurídico *em geral* só se exige que cumpra a *necessidade* que lhe é causa: a subsistência da vida social, e ainda que "seja menos mau que bom": que "the balance of good, in the main, do thereby preponderate much above that of evil" (*PM*, App. III; 305), isto é, essencialmente, que garanta a igualdade perante a lei (*ibid.*, 308). As hipotéticas preferências futuras de um desconhecido estão tão bem tuteladas pela instituição da justiça como os interesses efectivos (e especificáveis) dos indivíduos actuais; não sei se o moderno "utilitarismo das preferências" pode incluir esta condição.

(3) Assim se explica que, para bem ou mal, Hume "largamente ignore" a "importante questão... da escolha entre diferentes sistemas de justiça e propriedade" (Mackie, p. 93). Seria a teoria de Hume susceptível de sustentar e inspirar uma interrogação crítica sobre os sistemas jurídicos? Adam Smith julgou necessário reformulá-la e intelectualizá-la, para tornar viável a sua jurisprudência crítica. Smith viu, é a sugestão de Haakonssen (p. 36), as duas questões deixadas em aberto por Hume: quando à origem da justiça, o que pode ser psicologicamente o processo não-intencional em que se constitui a prática justa? quanto ao valor, Hume parece passar de uma teoria da simpatia, a do *Treatise*, em que há uma ruptura não-preenchida entre o juízo simpatético, sempre particular e concreto, e a aprovação moral da regra, a uma teoria da benevolência ou *fellow-feeling*, a da *Enquiry*, que seria "especulação de filósofo", solução racionalista que o próprio *Treatise* tinha suficientemente contradito. Em que medida é correcto o diagnóstico, e viável o caminho proposto por Smith?



A resposta a estas, e outras próximas questões, dependerá da análise que a esta altura fizemos do suposto "subjectivismo" da teoria humeana do juízo moral. Concluirei com breves primeiras aproximações:

(1) Certamente a sugestão que os *termos* da aprovação moral *exprimem* a presença no sujeito de um "feeling" peculiar ("ao declarar um acto vicioso só se *significa* que se tem um *feeling* ou sentimento de desaprovação (blame) na sua contemplação", Tr. III, 1, i; 469, sublinho) não pode ser correcta; mas menos rudimentar é a sugestão que a significação desses termos reenvia a uma compreensão *interna* e não pode ser pensada sem que *alguma vez* o "feeling" seja efectivamente experimentado. Do mesmo modo, se é implausível que o uso

correcto de expressões referindo o "gosto do ananás" exija a presença concomitante do sentir correspondente (como se nos fosse necessário transportar um ananás e prová-lo, pelo menos em memória), não é implausível que o "gosto do ananás" alguma vez *deva ter sido* experimentado e assim a "ideia" ou "conceito" de ananás reenvie ao passado impressional. Assim "um Lapão ou um Negro não têm noção do bom sabor (relish) do vinho", e *do mesmo modo* "um homem de maneiras moderadas não pode formar nenhuma ideia da vingança ou crueldade inveteradas; nem um coração egoísta pode facilmente conceber as alturas da amizade e da generosidade... porque as ideias delas nunca (lhe) foram tornadas presentes (introduced to) do único modo porque uma ideia pode ter acesso ao espírito, a saber, pelo *feeling* e sensação efectivos (actual)" (HU II, 20). A questão de psicologia, empírica ou abstracta, recobre a questão de uma teoria empirista da significação, que se torna simplesmente "arcaica" por ser, talvez, dificilmente conciliável com as teorias hoje dominantes⁽³⁾.

(2) o sentir moral, como o sentir estético, visa uma *forma*; essa forma só se torna visível na *interpretação* dos actos humanos, que lhes *atribui* uma motivação como causa. Não é a motivação "usual" dos actos, *suposta* aos actos, que é objecto de aprovação ou desaprovação; não na situação imediata real, mas em condições "experimentais", quando uma "perfeita serenidade de espírito", a atenção, o cuidado, tiverem trazido a imaginação ou fantasia, *fancy*, "a uma situação e disposição adequadas (suitable)" (*Of the Standard of Taste*, 271). De onde a centralidade de uma *descrição fina, discriminante*, dos actos humanos, paralela à descrição discriminante dos objectos artísticos que constitui o essencial da educação do gosto (cf. *ibid.*, 273 sq). Um gosto educado reage adequadamente à forma, isto é, sente o peculiar prazer que lhe é adequado; a natureza humana (o gosto) *constitui-se e transforma-se* na educação de si, é o *resultado* da constituição mútua dos valores e dos agentes morais que "encontram" a ordem moral *simultaneamente* como projecção subjectiva e como mundo objectivo, como sentir puro e como intersubjectividade constituinte, *societas* ou tradicionalidade do gosto (o gosto estético educa-se, claro está, pela contemplação e análise das grandes obras da tradição artística, *ibid.*; algo de análogo é verdade do gosto moral).

(3) é pelo menos duvidoso que uma teoria empirista do gosto possa servir de fundamento a *uma* moral. Mas não é toda a estratégia filosófica de Hume dirigida à destruição do conceito de "fundamento"? Porque seria seu objectivo fundar *uma* moral? Em *The Sceptic*, Hume insiste sobre a impotência da filosofia moral face ao negador dos valores comuns: a crítica ética é sempre crítica imanente. Essa constatação deixa em todo o caso intacta a meta-ética humeana.

Filosofia

NOTAS

- (1) Para a compreensão das siglas utilizadas, e outras indicações bibliográficas, vd. infra, "Referências".
- (2) A capacidade de sincronização espontânea é, na realidade, partilhada com outras, raras, espécies.
- (3) Em sentido análogo, ver agora Livingston, pp. 105 sq. e *passim*, que não pude ainda utilizar na redacção deste artigo.

REFERÊNCIAS

- Treatise, Tr.: *Hume, A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, rev. P.H.Nidditch, Oxford: Clarendon, 1978; citado indicando livro, parte, secção, e paginação nesta ed.
- PM: *Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon, 1975: citado indicando secção e paginação nesta ed.
- HU: *Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Selby-Bigge, rev. P.H.Nidditch, Oxford: Clarendon, 1975: citado indicando secção, parte, e paginação nesta ed.
- Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, in Hume, *Essays*, ed. T.H. Green and T.H. Grose, London: Longmans, 1907, vol. I, pp. 150-156.
- The Sceptic*, in Hume, *Essays*, cit., pp. 213-231.
- Of the Standard of Taste*, in Hume, *Essays*, cit., pp. 226-284.
- Of the Original Contract*, in Hume, *Essays*, cit., pp. 443-460.
- TMS: *Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D Raphael and A.L. Mackie, Oxford: Clarendon, 1976: citado indicando parte, secção, capítulo, e parágrafo.
- Arendt H., *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Della Volpe G, *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, II, in *Opere*, a cura di J.Ambrogio, Roma: Ed. Riuniti, 1972 (1935).
- Haakonssen K., *The Science of a Legislator, The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge; CUP, 1981.
- Hayek F A, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
- Forbes D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: CUP, 1975.
- Livingston D. W., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago: U. of Chicago P., 1984.
- Mackie J L, *Hume's Moral Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

O Princípio da Utilidade, Razão e Direito*

1. É o princípio da utilidade racional? Kant contra Bentham

É sabido que Kant pensou que a sua própria teoria moral estava em clara oposição ao princípio da felicidade, que é, segundo Bentham, o princípio basilar do utilitarismo. Diz Kant: "Se a eudemonia (o princípio da felicidade) é tomada como princípio em vez da eleuteronomia (o princípio da liberdade da legislação interior), a consequência disso é a eutanásia (a morte suave) de toda a moral"⁽¹⁾. Kant nega que a felicidade seja o ideal da razão⁽²⁾ e, mais especificamente, que a teoria da felicidade possa ser suportada por qualquer espécie de raciocínio *a priori*. Argumenta a favor do último ponto de forma impressionante: "só a experiência nos pode ensinar o que nos dá prazer. As naturais tendências para o alimento, o sexo, o repouso, o movimento e (por desenvolvimento das nossas próprias disposições naturais) as tendências para a honra, o aumento do nosso conhecimento, etc., só podem fazer conhecer a cada um da sua particular maneira, onde deverá procurar tais prazeres. A experiência pode ensinar-lhe também os meios com os quais procurar alcançá-los. Qualquer aparente raciocinar *a priori* aqui não é mais do que experiência elevada por indução à generalidade"⁽³⁾.

Justifica-se, portanto, a nossa admiração, quando vemos um conhecido kantiano da moderna filosofia moral, como Hare, pretender conciliar Kant com os utilitaristas: "as propriedades lógico-formais — escreve — das palavras morais, cujo entendimento devemos sobretudo a Kant, sustentam um sistema de raciocínio moral cujas conclusões têm um conteúdo idêntico ao de uma espécie de utilitarismo"⁽⁴⁾. Com estas palavras junta-se a ninguém menos do que John Stuart Mill, que disse que os princípios da teleologia, que identifica com os do

* Este artigo integra o texto modificado de dois relatórios apresentados ao Seminário Permanente de Filosofia e Direito da Sociedade Portuguesa de Filosofia, os quais correspondiam a duas conferências em inglês proferidas, a primeira, na Universidade de Bolonha em Dezembro de 1986 (entretanto publicada sob o título "Utility, Reason and the Law" em *Reason in the Law*, ed. Carla Faralli e Enrico Pattaro, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 39-50) — que seria apresentada numa versão ampliada em alemão à secção bávara da Associação Internacional de Filosofia do Direito e Filosofia Social em Julho de 1988 — e a segunda, no verão de 1989, perante a International Bentham Society em Cambridge e, novamente, como comunicação ao Congresso Internacional de Filosofia do Direito e Filosofia Social em Edimburgo.

utilitarismo, "também podem ser denominados não impropriamente, os princípios da razão prática", "tomando de empréstimo a linguagem dos metafísicos alemães"⁽⁵⁾, isto é, de Kant.

Até que ponto, contra a opinião do próprio Kant se pode fundamentar racionalmente o utilitarismo?

A questão leva-nos a estudar a relação entre o princípio da utilidade e a sua prova.

2. Do princípio para a prova e vice-versa

Infelizmente, a íntima relação que há entre o conteúdo de uma teoria e o modo da sua fundamentação é algo obscurecida, no caso do utilitarismo, pela rigidez dogmática que a teoria cedo experimentou, ao tornar-se uma bandeira de reforma política.

Nem Bentham fugiu sempre da tentação dogmática. Vale a pena contar um significativo episódio. Sabemos que Bentham receava ter pesadelos nocturnos⁽⁶⁾. Talvez surpreenda, pois, verificar que alguém que tanto amava a luz verdadeira do dia se tenha uma vez comprazido a contar um sonho que tivera em 1780, aos 32 anos: "Sonhei na outra noite que era um fundador de uma seita; é claro, uma personagem de grande santidade e importância. Era a seita dos utilitaristas"⁽⁷⁾. Comentando, Bentham concede que isso era uma loucura, mas tranquiliza-nos porquanto a sua "loucura ainda não passou de um sonho". Poderá dizer-se que o sonho se tornou verdade muitos anos depois, mas não deixou de ser uma loucura filosófica. Ao revestir-se com uma aura de santidade, o princípio da utilidade transformou-se num dogma. Um dogma não se critica nem se altera; não depende de prova mas de autoridade. Por isso mesmo, será como dogma que o princípio conduzirá mais eficazmente uma seita reformista na acção. É assim que acabaremos por ver o fundador da "seita", na versão curta do "Article on Utilitarianism", destinada à *Westminster Review*, alinhar pela formulação tradicional do princípio da utilidade — "a máxima felicidade do maior número" —, quando acabava de ter demonstrado na versão longa do mesmo artigo como, anos atrás, "uma razão de todo incontestável se achara para descartar este apêndice"⁽⁸⁾ do "maior número".

Temos aqui um exemplo da relação entre um princípio e a sua prova. A prova pode vir depois do princípio na via da descoberta, mas vem antes dele na via da demonstração. Não só a formulação do princípio depende da sua prova, como todo o sistema de princípios derivados e de aplicações, isto é, o utilitarismo como um todo e não apenas o seu primeiro princípio, depende da sua prova.

Ora a razão para descartar o apêndice "do maior número" era o seguinte: o princípio de agir para a máxima felicidade do maior número era uma derivação do simples princípio da máxima felicidade, em casos de conflito entre a felicidade de "os poucos" e a felicidade de "os muitos"⁽⁹⁾, mas era uma derivação com aplicações inaceitáveis. Cito: "Seja qual for a comunidade em questão: divida-se em duas partes desiguais, chama-se a uma a maioria, à outra a minoria, incluam-se na conta nada mais do que os sentimentos da maioria, achar-se-á como resultado que, para a massa agregada da felicidade da comunidade, será perda e não lucro o resultado da operação ... note-se agora qual a aplicação prática que dele se faria nas Ilhas Britânicas. Na Grã-Bretanha, tome-se todo o corpo dos católicos romanos, façam-se deles escravos e dividam-se, eles e a sua prole, numa qualquer proporção, entre os protestantes. Na Irlanda, tome-se todo o corpo dos protestantes e dividam-se do mesmo modo entre todo o corpo dos católicos romanos"⁽¹⁰⁾. Porque são inaceitáveis estas aplicações? É o que resulta da prova. Se Bentham fosse algum intuicionista, a intuição de que uma certa aplicação estava errada corrigiria o alcance dado a um princípio com base em outra intuição. Mas apesar de algum apelo retórico às intuições, Bentham não se guia por elas. É neste sentido que fala de uma "razão incontestável" para descartar o apêndice, de carácter geral, e que é a de que a felicidade retirada à minoria é maior do que a porção de felicidade acrescentada à maioria. Com efeito, nos *Pannomial Fragments* o apêndice surge reformulado como "o próximo princípio específico" (isto é, logo a seguir ao princípio da máxima felicidade), "o princípio numérico da felicidade": "em caso de colisão e disputa: *sendo igual a felicidade de cada parte*, preferir a felicidade do maior à do menor número". Esta formulação evita as anteriores aplicações, em que a felicidade que se retira excede a felicidade que se dá, e é um exemplo de como as aplicações levam à reformulação do princípio.

Deste modo, o que há a fazer é reconstruir o utilitarismo, partindo das suas provas possíveis, e comparar a reconstrução com o testemunho dos textos. Dada a infecção sectária do último Bentham, não há que confiar demasiado na cronologia, mas que concentrar na interpretação sistemática dos textos principais. Uma vez que não se pode fazer interpretação sistemática sem alguma reconstrução racional, ambas avançam a par e passo. John Stuart Mill deve ter tido em mente algo semelhante, quando escreveu: "Uma doutrina não está julgada, pura e simplesmente, até que esteja julgada na sua melhor forma"⁽¹¹⁾.

Trata-se de um grande programa. Limitar-me-ei aqui a mostrar como proceder de início. Partirei da melhor formulação do princípio da máxima felicidade, revelando algumas das suas conexões sistemáticas, em ordem a demonstrar a sua superioridade sobre formulações alternativas. Tendo determinado assim o tema da prova, procurarei interpretar sistematicamente o

que Bentham diz acerca da prova. Em vez de avançar para uma completa reconstrução racional da prova, em primeiro lugar, e do utilitarismo, a seguir, limitar—em—ei a mostrar algumas novas perspectivas que assim se abrem no confronto entre a reformulação do utilitarismo, exigida pela reconstrução racional da sua prova, e a doutrina utilitarista tradicional, por um lado, e respectiva crítica de inspiração kantiana, por outro.

3. Os dois princípios da utilidade: expositivo e deontológico

Na primavera de 1814 Bentham começou a escrever acerca do seu modelo educativo, a "escola crestomática". Este terá sido, provavelmente, o grande estímulo prático. Seja como for, durante três anos, entre meados de 1814 e meados de 1817, Bentham escreveu sobretudo sobre questões filosóficas: sobre ética, lógica, linguagem, gramática e ontologia. Em nenhum outro período da sua vida se concentrou tanto nestas matérias. Grande parte desses escritos seria editada postumamente por Bowring no oitavo volume das *Obras*, mas Bentham apenas publicou dois pequenos livros, extremamente densos: *A Table of the Springs of Action* (1815–17) e a Parte II da *Chrestomatia* (1816), que consiste num apêndice, o "Essay on Nomenclature and Classification". Constituem, com *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780–89), as obras primas filosóficas de Bentham, sendo certo que, ao tempo, a publicação das três passou quase completamente despercebida. Bentham tinha sessenta e tantos, o seu estilo tornara—se um pouco pedante, comparado com o de um quarto de século atrás, mas o nível de rigor da escrita era ainda mais alto. Em 13 de Julho de 1815 Bentham coligiu os sumários à margem de uma projectada extensão do texto principal, entretanto publicado, de *A Table of the Springs of Action*. Aí lê—se: "princípios de utilidade são dois ou, se apenas um, este é compreendido em dois sentidos — a saber, o censório e o expositivo ou exhibitivo (Censório, o que é. Expositivo o que é)"⁽¹²⁾. Não temos o texto correspondente, mas temos um outro, escrito em 10 de Abril de 1816, talvez para substituir o anterior, na eventualidade destruído por Bentham⁽¹³⁾. Intitula—se: "Princípio da utilidade — os seus dois sentidos" e, infelizmente, não foi publicado nas *Collected Works*. Começa assim: "O nome ou expressão 'princípio da utilidade' está em uso para ser empregado em dois sentidos diferentes: o exegético ou expositivo, e o deontológico ou censório.

Estes dois sentidos estão tão ligados que para a designação de ambos é necessário empregar uma mesma locução; mas são tão diferentes e a diferença é essencial em tal grau que para quem, numa matéria de tal omnicomprensiva importância, deseje saber o que lê ou diz ou pensa, é altamente importante ter dessa diferença uma clara concepção em todos os casos".

Transcrevam-se as definições.

No sentido expositivo, o princípio teria esta formulação: "a conduta de todo o ser humano é, em cada ocasião, determinada pela concepção que, nesse momento, tem do seu interesse individual"⁽¹⁴⁾. Interesse compreende-se no seu "sentido mais lato", englobando todas as espécies de interesse — correspondendo a todas as espécies de prazeres, desejos e motivos —, não só os da classe "que diz respeito ao próprio", mas, nas palavras de Bentham, também o "social" e o "dissocial". No sentido deontológico, o princípio tem um alcance muito diferente. Cito-o a partir do mesmo manuscrito de que me servi anteriormente — aparentemente o único que se conserva onde a distinção é inteiramente desenvolvida: "é desejável — conveniente, certo, próprio, desejável — qualquer destas palavras pode ser empregada, que em todas as ocasiões, o rumo tomado pela conduta de cada um deva ser aquele que será no mais elevado grau conducente ao bem-estar do maior número daqueles seres sensíveis sobre cujo bem-estar exerce alguma influência"⁽¹⁵⁾.

Outra era a definição de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. "Por princípio da utilidade entende-se o princípio que aprova ou reprova toda e qualquer acção, segundo a tendência que parece ter para aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão"⁽¹⁶⁾. Comparando as duas formulações do princípio deontológico, a primeira apresenta as seguintes diferenças principais:

1. Refere-se ao rumo a tomar pela conduta e não à aprovação ou reprovação que incide sobre uma acção. Um princípio prático é primeiramente um guia da conduta e só por consequência um guia da sua valoração moral. "Conduta" é mais geral do que "acção", aplica-se também a omissões. A referência a tendência em *An Introduction* levou alguns filósofos linguísticos a ver em Bentham um utilitarista de regra *avant la lettre*, visto que só tipos de acção, e não acções concretas, têm, em sentido próprio, uma tendência. Ora, se é verdade que o resultado da acção só pode ser previsto com base em leis causais — que valem para uma generalidade de casos —, nem por isso deixa de ser igualmente verdade que o princípio guia a conduta individual e não tipos de conduta.

2. "Bem-estar" (*welfare*) é sinónimo de "bem-ser" (*well-being*), que é a palavra que Bentham neste período diz preferir por contraposição a "felicidade" (*happiness*). Num texto da *Deontology* escrito em Agosto de 1914 escreve Bentham: "Em vez de "*well-being*" a palavra '*happiness*' não será igualmente apropriada para a finalidade. Significa não só deixar completamente fora de conta a dor em todas as suas formas, como também dar a entender que sejam quais forem os prazeres que foram experimentados foi em alto e como que

superlativo grau que foram experimentados"⁽¹⁸⁾. No entanto, esta observação deve relativizar-se, quanto a Bentham, porque ele não tardará a considerar a palavra "felicidade" capaz de significar um mero composto de prazeres e dores⁽¹⁹⁾.

3. "Seres sensitivos" corresponde mais exactamente ao pensamento de Bentham já ao tempo de *An Introduction*, onde, pela primeira vez, defendeu os direitos dos animais: "Assim chegue o dia em que o resto da criação animal venha a adquirir aqueles direitos que nunca poderiam ter sido retirados deles se não fora a mão da tirania ... a questão não é 'podem raciocinar?' nem 'podem falar?' mas 'podem sofrer?'"⁽²⁰⁾.

4. A formulação de *An Introduction* é superior ao omitir o apêndice 'do maior número' pela razão anteriormente exposta (*supra* nº 2).

5. A referência à influência da conduta no bem-estar torna explícito o consequencialismo de Bentham⁽²¹⁾, ao passo que falar do interesse que está em questão pode ser mal entendido como o questionar de interesses, variando os critérios morais de acordo com as pessoas que são tidas em consideração, e não com as pessoas que são afectadas.

6. A usual donominação "princípio da utilidade" não é melhor que a de "princípio da máxima felicidade": a primeira não especifica a utilidade tida em vista pelo princípio deontológico, a última está sujeita às objecções relacionadas com a preferibilidade do conceito de "bem-estar".

7. Na formulação de *An Introduction* o sentido — ou princípio deontológico — não se contrapõe ao sentido — ou princípio — expositivo.

Deste modo, a resultante reconstrução interpretativa, não inteiramente racional, do princípio deontológico, teria, em primeira aproximação, o seguinte teor: em cada caso, o curso a tomar pela conduta de qualquer pessoa deverá ser aquele que conduzir ao mais alto grau de bem-estar daqueles seres sensitivos em cujo bem-estar ela exerce influência.

4. A prova do princípio expositivo

Temos agora que provar dois diferentes princípios e, mais do que isso, temos duas espécies diferentes de prova.

Bentham ocupa-se da prova do princípio expositivo quando tenta provar uma das suas aplicações, o segundo axioma do governo, segundo o "Constitutional Code Rationale" de 1822, que acaba de ser publicado no último volume das *Collected Works*⁽²²⁾: "O real fim do governo é em qualquer comunidade política a máxima felicidade daqueles, seja um, sejam muitos, pelos

quais são exercidos os poderes de governo. Em termos gerais a prova desta posição pode referir-se à experiência particular, como se evidencia através da história de todas as nações". Penso que isto é falso empiricamente, mas conceptualmente é perfeito: só poderia ser provado, se o fosse, pela experiência. Mas Bentham avança a seguir para a prova do mais geral princípio expositivo, que então denominava "princípio da auto-preferência"⁽²³⁾. Diz: "Como prova adicional, pode referir-se o princípio geral, realmente omnicompreensivo, da natureza humana. No teor geral da vida humana, em cada coração humano, o interesse que diz respeito ao próprio é predominante sobre todos os outros interesses juntos. Mais abreviadamente: o que diz respeito ao próprio é predominante, ou antes: a auto-preferência tem lugar em toda a parte"⁽²⁴⁾. Esperar-se-ia que Bentham continuasse: a prova desta posição pode referir-se à experiência particular, como se evidencia através da história da humanidade. Neste ponto, porém, envereda inesperadamente por outro caminho e diz-nos: "desta sorte são os axiomas estabelecidos por Euclides". E continua com uma espécie de redução contrafactual ao absurdo: "pode referir-se a *existência* da espécie como sendo por si mesma uma prova — e *esta* conclusiva. Com efeito, feita excepção do caso de crianças que ainda não chegaram à idade de andar sozinhas, ou de adultos reduzidos por doença a uma situação de abandono, tomem-se dois indivíduos quaisquer, A e B, e suponha-se que todo o cuidado pela felicidade de A é confiado ao coração de B, sem que o próprio A tenha nisso qualquer parte, e que todo o cuidado pela felicidade de B seja confiado ao coração de A, sem que B tenha qualquer parte nisso — e que é esse o caso. Em toda a linha passará a ver-se, em breve, que neste estado de coisas a espécie humana não poderia continuar em existência, e que poucos meses, para não dizer semanas ou dias bastariam para a sua aniquilação"⁽²⁵⁾.

Pode perguntar-se se o agora chamado princípio da auto-preferência é idêntico ao princípio expositivo da utilidade. A concepção que uma pessoa tem do seu interesse individual pode ser predominantemente determinada por um interesse social que, por definição, diz respeito a outrem. Ora Bentham diz, acerca do interesse que corresponde ou é produzido pelo afecto da simpatia ou benevolência: "Este é, na verdade, um interesse que diz respeito a outrem, mas não diz menos respeito ao próprio"⁽²⁶⁾. Temos, assim, um sentido de "dizer respeito ao próprio", que exclui "social", e outro sentido, que o abrange. É este último que é visado pelo princípio da auto-preferência. Isso é confirmado por um texto de 1822, em que se lê que, por este princípio, "nem a simpatia mais terna, nem aquilo a que vulgarmente se dá o nome de desinteresse, por imprópria e deceptiva que seja a denominação, é negado". A simpatia, como, aliás, Bentham admite para qualquer dor ou prazer, "pode ter uma grandeza tal no espírito que eclipse todas as outras dores, bem como todos os outros

Filosofia

prazeres"(27). O melhor exemplo é o próprio Bentham, para quem o princípio da utilidade contribuiria no mais alto grau para a sua máxima felicidade(28). Se é assim, o princípio não pode dizer-se que afirme a predominância do interesse que diz respeito ao próprio sobre todos os outros interesses da *mesma* pessoa.

Será que o argumento tirado da existência da humanidade prova alguma coisa? Se o argumento valesse, seguir-se-ia apenas que o princípio contrário ao da auto-preferência, isto é, o princípio da preferência pelos outros, levaria a um resultado que não pode ser desejado, a destruição da humanidade. Isto é um absurdo prático, mas não implica uma contradição, não é uma *reductio ad absurdum* de modo geométrico. A negação da adopção universal do princípio da auto-preferência não equivale à adopção universal do princípio contrário, pelo que a impossibilidade prática desta última não prova a verdade da primeira.

Como pode então dizer-se que o princípio da auto-preferência ou princípio da utilidade em sentido expositivo se baseia na experiência? Se pelo menos uma pessoa age alguma vez contra a sua própria concepção da sua máxima felicidade, o princípio é empiricamente falso. Ora os casos de fraqueza da vontade são instâncias disso mesmo. Ele poderá, não obstante, entender-se como uma regra prática que é seguida na maior parte dos casos. Esta interpretação do princípio é compatível com a sua admissão como uma probabilidade empírica. Bentham tem esta última em vista quando diz: "note-se que na situação de um legislador, se a verdade desta posição (isto é, a auto-preferência) se verificar em não mais do que a simples maioria do número total de instâncias, isso bastará enquanto fundamento para a prática: com a natureza de uma consideração pela qual se deverá determinar a coloração das diversas porções dentro da massa agregada do poder político"(29).

Há, contudo, um sentido mais profundo em que o princípio expositivo pode dizer-se baseado na experiência. Ele revela a estrutura da experiência e nomeadamente da acção humana como acção intencional e, enquanto tal, racional. Mesmo no caso de fraqueza da vontade se pode dizer que a acção resultante é guiada por algum motivo ou razão e nessa medida entendida como acção intencional, mas o próprio motivo não pode ser justificado racionalmente e, enquanto tal, também não é inteligível fora do escopo de uma descrição intencional de experiência.

Mesmo se Bentham não separou de facto estas questões diversas entre si, a sua distinção ajuda-nos a fazer sentido da maior parte das coisas que diz sobre o princípio expositivo da utilidade.

5. A prova do princípio deontológico

Há duas formulações principais da prova que Bentham dá do princípio deontológico, ambas de tipo kantiano.

A primeira ocorre no fim do primeiro capítulo de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Bentham estabelece duas teses principais. Uma delas é negativa, e é dela que falarei em primeiro lugar. Diz que o princípio da utilidade não é "susceptível de qualquer prova directa", "pois aquilo que é usado para provar alguma outra coisa, não pode, por seu lado, ser provado; uma cadeia de provas tem de ter um começo algures. Fornecer uma tal prova é tão impossível como desnecessário"⁽³⁰⁾. É certamente discutível a forma como os primeiros princípios têm de ser demonstrados, ou como se chega a um acordo sobre eles, e se tal demonstração merece ser designada por "prova directa". É, contudo, suficientemente claro que o princípio da utilidade não pode ser deduzido de outros princípios numa cadeia de raciocínios como princípios de acção menos gerais podem ser derivados do princípio da utilidade.

A segunda tese é positiva: o princípio da utilidade é uma condição necessária para que certos conceitos morais, como 'deve', 'certo' e 'errado', tenham sentido. Numa paráfrase mais kantiana dir-se-ia que um tal princípio é uma condição da possibilidade de pensar sobre a moralidade da acção, isto é, uma condição transcendental da moralidade e do pensamento sobre ela. Bentham começa por uma simples asserção da tese: "de uma acção que é conforme ao princípio da utilidade, pode sempre dizer-se que é uma acção que deve ser praticada ou, pelo menos, que não é uma acção que não deve ser praticada; pelo menos, que não é errado que seja praticada; que é uma acção certa; pelo menos, que não é uma acção errada. Quando interpretadas desta maneira, as palavras *deve* e *certa* e *errada*, e outras desse género, têm um significado: quando interpretadas de outra maneira, não têm nenhum significado"⁽³¹⁾.

Depois disto, Bentham faz derivar desta tese dois corolários que — quando demonstrados independentemente — provariam, de facto, a tese principal. Em primeiro lugar, é impossível negar sem contradição a correcção existente no princípio: "Foi a correcção deste princípio alguma vez contestada formalmente? Pareceria que foi, por aqueles que não estavam a saber o que tinham em mente". Em segundo lugar, é impossível usar palavras morais ao pensar acerca daquilo que deve ser feito, ou mesmo ao discutir o princípio da utilidade, sem implicar o próprio princípio. "Pela constituição natural da estrutura humana, na maioria das ocasiões das suas vidas, os homens aceitam geralmente este princípio sem nele pensar: se não para ordenar as suas próprias acções, ao menos para o julgamento das suas próprias acções, bem como das de outros homens". "Quando um homem tenta combater o princípio da utilidade,

Filosofia

fá-lo com razões tiradas, sem estar disso consciente, desse mesmo princípio. Os seus argumentos, se é que provam algo, não provam que o princípio é *errado*, mas que, de acordo com as aplicações que ele supõe deverem ser feitas do mesmo, está mal aplicado. É possível a um homem mover a Terra? Sim, mas primeiro terá de encontrar outra terra em que se apoiar". Esta última referência às leis naturais da mecânica, entendo-a como significando que a única forma de afastar alguma aplicação do princípio da utilidade é usar outra vez o mesmo princípio diferentemente. Não no sentido de que o princípio da utilidade tenha bases empíricas como as leis naturais, nem de que possa ser removido por algum outro primeiro princípio.

Bentham imagina finalmente uma discussão com alguém disposto a não adoptar o princípio. Vou transcrever o passo mais relevante do argumento:

"Se ele está inclinado a pensar que a sua própria aprovação ou desaprovação, ligada à ideia de um acto, sem qualquer consideração pelas suas consequências, é um fundamento suficiente para que ele possa julgar sobre um acto, faça-o perguntar a si próprio, se o seu sentimento deve ser considerado uma norma de certo e errado, com respeito a qualquer outro homem, ou se o sentimento de qualquer outro tem o mesmo privilégio de ser uma norma para o próprio sentimento.

No primeiro caso, faça-o perguntar-se se o seu princípio não é despótico e hostil para com o resto da humanidade.

No segundo caso, se não é anárquico e se, neste aspecto, não há tantas normas diferentes do que está certo e errado como há homens, e se, até para o mesmo homem, a mesma coisa que está certa hoje, poderá (sem a mínima alteração da sua natureza) estar errada amanhã; e se a mesma coisa não é certa e errada no mesmo lugar e ao mesmo tempo; e, em qualquer dos casos, se não se chegou ao fim de todo o argumento e se, quando dois homens disserem "gosto disto" e "não gosto disto", poderão (em função dum tal princípio) ter algo mais a dizer".

Ross Harrison⁽³²⁾ fez notar que este argumento se parece muito com o argumento de Wittgenstein contra a possibilidade de uma linguagem privada quando diz: "Mas no caso presente não tenho critério de correcção. Poderia aqui dizer-se: o que quer que me parecerá certo está certo. E isto só quer dizer, que aqui não se pode falar de 'certo'"⁽³³⁾. Por outras palavras: quem quer que use 'certo' e 'errado' sempre que experimenta um sentimento de aprovação ou desaprovação não conhece as regras do significado de 'certo' e 'errado'.

Infelizmente, Bentham pouco mais faz do que mostrar que a norma de certo e errado na moral *tem* de ser comum. Isso é, na minha opinião, suficientemente transcendental.

A segunda formulação da prova do princípio deontológico é uma espécie de teoria normativa da escolha social. Encontramo-la nos "Principles of International Law", editados por Bowring a partir de manuscritos datados de 1786 a 1789: "o fim da conduta que um soberano deve observar relativamente aos seus próprios súbditos — o fim das leis internas de uma sociedade — deve ser a máxima felicidade da sociedade em questão. Este é o fim que os indivíduos acordarão em aprovar, se aprovarem algum"⁽³⁴⁾. Esta é uma teoria de um contrato social ideal.

Uma variante da mesma espécie de prova encontra-se no "Constitutional Code Rationale": "Aos olhos de qualquer árbitro imparcial, escrevendo na posição de legislador, e tendo exactamente a mesma consideração pela felicidade de cada membro da comunidade em questão como pela de qualquer outro, a máxima felicidade do maior número dos membros desta mesma comunidade não pode deixar de ser considerada como o correcto e próprio, e o único correcto e próprio, fim da governação"⁽³⁵⁾.

Será possível reduzir as teorias transcendental, do contrato social ideal e do árbitro imparcial à mesma teoria básica ou haverá que escolher entre elas? Da prova do utilitarismo assim determinada deduzir-se-á o princípio deontológico da utilidade de Bentham ou uma outra doutrina moral?

Em vez de proceder à reconstrução racional que se torna aqui necessária, limitar-me-ei a mostrar algumas novas perspectivas assim abertas à discussão do utilitarismo, em especial no seu confronto com as críticas de raiz kantiana.

6. Como nem Mill nem Kant entenderam a problemática da prova do princípio da felicidade

Quando Mill diz que nenhuma razão pode dar-se porque é desejável a felicidade, excepto que cada pessoa, na medida em que acredita que a pode alcançar, deseja a sua própria felicidade⁽³⁶⁾, pretende derivar o sentido deontológico do sentido expositivo do princípio da utilidade. Isto pressupõe uma confusão monumental das diversas provas que Bentham faz dos diversos sentidos do princípio. Mill parece não ter consciência da importância da própria distinção.

De modo semelhante, quando Kant critica o princípio da felicidade, pressupõe que ele só é susceptível de uma prova empírica. Kant argumenta a partir da afirmação de que "só a experiência nos pode ensinar o que nos dá prazer", a qual seria aceite por Bentham, para a afirmação de que "qualquer aparente raciocinar *a priori* aqui não é mais do que experiência elevada por indução à generalidade", a qual passa ao lado de toda a prova do princípio

deontológico. Ao invés, as três versões de prova são de tipo kantiano e ficam intocadas pela crítica.

Com efeito, a argumentação de Kant parte do pressuposto de que o princípio da felicidade só é susceptível de uma prova empírica. Uma vez que só a experiência nos pode dizer o que nos torna felizes, só por indução podemos conhecer as regras que devemos seguir para atingir esse fim. Neste ponto levanta-se um argumento contra o utilitarismo. A experiência mostra também que estas regras nem sempre são seguidas, pelo que o utilitarismo é empiricamente falso. Além disso, a experiência nunca pode mostrar que devemos procurar felicidade, e assim o utilitarismo não pode ser derivado *a priori*. Ainda que todo o homem, em todas as ocasiões, procurasse a felicidade, daqui não se inferiria logicamente que a felicidade devesse ser prosseguida.

Bentham reconhece certamente que as regras utilitárias nem sempre são seguidas. O princípio da utilidade, diz, "tem sido raramente até hoje seguido consistentemente": "há mesmo poucos que não tiveram uma ou outra ocasião para se debaterem com ele, quer devido ao facto de nem sempre saberem como aplicá-lo, quer em razão de um ou outro preconceito, que temem examinar de frente ou que não são capazes de abandonar"⁽³⁷⁾. Assim, temos de distinguir entre aplicar o princípio, nomeadamente por raciocínio com razões derivadas do princípio, a que não podemos fugir, e aplicá-lo coerentemente e bem, e isso podemos deixar fazer. Mas então, ele está simplesmente mal aplicado, devido à ignorância, preconceito ou falta de livre vontade. Nestes casos não se contesta a formal rectidão do princípio na medida em que desenvolve o sentido de palavras como 'deve', 'certo' e 'errado' que não deixam de ser usadas sempre que apresentamos razões para o nosso errado proceder ou para o nosso errado pensar.

Até este ponto, o princípio depende apenas da experiência no sentido de que só pode ser utilizado para justificar a acção, significando um determinado campo da experiência. As aplicações correctas do princípio da utilidade, incluindo as regras daí derivadas, dependem (entre outras coisas) da experiência num sentido diferente: só a experiência pode ensinar-nos o que nos pode dar prazer, como nota Kant, isto é, a verdadeira probabilidade de prazer e dor, a provável quantidade de felicidade, os motivos baseados no raciocínio indutivo e, nessa medida, bem informados.

7. Pode o utilitarismo recolher a distinção de Kant entre fim—em—si e outros fins?

Será que podemos também dizer, como Hare, que o elemento formal do utilitarismo "apenas precisa de ser reformulado para ficar extremamente próximo de Kant; existe uma muito estreita relação entre o 'cada um conta por um, ninguém por mais do que um' de Bentham e o 'actua apenas segundo aquela máxima, através da qual podes ao mesmo tempo querer, que se torne uma lei universal' de Kant"⁽³⁸⁾?

Os críticos do utilitarismo defendem geralmente que a semelhança entre ambas as fórmulas não é senão superficial. "Cada um conta por um" apenas significa que cada parcela de prazer ou de dor conta apenas uma vez no cálculo da felicidade, sem respeito às pessoas. Não evita o sacrifício do indivíduo contra a sua vontade sempre que isso maximiza a utilidade. Justificaria matar indiscriminadamente a população civil na guerra como meio para a abreviar, ou matar o negro inocente, como em "La Putain Respectueuse", de Sartre, para evitar a agitação racial que provocaria várias mortes. Mesmo que tais consequências possam ser evitadas em nome do bem-estar colectivo, seria ainda o caso que qualquer discriminação e qualquer coerção — de uma minoria de escravos, por exemplo — podia ser justificada desde que contribuísse para aumentar o bem-estar geral. O utilitarismo não podia nunca garantir os direitos humanos. Mill, ao tentar justificá-los, terá de procurar outra base. Para dizê-lo com palavras de Hart: "As utilidades que, segundo Mill, são a matéria desses direitos universais de que todos os indivíduos são titulares são formas do bem individual de quem tem tais direitos. São o essencial do bem-estar humano e coisas sem as quais possivelmente nenhum ser humano individual pode passar. São identificadas com completa independência da utilidade geral como se o critério tivesse a ver exclusivamente com o bem individual, não a utilidade geral"⁽³⁹⁾.

Alguns utilitaristas tentaram evitar algumas destas consequências, reconhecendo que, em alguns casos, está de acordo com a utilidade não consultar a utilidade, para dizê-lo com palavras que Bentham considerava cheias de sentido mas inaceitáveis⁽⁴⁰⁾. Assim, Mill defendia que a utilidade geral é mais bem servida por aqueles que se preocupam mais com a virtude do que com o cálculo da utilidade. A sociedade teria vantagem, se cultivasse em nós disposições para que a maior parte de nós agisse muitas vezes de um modo não-utilitário e permitisse a alguns tornarem-se heróis e santos. Uma tal versão do utilitarismo é, em parte, auto-supressiva. Não é auto-derrotante porque a regra, segundo a qual devíamos esquecer o utilitarismo, é ainda uma regra utilitária⁽⁴¹⁾.

Hare pretende chegar a conclusões semelhantes ao ser utilitarista-de-regra ao nível intuitivo do pensamento moral e, assim, assegurando conformidade em quase tudo com a opinião dominante, e utilitarista-de-acto ao nível crítico, o qual selecciona as regras que devem ser usadas ao nível intuitivo e arbitra entre elas em casos de conflito. Não sendo nós arcanjos, não podemos, em situações de conflito, conhecer tudo o que é relevante e deliberar a tempo; assim devíamos nestas situações, seguir apenas as nossas intuições bem formadas, isto é, agir como utilitaristas-de-regra. A teoria de Hare não é auto-supressiva porque as regras do utilitarismo-de-regra são determinadas ao nível crítico. Deveríamos ser suficientemente auto-críticos para permitir que o utilitarismo-de-regra governe as nossas disposições e intuições e também conduza as nossas acções na maior parte das ocasiões. A dificuldade surge porque o utilitarismo-de-regra permanece ambíguo em situações de conflito, e o conselho de deixar de pensar criticamente é normalmente mau e, em tais casos, mesmo o pior.

Estas respostas tornam a diferença entre o utilitarismo e a ética kantiana do dever menos relevante na prática, mas não afastam a objecção subjacente. A objecção é que o utilitarismo não pode deixar de defender a tese de que só contam os prazeres, desejos ou preferências de uma pessoa, embora só uma vez, e, portanto, as pessoas, elas próprias, não contam para nada. Ao passo que para Kant só as pessoas individuais é que "contam" no peculiar sentido de que só elas são "fins-em-si", que se impõem necessariamente à vontade e, portanto, não estão "ao dispor da vontade"; enquanto que os outros fins são "fins subjectivos", fins para uma certa pessoa, se quer por meio da sua acção alcançar certo resultado. Para Kant, a existência de cada pessoa individual "tem em si própria um valor absoluto", como diz⁽⁴²⁾.

Ora a fórmula "cada um conta por um" pode também significar que ninguém tem maior valor como pessoa do que qualquer outra pessoa. Pode o utilitarismo receber uma tal teoria?

Se aceitarmos um fundamento formal do utilitarismo a partir do sentido dos conceitos morais, a questão precedente transforma-se na questão de saber se as frases contendo palavras morais implicam, devido ao significado destas palavras, que as pessoas que, conseqüentemente, devem agir da maneira recomendada nessas frases, têm um valor, que não é redutível aos outros valores que elas realizam pelas suas acções. De modo mais simples: é necessariamente bom ou desejável estar na existência como uma pessoa como condição necessária de alguma coisa ser boa ou desejável?

Hare vai ao ponto de dizer que "eu" não é totalmente uma palavra descritiva mas em parte prescritiva. Identificando-me com alguma pessoa quer real quer hipoteticamente, identifico-me com as suas prescrições. Em termos

mais simples, pensar numa pessoa que está prestes a ir ao dentista como se fosse eu, é ter agora a preferência de que ela não sofresse como penso que vai sofrer"⁽⁴³⁾. Em suma: "Tornar-se moral é, antes de tudo, contemplar a situação hipotética na qual aquilo que vai realmente ser estados de uma outra pessoa seriam estados de nós próprios e, portanto, adquirir um interesse hipotético na satisfação das preferências de si próprio nessa hipotética situação; e, depois, devido à universabilidade, encontrar-se compelido (a não ser que se opte pelo caminho de fuga do amoralista) a transformar esta ideia meramente hipotética num interesse real na satisfação das preferências da outra pessoa real. Em termos mais simples, a moralidade requer que discutamos: Posto que, se *eu* vou ter imediatamente as preferências que *ele* tem na realidade, terei de prescrever agora que elas devem ser satisfeitas, e uma vez que a moralidade não admite diferenças relevantes entre 'eu' e 'ele', sou obrigado, a não ser que me torne um amoralista, a prescrever que elas *sejam* satisfeitas. Esta prescrição terá de competir com outras, mas basta ter um lugar assegurado na competição. E o que estabelece a verdade da primeira cláusula 'posto que' é a implícita prescritividade da palavra 'eu' "⁽⁴⁴⁾.

Hare tem razão, penso, ao sublinhar que frases de "dever" implicam que eu as aceitarei se me colocar no lugar de qualquer outra pessoa ou, o que vai dar ao mesmo processo de pensamento, se tratar as preferências de outrem como se fossem minhas. É por isso que estas frases são universalizáveis. Mas isso implica que as preferências de outra pessoa sejam moralmente relevantes apenas porque são como se fossem *minhas*. É isso que se quer significar ao tomar a posição de outra pessoa e isso constitui uma diferença valorativa em relação às meras preferências de outros. Isto não implica que as minhas preferências sejam melhores que as tuas, mas que tanto as tuas como as minhas preferências são auto-preferenciais, tendo, portanto, um direito à relevância ao tomar uma decisão. Eu poderia igualmente dizer que, tomando a tua posição, trato as minhas preferências como se fossem *tuas*, o que é uma condição necessária para as pôr em pé de igualdade com as tuas próprias preferências como base de uma decisão na tua posição, isto é, na posição que ocupas quando decides.

Na mesma ordem de ideias, Tugendhat usa o termo de Heidegger "existência" para significar que uma pessoa tem de querer ser ou "existir" antes de querer ser alguma coisa mais. Querer ser uma pessoa entre todas as outras pessoas inclui querer que os outros "existam". Por outras palavras: tornar-se moral é, em primeiro lugar, estimar-se ou amar-se a si próprio e aos outros antes de os estimar ou amar por causa disto e por causa daquilo⁽⁴⁵⁾. A regra de estima mútua derivaria analiticamente de qualquer possível moralidade, incluindo o utilitarismo, suponho.

8. Utilidade e razão no direito

Bentham relacionaria a utilidade ou a razão com o direito a dois níveis. Ao nível expositivo, explanaria o sentido da obrigação jurídica como a probabilidade da dor causada pela sanção jurídica no caso de se deixar de agir de determinada maneira. Bentham tem também uma exposição alternativa de obrigação jurídica, de acordo com a qual há uma obrigação jurídica sempre que haja uma lei comandando ou proibindo uma acção: a disponibilidade de sanções só é essencial para a descrição do legislador ou superior político como comandante. Os positivistas modernos teriam mais simpatia pela última exposição, mesmo se têm uma teoria mais sofisticada das fontes do direito do que a que se consegue com a referência a um soberano armado de sanções. A utilidade também explicaria como uma tal probabilidade tem de ser criada, isto é, quais as sanções apropriadas para alcançar a conformidade do interesse pessoal com o dever jurídico.

Ao nível "crítico", "censório" ou "deontológico" o princípio da utilidade determinaria qual o conteúdo que o direito deverá ter para maximizar a felicidade geral. Também nos diria quando é conforme com a utilidade geral obedecer à lei e quando é melhor ou menos mal desobedecer-lhe, resistir a ela ou fazer uma revolução.

Estas teses muito representativas do positivismo clássico reduzem grandemente o papel que tanto a utilidade como a razão desempenham no direito. Considerarei apenas outros dois aspectos da racionalidade do direito.

Em primeiro lugar, o direito é apenas uma parte de uma prática mais vasta dos legisladores e de cada um de nós. A criação, alteração, derrogação e também a aplicação e não-aplicação do direito pelos tribunais e pelos sujeitos de direito são parte de uma prática mais geral de cada uma destas pessoas: leis, contratos, sentenças judiciais pretendem ser meios para outros fins e só podem, portanto, ser compreendidas raciocinando a partir de premissas que não são parte do direito como conjunto das fontes de direito. Uma teoria geral da argumentação prática teria, portanto, de dilucidar as relações entre a prática jurídica em sentido lato e os outros domínios da acção social e da prática humana, entre eles a peculiar prática ideal da moral como objecto da ética filosófica.

Em segundo lugar, os princípios gerais do direito internacional e da maior parte das constituições (que incluem frequentemente declarações dos direitos do homem) e, pelo menos, da maior parte do direito privado e da parte geral do direito penal (através da referência à culpa) não só incluem explícita como implicitamente (por cláusulas gerais que se referem à razão ou à boa fé, por exemplo) referências à racionalidade, como pretendem ser a obra da razão,

de forma que, se se prova que alguma consequência é irracional, não pode dizer-se que é de direito nestes domínios.

Existem, contudo, especiais limites à racionalidade do direito, de maneira que o quadro geral é muito mais complicado. Uma importante fonte de complicação consiste em ser racional adoptar processos de decisão que limitam o número de frases que são admitidas no raciocínio jurídico. Num processo judicial, por exemplo, apenas algumas pessoas são autorizadas a argumentar em apenas algumas ocasiões, e os seus argumentos têm de ser compatíveis com certas fontes de direito previamente dadas — especialmente leis e decisões judiciais.

Tais limites caracterizam mesmo essencialmente o papel da razão no direito. O direito é, por assim dizer, razão prática limitada. Não há várias espécies de razão institucional, senão não se poderia fazer uma verdadeira crítica interna das instituições e entre elas do direito, para lá de meras correcções técnicas. Penso que há uma crítica do direito que ganha vigência como parte dele e que conduz à correcção do direito e, por vezes, à sua alteração mais profunda. Trata-se, contra a opinião do positivismo jurídico e de Bentham, o seu maior representante, de uma crítica jurídica e não moral. As regras desta crítica jurídica são as da filosofia prática com algumas limitações racionais. Mas porque estas limitações são impostas pela própria razão, têm por sua vez um limite racional, que se manifesta nos casos de desobediência jurídica e do direito de resistência e na teoria da revolução. O direito é, assim, razão prática racionalmente limitada. E a ciência do direito deveria, por consequência, considerar-se como uma espécie de ética aplicada e, portanto, como filosofia do direito em aplicação.

NOTAS

- (1) *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, 1797, p.IX.
- (2) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, p. 47.
- (3) *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, 1797, p. 9.
- (4) R.M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 4.
- (5) *A System of Logic*, 8ª ed., (1872), reimp. London, Longmans, 1967, p. 620.
Cf. também "Utilitarianism", *Collected Works*, Toronto, University of Toronto Press, X, 1969, p. 249.
- (6) Veja-se Bowring em John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, 1838-43* (reimp. New York, Russel, 1962), XI, p. 82.

Filosofia

- (7) Bentham MSS, Library of the University College, Londres (U.C.) CLXIX, 79: *apud* David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton, Princeton University Press, 1952. App. I e Parekh (ed.), *Bentham's Political Thought*, Londres, Croom Helm, 1973, pp. 13 e 325.
- (8) *Deontology*, ed. A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1983 ("The Collected Works of Jeremy Bentham"), p. 309.
- (9) "Panommial Fragments", Bowring, III, p. 211.
- (10) *Deontology*, p. 310.
- (11) "Sidgwick's Discourse" (1835), *Collected Works*, X, p. 52.
- (12) U.C. CLVIII, 105 (= *Deontology*, p. 9: Goldworth lê "expositive or exhibitiva" onde leio "expository or exhibitiva").
- (13) U.C. XVIII, 172-175.
- (14) U.C. XVIII, 173.
- (15) *Ibid.*
- (16) Ed. J.H. Burns, H.L. Hart, Londres, Athlone Press ("Collected Works"), pp. 11-12.
- (17) E também, por exemplo, em "Logical Arrangements", Bowring, III, p. 286.
- (18) P. 130.
- (19) Assim, por ex., "Logical Arrangements" (Outubro de 1814) cit., p. 286: "Pannomial Fragments" (1931), Bowring, III, p. 214.
- (20) Pp. 282-3.
- (21) Cf. *An Introduction*, p. 74.
- (22) Em *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, ed. P. Schofield, Oxford, Clarendon Press, 1989 ("Collected Works"), pp. 232 ss.. Esta parte do texto fora já publicada por Doane no livro I do *Constitutional Code*: Bowring, IX, pp. 5-6. Cf. Bowring, X, p. 80.
- (23) Cf. Bowring, IX, p. 5: "By the principle of self-preference, understand that propensity in human nature, by which, on the occasion of every act he exercises, every human being is lead to pursue that line of conduct which, according to his view of the case, taken by him at the moment, will be in the highest degree contributory to his own greatest happiness, whatsoever be the effect of it, in relation to the happiness of other similar beings, any or all of them taken together". Cf. a outra formulação em Bowring, X, p. 80: "man, from the very constitution of its nature, prefers his own happiness to that of other sensitive beings put together".
- (24) Prefiro a leitura de Doane.
- (25) *First Principles Preparatory*, p. 233.
- (26) *Deontology*, p. 194.
- (27) Bowring, X, p. 80.
- (28) Bowring, IX, p. 7.
- (29) *First Principles Preparatory*, p. 234.

O princípio da Utilidade, Razão e Direito

- (30) *An Introduction*, p. 13.
- (31) *Ibid.*
- (32) "The Only Possible Morality", *The Aristotelian Society, Supp., Vol. 4*, 1976, p. 29.
- (33) *Philosophische Untersuchungen*, 258.
- (34) Bowring, II, p. 537.
- (35) *First Principles Preparatory*, p. 235.
- (36) "Utilitarianism", *Collected Works*, X, p. 234.
- (37) *An Introduction*, cit., p. 13.
- (38) Hare, *Moral Thinking*, pp. 4-5.
- (39) H.L.A. Hart, "Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill" em *Essays on Bentham*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 96.
- (40) *An Introduction*, p. 14 n.
- (41) Ver Mill, "Utilitarianism", pp. 235 ss.; sobre teorias morais auto-supressivas e auto-derrotantes: Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 485.
- (42) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, p. 64; ver também pp. 65, 77, 78.
- (43) *Moral Thinking*, pp. 96-7.
- (44) *Ibid.*, p. 223.
- (45) Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuggart, Reclam, 1984, pp. 138 ss., 160 ss.

A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

Ousemos o atrevimento de um inventário de sobrevo:º

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

Filosofia

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rousseau, que exprime, como bem acentua Leo Strauss, a primeira grande crise de consciência da modernidade (Strauss, L. [1952], cap. VI, A) entra em ruptura com os delineamentos da tradição teórica jus-naturalista que deixámos esboçada.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Apostila

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

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

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

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

NOTAS

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

Filosofia

- (3) "Sous cette même puissance de donner et casser la loy, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté; de sorte qu'à parler proprement on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en celui-là" (*République*, L. 1). Sobre o pensamento de Bodin — uma referência capital na formação teórica da modernidade — vd. p. e. Entrèves, [1969], pp. 120-31, e Franklin [1973].
- (4) Sobre a metáfora do pastoreio na teorização do fenômeno político, por onde começa a inolvidável argumentação do Estrangeiro no diálogo platônico de *O Político*, cfr. J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, em *Oeuvres Complètes*, ed. Pléiade, III, p. 354. Alterando o sentido da argumentação platônica, que visa a definir a melhor maneira de mandar, Rousseau assume que o grande problema da política não é o bom mando mas a explicação/justificação do facto da obediência. Deve-se ao "citoyen de Genève" um luminoso esclarecimento deste *quid* problemático e a tentativa radical de o resolver, na perspectiva "antropocêntrica" da modernidade. Para mais desenvolvimentos, cfr. o estudo *Rousseau: a política da razão*, em Lopes Alves [1983].
- (5) O contratualismo jus-naturalista ganhou uma importância fulcral na história das ideias modernas que lhe foi concedida sobretudo pelo futuro. Mas no presente histórico da era moderna outras linhas ou correntes de especulação obtiveram presa considerável nas consciências, porventura até mais influente. É o caso do pensamento teológico-político quer no campo da Reforma (Lutero, Calvino, Zwingli), quer no da Contra-Reforma (a teologia política espanhola, Bossuet) e das correntes utópicas (More, Campanela), estas últimas animadas por uma orientação profundamente diferente da que caracteriza o racionalismo contratualista: adversos às potencialidades de "individualismo possessivo" (Macpherson) à obra no mundo moderno, os pensadores da linha utópica, em vez de as racionalizarem, recusam-nas, com apelo a valores de "monarquia universal" da catolicidade.
- (6) Uma novidade que, mostrando-se profunda na explicitação e na agudização do argumento, não deixa, por isso, de ser relativa, como todas as novidades teóricas. Podem ser rastreados antecedentes importantes da concepção contratualista no pensamento teológico-político medieval, designadamente em Tomaz de Aquino, que abrem caminho aos grandes sistemas dos modernos.
- (7) Embora ainda sem tratamento elaborado, a ideia de contrato social perpassa, p. e., na fábula de Prometeu e Epimeteu atribuída a Protágoras no diálogo platônico sobre o célebre sofista (320-23) e está no centro do direito natural de Epicuro (cfr. Goldschmidt [1977]).
- (8) Sobre a evolução do termo, em si muito instrutiva, pode consultar-se a curta sinopse de Brancourt [1976].
- (9) A demonstrar que o autoritarismo político de Hobbes se compagina, sem contradição, com uma lógica liberal de concorrência dos interesses e valores privados, vd. Strauss [1952] e [1953], cap. *Hobbes*, e Manent [1977].
- (10) O vocábulo *natureza* é daqueles que carrega um halo de ambiguidade que pode perturbar seja o uso, seja o entendimento pelo leitor. Ligado historicamente à emergência da especulação de tipo filosófico — lembre-se a definição aristotélica dos primeiros filósofos como "gente que discorria sobre a natureza" por contraposição aos predecessores "que discorriam sobre os deuses" — o conceito de natureza pressupõe um trabalho de racionalização do mundo que permita, num primeiro movimento, distinguir na totalidade das coisas *o que é natural* (conforme ao conjunto de características que definem *em permanência* uma dada região do ser: natureza humana, natureza divina, natureza animal, etc.) e, depois, fazer a destriça entre o que é natural e *o que é convencional*, no sentido de coisas que existem sem intervenção humana (as "coisas naturais" em acepção restrita) e de

A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls

coisas criadas pela arte ou pela convenção humanas. Carreando o depósito de todos estes sentidos não inteiramente coincidentes o mesmo vocábulo continuou a designar ora uma entidade ôntica, ora o conjunto ou parcelas do mundo material não produzidas pela acção humana, ora tendências inatas, na acepção própria de qualidades não provenientes de educação ou treino. Sobre as vicissitudes do termo e principalmente do conceito, vd. entre outros Collingwood [1945], Strauss [1953], Casini [1975], Leach [1985].

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

Filosofia

- (21) Galvano Della Volpe evidenciou que a problemática rousseauiana envolve o conceito de uma sociedade igualitária não niveladora (no sentido de racionalização da igualdade como proporcionalidade universal de desigualdades ou diferenças de valor e empírico-indivíduos); vd. o ensaio *Rousseau e Marx* em Della Volpe [1982].
- (22) Vd. na *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier,, 1954, nota 1 de p. 232.
- (23) Vd. em Weil [1984] pp. 10 e 18.
- (24) Esta definição consta do ensaio de 1793 conhecido abreviadamente por *Teoria e Prática* (título completo: *Sobre o lugar comum: pode estar certo em teoria mas de nada vale na prática**). Kant trata aí com algum desenvolvimento da natureza puramente ideal do "contrato originário" e na *Doutrina do Direito* <DD> limita-se a reiterar muito em esboço o fundamento apriorístico do pacto (cfr. § 44). Foi recentemente editada uma tr. de A. Morão, na colectânea *A paz perpétua e outros opúsculos* [1988, Lisboa, Edições 70]. A tradução proposta para o título afasta-se ligeiramente da nossa. Sobre a natureza do "contrato originário", vd. principalmente nesta edição as pp. 82 e ss.
- (25) Sublinhamos *quer-se* porque, entre o programa e a sua realização, o rigor da radicalização apriorística nem sempre consegue ser respeitado. Designadamente na D D pode-se questionar, como observa Philonenko, que, em vez de reconhecer no direito um conjunto de métodos susceptíveis de determinar os conteúdos da experiência jurídica (tal como o método matemático permite determinar os conteúdos da experiência física), Kant trabalhe sobretudo com *conteúdos do direito*, "renversant ainsi la technique transcendentale telle que l'avait établie la *Critique de la Raison Pure*" (Philonenko [1971], p. 31).
- (26) Sem, no entanto, fazer intervir o trabalho como título aquisitivo e até rejeitando expressamente essa ideia (vd. D D, § 7, com.). A concepção kantiana de propriedade é, neste particular, muito mais romanista do que moderna.
- (27) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, apud tr. P. Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 36.
- (28) É uma dificuldade situada no coração da filosofia prática de Kant: como conciliar o absolutismo de uma moral da autonomia (capacidade de a vontade subjectiva se atribuir uma legislação universalmente válida: cfr. *Fundamentação...* loc. cit., p. 85, e § 8 da *Crítica da Razão Prática*) e a radical heteronomia da legalidade jurídica, definida como necessidade coercivamente imposta. Kant tentou resolver a dificuldade com o argumento de que "a resistência oposta ao obstáculo que se opõe a um dado efeito, protege o efeito, logo, é conforme a esse efeito" (D D, intr., § D) — assim a coerção contra usos da liberdade que prejudiquem a liberdade segundo regras universais é conforme à liberdade universal — mas a lógica do raciocínio parece-nos formalmente exterior ao nódulo do problema, na exacta medida em que este é colocável como problema suscitado pela filosofia kantiana segundo os seus próprios termos. A dificuldade não é resolvida mas escamoteada.
- (29) Ums inspiração culminante em Kelsen, que, como já foi observado, colhe de Kant "non point des analyses de détail, ni même un style général, éminemment contestables, mais plutôt une problématique" (Goyard-Fabre [1975], p. 27).
- (30) Da ordem do conhecimento à ordem da acção, Kant faz comparecer perante o tribunal da crítica, segundo estritas regras processuais, todas as grandes pretensões humanas sobre o que, *de direito*, pode ser conhecido, pode ser feito, pode legitimamente ser esperado, e resolve-as à luz de um código entre todos o mais imperioso ou o único verdadeiramente imperioso: a legislação universal e depurada da razão. Por excelência uma filosofia do *quid*

A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls

juris, são os próprios objectivos, a estrutura processual e o modo de atacar os problemas do seu pensamento que fazem de Kant "dans la plus grande intimité de son être et de son génie, l'homme du droit" (Lacroix [1966], p. 12).

- (31) Todo o admirável ensaio *Ideia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolítico* é atravessado pela ideia-força de que a natureza nada faz em vão e não é perdulária nos meios que emprega para atingir os seus fins (cfr. na colectânea *A paz perpétua...*, ed. cit. supra, a Terceira Proposição, pp. 24-5).
- (32) O horizonte antropológico-político da filosofia kantiana perspectiva, como questão decisiva, a da *Paz*. Isto é: em que condições de razão é possível conceber uma situação de paz entre os homens dentro do Estado e um direito cosmopolítico dos povos à paz entre os Estados; como fundar a conversão dessas condições de razão em imperativos racionais de acção. Os isomorfismos de fundo entre o "projecto de paz perpétua metafísica" (Hassner) que é a *Crítica da Razão Pura*, o projecto de paz perpétua política que é o primado do direito "considerado dentro dos limites da simples razão" (D D, conclusão) e o projecto de paz perpétua cosmopolítica, esquematizado no opúsculo de 1795, confluem no fim último da História, que desocultará o plano escondido da Natureza: "em grandes linhas, a história da espécie humana pode ser considerada como a realização de um plano oculto da natureza para produzir uma constituição política perfeita no âmbito interno e, em função deste objectivo a atingir, igualmente perfeita no âmbito externo; é o único estado de coisas que possibilitará o completo desenvolvimento de todas as disposições que a natureza pôs na humanidade" (Oitava Proposição de *Ideia de uma História Universal...*; cfr. na ed. cit. supra, p. 33, versão com algumas diferenças mais estilísticas do que substanciais). Sobre a grandiosa articulação de todos estes planos diferentes mas convergentes no pensamento kantiano, vd. Hassner [1962]. Sobre o projecto para a paz perpétua (opúsculo de 1795), vd. Friedrich [1962] e Marques [1985].
- (33) Os lugares da obra kantiana onde o ponto de vista cosmopolítico é designado como fio condutor da história (Hassner), apontando à unificação jurídico-política da espécie humana, são numerosos: evidentemente na *Ideia de uma História Universal...* mas também na recensão crítica das *Ideias com vista a uma filosofia da história da Humanidade*, de Herder, nas *Conjecturas sobre os inícios da história humana*, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, § 83, na DD, § 62, etc.
- (34) Cfr. p. e. *O que é o Iluminismo*, de 1784 (vd. na colectânea *A paz perpétua...*, ed. cit. supra, pp. 11 e ss.).
- (35) Daí a notável concepção kantiana de que "no homem (enquanto única criatura racional sobre a Terra) as disposições naturais ao uso da razão não ganham desenvolvimento pleno no indivíduo. mas tão-só na espécie" (Segunda Proposição de *Ideia de uma História Universal...*, vd. ed. cit., p. 23, versão ligeiramente diferente).
- (36) Kant oferece um dos casos limite — outro será Hegel — de como um pensamento filosoficamente revolucionário pode ser, e de raiz teórica, politicamente anti-revolucionário. Sobre os fundamentos de *direito* do anti-revolucionarismo político de Kant, vd. a conclusão dos seus comentários explicativos à D D, publicados em 1798 como resposta à recensão crítica do *Jornal dos Sábios*, de Gottingue.
- (37) Desde logo, o seu contemporâneo Fichte. Sobre as contraposições entre o reformismo de Kant e o revolucionarismo de Fichte, os dois filosoficamente fundados com o mesmo rigor de paixão teórica, vd. Philonenko [1966] e [1969].

Filosofia

- (38) Aliás, que a economia política clássica tivesse condensado como aprofundamento teórico de problemas suscitados no quadro de uma dada filosofia moral e seus corolários político-sociais, é logo patente com muita nitidez no caso do pai fundador Adam Smith. A este respeito, vd. Rosanvallon [1979] (um livro discutível, às vezes demasiado ligeiro, mas sempre interessante).
- (39) TJ, pp. 126 e ss. Como Rawls aponta, a sua teorização das "circumstances of justice" é devedora ao pensamento de Hume (*A treatise of Human nature*, L. III, pt. II, sec. ii, e *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, sec. III, pt. I).
- (40) TJ, pp. 17 e ss. e todo o cap. III, p. 118 e ss. Rawls sublinha expressamente a correspondência entre "original position" e "estado de natureza": "In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract" (ibid., p. 12).
- (41) Exigência tanto mais indeclinável quanto o propósito de Rawls não é definir princípios ideais de justiça mas tentar resolver, no plano teórico, questões substantivas próprias das sociedades contemporâneas e da sua organização estrutural.
- (42) Encontram-se recolhidos em larga medida nos artigos de ambos neste número da revista.
- (43) Sobre o intuicionismo ético em geral, e além dos textos clássicos — G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, CUP, 1903, e *Ethics*, Londres, Home Univ. Lib., Williams and Norgate, 1912; W.D. Ross, *The Right and the Good* e *The foundations of Ethics*, ambos Oxford, OUP, 1930 e 1939 respectivamente — vd. Pritchard [1940] e Schlipp, P.A. (ed. lit.) [1959]. Sobre a relação com Rawls, cfr. Feinberg, J. [1975].
- (44) O regionalismo cultural da teoria de Rawls — na génese, nos desenvolvimentos, nos resultados — tem sido um dos alvos batidos pela crítica. O requisitório mais veemente que conhecemos é de Bloom [1975].
- (45) TJ, pp. 136 e ss. Como Wolff esclarece convincentemente (loc. cit., pp. 60 e ss.) a noção comparece no pensamento de Rawls para "dissolver" algumas das contestações mais fortes opostas à primeira forma do modelo rawlsiano, na versão do ensaio *Justice as Fairness*.
- (46) Trata-se de uma noção apurada em teoria dos jogos, a qual é, talvez, a variante mais completa da teorização das decisões racionais que, com forte apoio da estatística matemática, se constituiu no campo da economia política, antes de ser aproveitada por correntes do pensamento ético. Em grosso, a teoria dos jogos visa a definir modelos de escolha racional em situações de interdependência conflitual de interesses protagonizados por vários participantes, dependendo o êxito ou o inêxito de dadas escolhas das acções favoráveis ou contrárias dos outros actores do jogo (este tipo de situações é designado por "bargaining"). Segundo a teoria dos jogos, importa distinguir entre situações de tomada de decisões em posição de *certeza* quanto aos resultados — neste caso, o problema reconduz-se à melhor maneira de maximizar benefícios; situações em posição de *risco*, no sentido de cada acção implicar um de vários resultados possíveis — e então, supondo-se conhecidas as probabilidades, procurar-se-á maximizar a utilidade esperada; situações em posição de *incerteza*, ou seja, quando o resultado é imprevisível, sem que se possam sequer calcular probabilidades — nestas, a alternativa racional consiste em optar, ou segundo o critério "maxi-max" (escolhe-se de acordo com a utilidade máxima da posição mais vantajosa), ou segundo o critério "maxi-min" (escolha de acordo com o prejuízo mínimo em termos da posição mais desvantajosa). Sobre o tema, Luce & Raiffa [1957] e Young (ed. lit.) [1975].
- (47) Mas há quem, como Nozick [1974], pp. 183 e ss., conteste o liberalismo de Rawls, por entender que o igualitarismo dos "princípios de justiça" o exclui da família liberal. Outro

A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls

autor, D. Bell, vai ao ponto de considerar que Rawls "representa o esforço mais compreensivo da filosofia moderna para justificar uma ética socialista".

- (48) Cfr. Rawls [1980], p. 516. Uma exposição muito clara dos nós de articulação do "construtivismo kantiano" é feita por Vallespin Oña [1985], pp. 58 e ss.
- (49) A dificuldade de se pensar os fenómenos efectivos de sociedade no contexto da T J é um dos lugares comuns da literatura de comentário. Explorando diversas perspectivas de crítica, vd. Daniels [1975], Fisk [1975], Miller [1975], Bloom [1975], Van Dyke [1975], Barber [1975], Sneed [1976], Wolff [1977], pp. 119 e ss.
- (50) Sneed [loc. cit.], Harsanyi [1975], Rae [1975], Garfinkel [1981], etc.
- (51) T J, p. 256. Nesta obra, a referência a Kant é desenvolvida no cap. IV, 40 (*The Kantian interpretation of Justice as Fairness*), pp. 251 e ss. Deve-se a Wolff uma aprofundada análise crítica da relação Rawls/Kant (loc. cit., pp. 101 e ss.).
- (52) Desde a publicação da T J, Rawls tem vindo a moderar a vinculação kantiana da sua teoria, redefinindo-a como referência a um kantismo não literal, fiel em todo o caso ao espírito da filosofia de Kant o suficiente para justificar o qualificativo. Sobre este aspecto, vd. Vallespin Oña, loc. cit., pp. 58-69 e 91-9.
- (53) Sobre o rawlsiano "misuse of Aristotle", vd. Bloom, loc. cit., pp. 659 e ss.
- (54) Realmente os bens sociais são considerados no "bargaining game" de Rawls como algo que chega *de fora*. É indiferente do ponto de vista da teoria que se trate de bens produzidos segundo determinados condicionamentos sociais, ou de bens livres, do tipo maná celestial. Curiosamente coincidem nesta crítica posições de "direita", como a de Nozick (vd. loc. cit., onde estima expressivamente que a construção de Rawls se configura como "manna-from-heaven model") e de "esquerda", como a de Wolff, loc. cit., p. 107.
- (55) Para uma boa exposição do modelo de Nozick, cfr. Vallespin Oña, loc. cit., pp. 135 e ss.
- (56) Mais precisamente: das opções dos chefes de família. Por razões de economia expositiva deixámos sem tratamento a importante inserção da célula familiar no modelo de Rawls, onde opera pelo menos a dois níveis: por um lado, os parceiros da "original position" representam, necessariamente, dadas linhas de genealogia familiar (TJ, p. 74); por outro lado, as diferenças do condicionamento familiar na forma como influem na configuração de aspirações da criança repercutem sobre o recorte da área de incidência do segundo princípio de justiça (o "difference principle"). A igualdade de oportunidades deve ser entendida como inter-sectorial, i. e. entre os vários sectores da "well-ordered society", uma vez que as diferenças entre as famílias desequilibram obrigatoriamente a igualdade no plano inter-individual.
- (57) Cfr. Kenny [1982]; o trecho de Wittgenstein é transcrito a p. 14.

REFERÊNCIAS

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

Filosofia

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

A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls

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

Filosofía

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

Rawls e a Economia Política*

Ao iniciar esta minha exposição não será descabido que diga algo sobre o conceito de Economia Política, até porque não foi uma expressão que se pudesse considerar de uso corrente, no passado próximo. Aliás, um dos méritos de Rawls consistirá em ter desenterrado este velho termo do túmulo de esquecimento em que jazia; isto porque — e aqui antecipo um dos temas substanciais da minha exposição — não só o termo mas a referência à realidade que a expressão designa é absolutamente essencial para que o problema da justiça possa ser equacionado em bases modernas.

Quando, hoje, se designa a ciência económica simplesmente por *economia*, de acordo com o uso anglo-saxónico de "economics", não é uma mera alteração terminológica que está em causa.

Embora o termo "economia" provenha de Aristóteles que o utilizava para designar a administração dos haveres domésticos, a *economia política* é uma ciência de constituição relativamente recente, cujo surgimento, no domínio teórico, marcou a emergência da primeira tentativa de teorização científica dos fenómenos sociais. A expressão "economia política" terá sido introduzida por Montchrestien no início do século XVIII e corresponde ao advento da primeira revolução industrial e aos primórdios da consolidação e expansão do sistema de produção e reprodução dos bens materiais mais tarde conhecido por sistema capitalista ou modo de produção capitalista. O que importará aqui acentuar é que a Economia Política nasce nesse momento histórico, não porque alguém tenha de repente aberto os olhos para uma realidade que já lá estivesse anteriormente, apenas desaperecebida por esquecimento, cegueira ou simples distração, *mas sim porque só nesse momento histórico a realidade social se constituía como objecto capaz de ser teorizado*. Para quem não tenha qualquer espécie de familiaridade com a problemática que se encontra subjacente a esta afirmação, ela poderá parecer um pouco bizarra pois é evidente que, muito antes do desenvolvimento da indústria moderna, os homens desde sempre produziram, distribuíram e consumiram riquezas. Os próprios fenómenos da troca mercantil e do uso da moeda tinham, de há muito, feito o seu aparecimento e eram obviamente objecto da reflexão dos homens; uma quantidade enorme de conhecimentos técnicos haviam entretanto sido desenvolvidos, desde as técnicas agrícolas

* O conteúdo deste artigo constituiu o tema de uma exposição do autor feita na SPF, em Maio de 1985, no âmbito do Seminário Permanente de Filosofia e Direito.

e artesanais, até às técnicas de contabilidade, de peritagem de mercadorias, técnicas comerciais, bancárias, jurídicas, etc, etc,.

Mas o que importa notar, do ponto de vista para o qual pretendo suscitar a vossa atenção, é que nenhum deste tipo de conhecimentos — que podem integrar-se em diferentes espécies de tecnologias, ou pertencerão ao domínio da biologia, da agronomia, da higiene ou da própria psicologia — têm a menor relação com o objecto da economia enquanto tal.

Este objecto só poderia ter-se constituído no momento em que as relações propriamente económicas se autonomizaram. O processo de autonomização teve lugar através da generalização da forma mercantil à totalidade dos produtos do trabalho humano, acabando por englobar a própria força do trabalho, sob a forma da instituição do salariado. Só então as relações económicas que, até lá, não representavam mais do que um aspecto de relações sociais mais complexas que se processavam dentro de um quadro normativo institucionalizado, podem agora deixar de ser concebidas como relações entre os homens e os bens, produzidos através de técnicas mais ou menos complexas, para aparecerem como *relações objectivas regidas por um sistema de leis independentes da vontade humana e capazes de regular, por si sós, a forma por que são produzidos e distribuídos os bens necessários à vida.*

A descoberta destas leis pode iluminar retrospectivamente alguns aspectos dos processos anteriores de produção e reprodução característicos das diferentes estruturas da história humana, mas para que a ciência da economia política pudesse constituir-se, foi necessário que se tivesse produzido realmente aquilo que Marx haveria mais tarde de designar por subordinação do processo de trabalho ao processo de valorização e que praticamente a totalidade dos produtos passasse a ser produzida tendo em vista o seu valor de mercado e não já as necessidades dos produtores.

Os grandes expoentes da Economia Política clássica, de entre os quais bastará destacar os nomes de Adam Smith e David Ricardo, preocuparam-se, acima de tudo, com a descoberta e formulação das leis que regulam a produção e a distribuição dos bens, com vista à conceptualização da estática e da dinâmica do sistema económico, considerado como um todo. Do ponto de vista dinâmico, interessava-os fundamentalmente o problema da expansão do produto líquido e a forma de organizar a produção de modo a gerar um produto crescente. Do ponto de vista estático, o problema básico era o de determinar como se reparte o produto gerado entre as diferentes classes sociais intervenientes no processo de produção (proprietários rurais, empresários capitalistas e salarizados), sob a forma de rendas, lucros e salários.

Seria completamente desajustado fazer aqui qualquer desenvolvimento das teorias económicas clássicas. Creio que estas breves alusões são suficientes

para que se compreenda como os problemas da justiça distributiva se imbrincavam constantemente com as questões propriamente teóricas e como as explicações se confundiam sistematicamente com as justificações e as condenações. São, hoje, do conhecimento geral os cerrados debates ideológicos que acompanharam a criação e o desenvolvimento da economia política clássica, ao longo de toda a primeira parte do século XIX. As primeiras doutrinas socialistas que então começam a esboçar-se colocam precisamente em primeiro plano os problemas da justiça distributiva e procuram, as mais das vezes, extrair da teoria ricardiana do valor-trabalho consequências favoráveis ao acréscimo da quota distributiva da classe operária. A reinvidicação lassaliana do "fruto integral do trabalho", já perto do final do século, insere-se ainda nesta tradição.

Entretanto, Karl Marx tinha levado a efeito a sua demolidora crítica da Economia Política (que, como é sabido, constitui o subtítulo de "O Capital"), pondo a nu os mecanismos internos do funcionamento do sistema de produção capitalista. Não vem aqui ao caso expor, ainda que sinteticamente, os princípios básicos da reconstrução teórica operada por Marx dos mecanismos internos do funcionamento do sistema. Creio que esses princípios de base são hoje suficientemente conhecidos para que não me detenha nesse tipo de elaboração, que me levaria a afastar-me do nosso tema.

O que fundamentalmente poderá interessar para o ponto que nos ocupa é fazer notar que a luta de Marx se desenrola em duas frentes: contra os defensores do sistema capitalista, desmontando os mecanismos ideológicos de legitimação do sistema, e contra os designados socialistas utópicos, que clamam por justiça, mas são incapazes de compreender cientificamente as leis gerais do modo de produção capitalista, debitando um discurso que se revela completamente inócuo e ineficaz.

Por outro lado, sob o impacto da dupla crítica marxista e socialista utópica, os economistas académicos depressa se aperceberam das virtualidades venenosas da economia política clássica — principalmente na sua versão ricardiana — e empreenderam um movimento de recuo que conduziu à chamada revolução marginalista dos anos setenta do século passado. A substituição da teoria do valor trabalho pela teoria da utilidade marginal representou o grande marco teórico desta viragem. É a partir daqui que a Economia Política se torna "Economics". Pormenorizar a marcha desta evolução constituiria outra excrescência desnecessária aos objectivos da nossa exposição. Bastará referir que o sentido geral desta tendência foi o de reequacionamento da ciência económica no sentido de esbater as suas características de ciência social, passando a conceptualizar-se como um misto de ciência natural, tecnologia e ciência do comportamento humano (praxeologia). O centro de gravidade da análise económica desloca-se da investigação das leis gerais que regem a produção e a

Filosofia

distribuição dos bens, para passar a residir fundamentalmente sobre o exame das relações entre os homens e os bens através dos quais procuram satisfazer as suas necessidades. Concebida sob esta perspectiva, a economia passa a ser conceptualizada como uma economia do comportamento racional dos agentes económicos que actuam com vista à maximização de uma grandeza determinada, seja a utilidade, seja o rendimento do dinheiro, seja, num grau mais depurado de sofisticação, pura e simplesmente uma grandeza mais abstracta, designada por preferência. Note-se que não pretendo pôr em causa a relevância destes estudos que se revelaram frutuossíssimos a diversos títulos; o que pretendo acentuar é o modo como esta inflexão veio alterar profundamente o entendimento da ciência económica e conduzir progressivamente ao desvanecimento do campo problemático em que se situava a Economia Política.

E aqui chego ao ponto que, ao longo desta primeira parte, pretendi fundamentalmente pôr em evidência: o desaparecimento do campo problemático da Economia Política, por um lado, e a crítica marxista, por outro, tiveram, ao longo do último século, o efeito convergente de fazer desaparecer do horizonte teórico o espaço onde se colocava o problema da justiça.

Do lado marxista, a tendência predominante é, com efeito, a que encara as questões da justiça como uma problemática tipicamente ideológica que, além de passar ao lado dos problemas que verdadeiramente importam, esquece fundamentalmente que a distribuição não é mais do que a outra face da produção; centrar a atenção sobre as questões da distribuição é, deste ponto de vista, esquecer que, suposto o sistema de produção inalterado, "les jeux sont faits" e que não é pelo facto de se bramar justiça em vários tons que se consegue fazer reinar a justiça no mundo. Por minha parte, julgo que esta posição não corresponde àquela que se poderá extrair, com maior rigor, de uma interpretação global do pensamento de Marx, mas não tenho dúvida alguma de que corresponde à posição de Engels (que considerava a justiça expressamente como uma espécie de flogisto social), bem como a certas observações ocasionais do próprio Marx e, certamente, ao entendimento mais generalizado do marxismo, tanto do lado dos seus defensores, como do lado dos seus adversários liberais.

Por outro lado — e agora por parte dos teóricos do liberalismo — o problema da justiça tende igualmente ao desaparecimento, porquanto, garantida a liberdade de escolha individual e sendo o mercado — por definição —, um mecanismo impessoal que exclui todo o tipo de coacção, a providencial mão invisível gera, desde que não perturbada, o resultado global colectivamente mais útil; nesta perspectiva, existirão problemas de eficiência, problemas de protecção da liberdade individual (negativa), mas não podem existir problemas de justiça.

Ora, um dos grandes méritos do programa de John Rawls — independentemente do maior ou menor êxito da sua concretização — reside na cir-

cunståncia de ter recriado ou reaberto um espaço no seio do qual, e em perfeita equidistância em relaço às duas tradiçoões, liberal e marxista, o problema da justiça pode voltar a colocar-se.

Para reabrir este espaço, Rawls tem que colocar de novo as questõoes econõomicas no terreno problemático da economia política, porque efectivamente é aí, e só aí, que as questõoes da Justiça adquirem sentido. Isto significa que, seja qual for a influência da sua inclinação liberal, Rawls tem que voltar a conceptualizar o domínio da produção e da distribuição dos bens materiais como um espaço social, *aberto à intervenção humana*, e cujas leis estruturais não têm a consistência férrea das leis da natureza nem se identificam com quaisquer leis universais do comportamento humano.

Quer isto dizer que, mau grado o seu amplo recurso à teoria da escolha racional que germinou no campo da economia neo-clássica, o posicionamento de Rawls coloca-o, desde entrada, fora do campo ideológico da "Economics", para o situar em pleno num plano em que as relaçoões econõomicas podem voltar a ser conceptualizadas como relaçoões entre os homens, mediadas por coisas (naturais e sociais) e que, apesar de submetidas a leis independentes da vontade dos agentes, não apresentam a consistência granítica das coisas da natureza.

A este respeito, cabe chamar a atençoão para uma das primeiras proposiçoões de "Uma Teoria da Justiça": "A Justiça é a virtude primária das instituiçoões sociais, como a Verdade o é dos sistemas do pensamento". E, mais adiante: "Com a Verdade e com a Justiça não pode haver compromissos". Estas proposiçoões comportam duas consequências que reputo fundamentais. Em primeiro lugar, que o problema da Justiça se coloca, em linha de frente, no domínio social e, como diz Rawls, no que concerne ao desenho das instituiçoões básicas da convivência social. Em segundo lugar, — e este ponto afigura-se-me de um interesse filosófico primordial — a posiçoão de Rawls é a de que, de um ponto de vista ético, a Justiça tem prioridade em relaçoão ao Bem. Aqui, Rawls, revela-se um herdeiro da Modernidade: na sua concepçoão são afastadas liminarmente todas as concepçoões da Justiça que façam depender aquilo que é justo de qualquer entendimento do que seja o Bem. Muito pelo contrário — e porque não há compromissos com a Justiça — o Bem é estrangido pela Justiça. Isto representa o repúdio de todas as concepçoões teleológicas da Justiça que, apesar do seu aparente anacronismo, continuam a florescer.

(Permitam-me uma observaçoão de carácter pessoal: a tese de Rawls corresponde a uma minha convicçoão de que o Bem e a Felicidade são coisas do foro íntimo de cada um de nós e que o fim da actividade política não deve ser o de realizar o Bem, mas de tornar efectivo o que é justo, podendo todas as concepçoões políticas que albergam a pretensão de realizar a felicidade geral

acabar na opressão. Nesta convicção se esgotam as minhas inclinações liberais mas não será despiendo este seu campo de cobertura.)

Caberia aqui um desenvolvimento dos aspectos substantivos da teoria de Rawls que se ocupasse do estatuto lógico dos seus dois princípios, do modo como chega à sua formulação, do tipo de racionalidade em que baseia a sua construção, da eventual estreiteza dos quadros em que se move em relação à amplitude do projecto que desenha (de onde o recurso a uma posição contratualista de certo modo vazia de substância) e, eventualmente, uma análise crítica que exhibisse as ineficácias e as fraquezas da concretização do seu ambicioso projecto.

Prefiro, no entanto, omitir este tipo de desenvolvimentos por dois motivos. Em primeiro lugar, esses desenvolvimentos constituíram já objecto de outras exposições no âmbito do nosso Seminário; por outro lado, prefiro insistir nos aspectos metodológicos que reputo mais positivos e que pessoalmente me atraem na problemática rawlsiana. É isso que passarei a fazer na segunda parte desta exposição.

Um dos pontos que mais me atraiu quanto ao modo pelo qual Rawls ataca o problema da formulação de uma teoria ética foi o seu entendimento de que para tal cometimento só existe um ponto de partida possível: *o facto dos nossos juízos morais*. Porque é realmente um facto que passamos grande parte da nossa vida a emití-los. É um facto que somos seres morais, como é um facto que conhecemos. É daqui que temos que partir. Trata-se de um ponto de vista que pode comparar-se à posição assumida por Espinosa — e creio que também por Marx — em relação à questão do conhecimento: qualquer conceptualização adequada do processo de conhecimento terá necessariamente que partir do facto de que conhecemos⁽¹⁾. Porque se começarmos por supor (ou imaginar, diria Espinosa) o conhecimento como inexistente e procurarmos depois indagar como é possível, o problema não terá solução porque partimos justamente da eliminação imaginária do pressuposto real da sua colocação; seria fácil, pelo contrário, chegar à demonstração da impossibilidade do conhecimento. Do mesmo modo, observava Espinosa, seria possível demonstrar que os homens não podem produzir o ferro forjado, já que, para tanto, é preciso um martelo e para ter um martelo são necessários outros instrumentos, e assim por diante.

Tal como em relação ao conhecimento, também na ética nos encontramos em idêntica situação. Só há construção ética possível desde que arranquemos do *facto bruto* de que emitimos juízos morais, dispomos de uma competência normativa e, ao exercê-la, assumimos a responsabilidade de dar conta dos nossos juízos pelo recurso a princípios à luz dos quais a sua validade seja justificável. Nesta óptica — que julgo ser a de Rawls — a construção de uma teoria ética consiste na formulação dos princípios que governam (isto é, não só descrevem como também dão conta) os nossos juízos e sentimentos morais e, em particular, o nosso senso de justiça.

Dentro desta linha — que pode aproximar-se da de Jürgen Habermas — Rawls compara o seu ponto de vista como o da teoria chomskiana da gramática generativa. Também aqui se parte do sentido da gramaticalidade das frases que possui cada falante (ao nível do "know-how" e não do "know-that") para uma definição do que se designa por competência linguística, mostrando que a estrutura superficial das frases é governada por uma estrutura profunda, capaz de dar conta daquela. Esta comparação tem sido muito criticada e por vezes ridicularizada; é o que faz, por exemplo, Thomas Nagel de uma forma que, porém, dá que pensar. Nagel diz algo como isto: a comparação com a teoria chomskiana é absurda porque efectivamente aquilo que os falantes ingleses concordam que é inglês é evidentemente inglês gramatical, mas o facto de que toda a gente esteja de acordo em condenar algo não implica que se trate efectivamente de uma coisa errada ou condenável. O que aqui me surpreende é a subtil inversão do exemplo. Parece que Nagel tem a intuição não confessada de que esta inversão é necessária à sua argumentação, pois se dissesse aquilo que seria mais lógico o seu argumento resultaria assim: o facto de toda a gente considerar algo justo não implica necessariamente que isso seja justo. O problema reside em que neste caso o argumento perde completamente a sua força polémica. Se pudermos chegar à construção de princípios que toda a gente considere justos, não seremos efectivamente forçados a reconhecer que tais princípios constituem uma definição da justiça?

Outra questão — ou, talvez, a questão — é saber se — e como — chegaremos lá, mas a comparação rawlsiana com a teoria da competência linguística não é tão absurda como, a uma primeira análise, se poderia fazer crer.

O caminho que Rawls utiliza para tentar lá chegar é também muito interessante e tem consequências relevantes no que toca à conceptualização das teorias éticas. Rawls procura explorar um movimento de vai-vem que se eleva dos juízos e das intuições até aos princípios e desce destes para os juízos, ajustando cada um deles à luz dos outros, até atingir uma posição de estabilidade a que chama de *equilíbrio reflectido*. Como observa Ronald Dworkin esta concepção do equilíbrio reflectido supõe, por um lado, o que poderá chamar-se uma teoria da coerência da moralidade e, por outro, é incompatível com qualquer modelo naturalista ou ontológico da ética. Quanto ao primeiro ponto, o que se pretende significar é que a justificação da teoria só pode basear-se na sua coerência global e no modo como organiza e compatibiliza os nossos juízos ponderados em equilíbrio reflectido. Quanto ao segundo ponto, o que se pretende pôr em destaque é que uma concepção da teoria ética como a de Rawls exclui todas as posições filosóficas que supõem que a construção de uma teoria moral tem por escopo a descrição de uma realidade moral objectiva, que não seria criada pelos homens em sociedade mas posta a nu e descoberta como

a natureza física. Numa concepção desta ordem, as intuições morais — e os nosso juízos ponderados — seriam como que sinais ou vias de acesso a uma natureza moral que nos seria exterior, tal como as observações dos sentidos nos abrem o acesso ao mundo da natureza física e das suas leis. Alguns comentadores, como é o caso do prescritivista metaético Hare, julgam que a construção de Rawls, na medida em que alberga a pretensão de propor princípios objectivos de justiça, o compromete com esta concepção naturalista da moral. Pela minha parte, julgo — tal como Dworkin — que acontece precisamente o contrário: não só a concepção de Rawls não o compromete com este modelo, como é inclusivamente incompatível com ele. O vai-vem entre os juízos e os princípios não é compatibilizável com um modelo naturalista da ética. Se as intenções morais fossem comparáveis aos dados dos sentidos, como poderia ter lugar a correcção dos juízos à luz dos princípios? Se as nossas intuições nos dessem acesso a uma qualquer realidade exterior não teríamos outro remédio senão segui-las e, por muitas dúvidas que mantivessemos sobre a sua correcção, só nos restaria ter fé de que um conhecimento mais profundo da realidade nos venha a permitir compatibilizar as intenções aparentemente contrárias, exactamente como o periélio de Mercúrio acabou por ser compatibilizado, no seio de uma teoria astronómica mais potente, com as observações discrepantes que, em todo o caso, não poderiam ser ignoradas nem corrigidas. Ora, se a teoria de Rawls não só admite como requer que eu pura e simplesmente ignore uma intuição moral que não esteja de acordo com os princípios e que a corrija precisamente à luz desses princípios que laboriosamente fui construindo, é porque, essa teoria exige que actuemos não com base na fé mas com base em princípios.

Qual é então a alternativa ao modelo naturalista? Não é certamente o anti-modelo que considera que os nossos juízos morais exprimem pura e simplesmente preferências subjectivas ou inclinações emocionais, quando não compulsões neuróticas. Se esta fosse a única alternativa, então o esforço de construção de uma teoria ética não faria o mínimo sentido⁽²⁾. O que Rawls nos propõe é algo de muito diferente que poderemos designar, seguindo ainda Dworkin, por *modelo construtivo*. Neste modelo, as intuições e os juízos morais não são considerados como vias de acesso a qualquer realidade exterior independente daquilo que fazemos, mas como especificações de uma teoria que tem que ser construída e não descoberta em qualquer céu transcendente.

O que significa — e este ponto é sobretudo o mais importante — é que não se presume que uma teoria ética para ser válida tenha que ser verdadeira, no mesmo sentido em que deve ser verdadeira uma teoria sobre o mundo natural ou sobre o mundo social. *O que está em causa não é a Verdade mas a Justiça*. Uma teoria da Justiça não tem que ser verdadeira, tem que ser justa. O pressuposto do modelo construtivista não é o da correspondência da teoria com

qualquer realidade exterior, mas o entendimento de que os humanos têm a responsabilidade de dar razão dos seus juízos, articulando-os segundo um programa coerente de acção, justificável à luz de princípios racionais, públicos e universalizáveis. Não existirá então, aqui, qualquer base factual. Claro que existe; e começamos por dizê-lo: o facto é que fazemos juízos morais e é por isso que assumimos a responsabilidade de os justificar. Sem princípios que as justifiquem, as nossas intuições morais são sempre suspeitas, porque podem efectivamente — e é esse o grão de verdade do subjectivismo — resultar do preconceito, da endoutrinação, do interesse particular não universalizável, das compulsões neuróticas, de uma sensibilidade doentia, do que se quiser. O que o subjectivismo esquece é que o facto de sabermos isso supõe uma concepção da racionalidade à luz da qual podemos compreender o que é meramente subjectivo ou pura e simplesmente neurótico ou doentio. O modelo construtivo requer a coerência e articulação dos juízos e dos princípios à luz de razões independentes e universalizáveis, exactamente porque pressupõe que uma teoria da justiça não é a teoria das intuições morais de A, B ou C, mas a que corresponde à competência comunicativa de uma comunidade de seres racionais e livres, vocacionados para um consenso universal.

Independentemente dos pormenores da sua teoria e da validade dos seus dois princípios (a qual é pelo menos discutível) não tenho nenhuma dúvida de que Rawls adopta este modelo construtivo, onde penso poder residir a esperança de uma conceptualização adequada das questões da justiça. Bastará notar que, aliás em consonância com o título da sua obra "*Uma teoria da Justiça*", Rawls observa, a certa altura, que uma listagem de teorias da justiça mais completa do que aquela que toma em consideração, conteria certamente uma teoria melhor do que aquela que se consubstancia nos seus dois princípios. Uma confissão de modéstia deste tipo é totalmente incompatível com a ideia de que uma teoria da justiça possa consistir na descrição de uma realidade ética independente e (certamente) intemporal.

E a teoria tem ainda outra implicação que, aliás, o próprio Rawls não põe em evidência; é a que diz respeito à historicidade do modelo. O que uma teoria da justiça pretende é definir princípios capazes de reconciliar homens que discordam, estabelecendo um consenso de base sobre aquilo que partilham em comum. É não só perfeitamente admissível, como logicamente forçoso admitir que em diferentes épocas históricas, com diferentes níveis de desenvolvimento, diferentes grupos humanos pudessem chegar, pelo emprego dos métodos rawlsianos, a diferentes entendimentos sobre os princípios de justiça.

Será o caso que este relativismo destrói a objectividade da justiça? Assim seria se permanecêssemos aferrados ao modelo naturalista. Não é assim à luz do modelo construtivista precisamente porque, neste caso, a teoria não tem a pretensão de ser verdadeira; ela não pretende conhecer, nem sequer reconstruir

uma realidade exterior à acção dos sujeitos humanos, mas tão só as *condições de consenso possível* de uma comunidade humana em que cada um pode (desde sempre, em princípio e *hoje*, realmente) assumir um ponto de vista universal e *por isso, e só por isso, objectivo*. Para ser objectiva, a Justiça não carece de ter a consistência das pedras ou das montanhas. Já Platão se tinha apercebido que talvez tivesse a consistência dos números, porque, ao contrário do que pensam a maior parte dos seus detratores, Platão partiu de um facto indesmentível, como todos os factos: *o facto da objectividade do ideal*. Quem procura reduzir o ideal a um fenómeno subjectivo, cuja existência se reduziria ao meio fantasmático da mente humana, não vai além de Platão: pelo contrário, fica atrás dele. É óbvio que a justiça pertence ao mundo ideal e não à ordem da natureza. Mas o mundo ideal é tão pouco o mundo subjectivo como uma realidade externa transcendente: o mundo ideal é o mundo da interacção humana. É aí que a Justiça se faz e desfaz. Por isso, a objectividade na ética não depende da descrição impessoal de uma realidade exterior, mas da possibilidade de um entendimento consensual a partir de um ponto de vista que não está fora de todos nós, mas pelo contrário é partilhado por todos, na medida em que está inscrito, como virtualidade, nas estruturas da comunicação interhumana.

De tudo quanto foi dito resulta ainda uma outra implicação que reputo importante: uma teoria da Justiça, como a de Rawls, *não possui nenhum alcance explicativo*. Ela não adianta o que quer que seja em relação ao conhecimento da realidade social e ao modo pelo qual funcionam as sociedades humanas. Por isso, tão pouco estará em situação de garantir por si só as condições da sua efectividade prática. Estas, se existirem, dependerão da acção dos homens, guiados não só pelos princípios de justiça mas pelo conhecimento dos mecanismos de funcionamento dos fenómenos sociais. Deste lado, julgo que não é com Rawls, mas ainda da banda de Marx, porventura reconstruído como propõe Habermas, que poderemos aprender alguma coisa. Mas julgo também, ao contrário do entendimento mais corrente, que aquilo que o projecto de constituição de uma teoria da história põe em causa é a velha pretensão de toda a Metafísica Ocidental de *fundamentar no conhecimento daquilo que é o valor e a medida de todos os projectos humanos*.

Como escrevi num ensaio já antigo⁽³⁾, "o que a constituição da teoria da história invalida é a pretensão de fundar no conhecimento teórico os projectos práticos que estão na base da abertura de todo o novo domínio de objectividade científica". Aí sustentava que assim como a constituição das ciências da Natureza só foi possível a partir do surgimento do projecto prático de dominar a Natureza, assim também a abertura da história como domínio de objectividade científica pressupõe, e *não funda*, o projecto de fazer o homem existir. Defendi, então, a tese de que o processo de completamento da formação económica da

sociedade, a constituição do sistema produtivo como um grande mecanismo autónomo regido por uma finalidade interna, à maneira de um sistema cibernético, é ao mesmo tempo a condição de surgimento de uma nova forma de subjectividade humana, capaz de se conceber como livre, não só em relação aos condicionamentos de natureza exterior, como em relação às próprias determinações do ser social e por consequência capaz de projectar esta liberdade como exigência de realização efectiva. Esta projecção de uma comunidade de homens livres, capaz de submeter ao seu domínio consciente as determinações do ser social, é um momento objectivo da própria realidade histórica que poderá ser objectivamente conceptualizado pela teoria, que carece certamente desta teoria para se realizar, mas não carece dela para se formular. Muito pelo contrário, a teoria não poderia constituir-se se o sujeito epistémico não se colocasse já do ponto de vista da humanidade socializada.

A subjectividade livre não é, como o jovem Marx não andaria ainda longe de supor, o fundamento de toda a História, concebida como a dupla face da sua objectivação-alienação, mas nem por isso representa um simples fantasma ideológico que a ciência deva exorcisar como um ser puramente imaginário. O facto de o resultado não se encontrar contido na origem, não implica que deixe de ser real como resultado; o indivíduo, capaz de se conceber como alienado, não em relação a uma essência humana originária, genérica e abstracta, mas em relação a uma participação efectiva e não fragmentária numa história que só existe como totalização emergente da descontinuidade dos diferentes sistemas, não é certamente o fundamento do processo histórico, mas, pelo contrário, um dos seus produtos mais recentes. Mas é esse indivíduo, hoje efectivamente real, que é capaz de se projectar, *na prática*, como exigência de superação de todos os impedimentos à constituição de uma autêntica comunicação inter-humana, e *na ciência*, como novo sujeito epistémico capaz de constituir a realidade social e histórica como novo domínio de objectividade científica.

O que a teoria da história nos ensina é que a objectividade é dada, sendo a subjectividade o que carece de explicação; que o problema não consiste em saber como é que o indivíduo originário se objectiva e se perde nessa objectivação, mas como é que a individualidade se constitui e se torna capaz de se conceber não como escravo, servo, cavaleiro, comerciante, industrial, proletário, membro de uma comunidade natural qualquer, europeu, africano ou asiático, mas antes como "alienado" em cada uma dessas determinações históricas que encara como acidentais e contingentes e em relação às quais se demarca como indivíduo humano.

É a partir do aparecimento desta individualidade livre que pode nascer o projecto de transformação da sociedade por forma a submeter ao domínio consciente dos indivíduos associados a totalidade das forças produtivas acumuladas,

Filosofia

fazendo da comunidade real uma rede de relações entre indivíduos sem máscaras.

É também a partir desta individualidade e da sua competência normativa que será possível construir, pelo movimento de vai-vem entre os juízos e os princípios, uma teoria ética substantiva que certamente carecerá da teoria da história para se enraizar na prática social, mas não carece do conhecimento teórico para se formular a título de exigência de justiça e não como pretensão de verdade.

Ao abordar o pensamento de Rawls nesta perspectiva estou seguramente a proceder a uma assimilação e a projectá-la para além dos seus próprios pressupostos, mas, se o faço é porque o seu projecto — se não a sua realização — se presta a este tipo de ultrapassagem e de assimilação.

NOTAS

- (1) N. d. R.: Cfr. de J. Esteves da Silva o artigo "*Espinoso e Marx — O processo do conhecimento*", em '*Filosofia*', nº 2, Dez. 1985, pp. 125-135.
- (2) Ao limite, creio mesmo que não faria sentido a construção de qualquer tipo de teoria, seja de que espécie for.
- (3) N. d. R.: "*Para uma teoria da história*", Lisboa, Diabril, 1975.
- (?) Tempos depois de ter escrito esta exposição li uma observação de Jürgen Habermas (em entrevista com Perry Anderson e Peter Drews, datada de Dez^o. de 84, mas só recentemente publicada) que corresponde bastante bem ao modo pelo qual procedi à assimilação da obra de Rawls. Por isso não resisto a citá-la. Habermas observa que "A theory of Justice" não é na sua totalidade uma obra filosófica e prossegue: "quando ele (Rawls) tenta explicitar o ponto de vista moral através do *constructo* do véu da ignorância, está a fazer aquilo que um filósofo pode fazer como filósofo. É uma proposta razoável. Mas logo que se move para os dois princípios, ele fala como um cidadão dos Estados Unidos com um certo "back-ground" e é fácil fazer — e já foi feita — uma crítica ideológica das instituições concretas e princípios que defende. Não há nada de universal no seu desenho de uma sociedade justa".

Para uma defesa da Ética do Discurso*

O grande problema, alguns diriam mesmo, a grande objecção contra a ética do discurso é o da sua difícil articulação com as situações reais com que nos defrontamos na vida de todos os dias, ou, dito de outra maneira, o da relação entre a comunidade ideal do discurso e a comunidade real em que os indivíduos autónomos se confrontam no decurso da interacção social.

Serão os princípios de uma ética discursiva efectivamente aplicáveis aos conflitos práticos de interesses que constituem, ao fim e ao cabo, a substância da vida moral?

Parece que, por muito racional que seja, a ética do discurso só poderá vigorar no seio do discurso liberto da carga da acção, em que precisamente se supõe a separação entre um *interesse racional* na satisfação das pretensões de validade e os *interesses estratégico-práticos* da auto-afirmação dos homens. (E este fenómeno da auto-afirmação não se refere apenas à defesa pelos indivíduos dos seus interesses pessoais, mas também à auto-afirmação dos grupos, desde a família até ao Estado, passando pelas empresas, associações ou quaisquer outras entidades grupais).

Não se tratará de uma suposição completamente artificial? Não será completamente utópico inferir a partir da ética discursiva uma exigência ética relativamente às situações vitais em que nos encontramos?

Existe aqui um efectivo problema que no fundo se resume à relevância prática da distinção entre dois tipos de racionalidade: a *racionalidade consensual* e universalista e a *racionalidade estratégica*.

Do lado daqueles que objectam em relação à ética discursiva poderá perguntar-se: não será o discurso argumentativo um simples jogo de linguagem como outro qualquer, submetido à finalidade de obter uma solução argumentativa e cujos imperativos só poderão considerar-se como hipotéticos? Neste caso, estarei constrangido a respeitar os princípios da ética do discurso *se e quando* quizer entrar nesse jogo, mas nada me obriga a entrar nele; as regras do discurso seriam, pois, tão convencionais como quaisquer outras e os seus imperativos tão hipotéticos como quaisquer outros. O discurso seria um simples

* Este texto desenvolve o comentário do autor, feito no âmbito do Seminário Permanente de Filosofia e Direito da SPF, a uma exposição de José Lamego sobre "Verdade e Democracia em Habermas".

jogo cooperativo talvez comparável a qualquer outro jogo de sociedade, pelo que a sujeição do jogo a um princípio transsubjectivo incondicionado não passaria de uma regra técnico-instrumental no quadro de uma forma de cooperação instituída.

Se assim fôr, o discurso não será mais do que um outro objectivo empírico do agir teleologicamente orientado.

Ora bem: não julgo que se trate de um argumento procedente. Porque se trata efectivamente de um argumento, embora de um argumento contra o discurso argumentativo. Julgo que pode mostrar-se (note-se que não digo *demonstrar-se*) que todo o argumento contra o discurso argumentativo é contraproducente. Equivale, no fundo, a dizer-se "todos nós sabemos que não podemos abstrair das peculiaridades e idiosincrasias da nossa existência individual". Uma frase como esta não é um absurdo lógico, nem sequer um absurdo semântico, mas é um absurdo *pragmático*. Quase todas as teses relativistas enfermam deste vício. No entanto, tem hoje uma aceitação generalizada, porquanto existe a ideia, que reputo bastante bizarra, que todos os bons democratas estão fundamentalmente comprometidos com o cepticismo, o decisionismo e o pluralismo normativo. Creio que reside aqui um dos paradoxos do nosso tempo (ou da modernidade como tem sido sublinhado por vários autores). No seu foro íntimo ninguém acredita no subjectivismo moral; todos nós passamos a vida a emitir juízos morais e a proferir acusações e justificações em cujo fundamento acreditamos firmemente. No entanto, no plano teórico, o subjectivismo é cada vez mais difundido. Porquê? Apenas por receio do *autoritarismo*. Julga-se que o único modo de defender a autonomia das pessoas e evitar o autoritarismo é sustentar que as escolhas morais não podem revestir-se de nenhuma forma de objectividade. No fundo, a defesa da objectividade na ética é considerada como uma ameaça de totalitarismo.

Também aqui se trata de um receio que é pragmaticamente contraproducente. Porque se não há nenhuma objectividade na ética, porque é que o totalitarismo seria um mal? É porque as pessoas acreditam que o totalitarismo é objectivamente um mal que querem respeitar até ao fim as escolhas dos indivíduos e colocá-las ao abrigo de qualquer agressão exterior. Mas, então, porque não respeitar as escolhas do autoritarista ou do totalitário?

Estou convencido que o problema de fundo reside sempre no facto de se *fazer da Verdade uma instância superior à Ética*. Esta é uma convicção em que os positivistas estão de acordo com Sade ou com Nietzsche.

Creio que normalmente se esquece que a Verdade também é um valor, omitindo que Verdade, Razão, Justiça e Liberdade ou se salvam juntos ou são condenados em bloco e só se salva a Violência.

Ora tudo se passa como se, ao longo do *processo de desencantamento* que Weber estigmatizou com a mestria que se conhece, só a verdade tivesse sido salva e os outros valores estivessem irremediavelmente votados aos deuses e aos demónios da subjectividade. É isto que leva a pensar que o grande problema do nosso tempo seja o *de poder continuar a acreditar na moral apesar de tudo o que sabemos*.

Julgo que o grande mérito da ética discursiva de Habermas e de Apel é ter posto em evidência que a *verdade* é uma pretensão de validade do discurso que está ao mesmo nível das pretensões de *justeza das normas* e da *autenticidade da expressão*, todas, por seu turno dependentes da pretensão de *compreensibilidade* do discurso em si mesmo.

Este último ponto não é, ao que penso, explicitamente tematizado por Habermas mas constitui, sem dúvida, um desenvolvimento possível do seu pensamento. Trata-se da compreensão de que a categoria fundamental da filosofia não é a Verdade mas o Sentido e que é sob a égide do sentido do discurso que se articulam, em regime de paridade e não de subordinação, os valores da Verdade e da Justiça.

A colocação das pretensões de validade afirmadas no discurso sob o domínio da ideia de Verdade levará forçosamente a uma concepção da racionalidade positivisticamente restringida que tem como consequência paralela ou complementar uma exasperação da subjectividade. É o que Karl-Otto-Apel chama o *regime de complementariedade* entre a racionalidade processual valorativamente neutra no domínio público e as decisões últimas pré-racionais no âmbito privado da vida de cada um. E, de facto, todo o pensamento deste século tem oscilado entre as tendências, grosso modo positivistas e as tendências existencialistas e decisionistas. (É possível que a grandeza de Wittgenstein resida no facto de, no momento do *Tractatus*, ter conseguido, se não pensar essas duas tendências simultaneamente, pelo menos pensar *nessas* duas tendências simultaneamente. E talvez tenha sido isso mesmo que o fez mais tarde contribuir de forma porventura decisiva para escapar aquele regime de complementariedade. Mas isto é tópico para uma digressão, que escaparia ao núcleo temático deste texto).

Voltando ao problema da ética discursiva, julgo que é possível sustentar que o discurso se não pode conceptualizar como um jogo cooperativo como outro qualquer porque é ele que constitui a condição de possibilidade do sentido e da compreensibilidade inter-humana. O jogo do discurso só pode conceber-se como *meta-jogo*, e o objectivo de formação de consenso sobre as pretensões de validade vinculadas ao exercício performativo da linguagem não é algo que se possa conceber como um objectivo arbitrariamente elegível a partir dos interesses empíricos dos autores.

Filosofia

O discurso não é um objectivo empírico do agir teleologicamente orientado, mas a condição de possibilidade da realização do pensamento intersubjectivamente válido. Dir-se-á que, na prática, pode recusar-se entrar no discurso; é certo, mas quem assumir até ao fim essa atitude não poderá conservar a sua identidade como ser racional. As regras do discurso não são simples convenções nem imperativos meramente hipotéticos, a não ser, por ventura, no sentido em que Wittgenstein concebia as convenções. O caso é que somos feitos de tal modo que não se pode ir para além do discurso sem deixar de ser homem.

Outro problema — e esse supremamente importante — é o do modo de compreender a ética do discurso nas suas relações com a vida prática, isto é, o problema da articulação e da tensão entre a racionalidade consensual da comunidade ideal de comunicação e a racionalidade teleológico-estratégica da auto-afirmação dos indivíduos e dos grupos sociais. Este é um real problema que tem necessariamente que ser afrontado. Poderíamos dizer mesmo que esse é que é o problema, porque julgo inclusivamente que, considerados em si mesmo, os princípios fundamentais da ética discursiva nem chegam a ser problemáticos, na medida em que aquilo que mais pertinentemente os caracteriza é a *sua indiscutibilidade*. De quem os discuta, como princípios, poderá dizer-se o mesmo que Aristóteles dizia do interlocutor que exigisse uma demonstração do princípio de não contradição: carece de educação filosófica. Porque, de facto, dizia Aristóteles, é uma falta de educação filosófica não saber distinguir entre o que carece de demonstração e o que não necessita de demonstração nenhuma. A exigência de demonstrar tudo implica necessariamente uma regressão infinita e quem exija a demonstração daquilo que não carece dela pode ser refutado desde que entre na discussão. Se não entra na discussão então também não precisa de argumentos e seria mesmo ridículo esgrimir argumentos contra quem não argumenta e assim se assemelha a uma planta.

Mas onde existe o problema é que esta indiscutibilidade não basta só por si para que a ética morda na prática. Não estará a ética do discurso sujeita às mesmas acusações de formalismo que tão justamente foram dirigidas ao imperativo categórico de Kant principalmente e, desde logo, por Hegel?

Há algo que tem que ser concedido à partida: a ética do discurso argumentativo assenta efectivamente numa *idealização* na medida em que, como se disse logo de início, supõe uma separação entre dois tipos de racionalidade, a racionalidade consensual-argumentativa e a racionalidade estratégica. Esta separação não é característica das formas de interacção humana antes e fora da introdução do discurso argumentativo e assume, nessa medida o carácter de uma *ideia reguladora* em sentido kantiano. Este aspecto é iniludível e pode dizer-se que constitui a *componente utópica* da ética do

discurso. Mas, ao mesmo tempo, implica uma distinção em relação às utopias ficcionais, na medida em que não antecipa nenhum ideal mediante a representação de um mundo alternativo.

A ética do discurso funciona como *metanorma* de fundamentação dos juízos práticos. Os seus princípios, apesar de exigirem um respeito incondicional (por isso mesmo são princípios) não se traduzem directamente, como o imperativo categórico kantiano, em máximas ou normas da actuação prática; antes funcionam como princípios de fundamentação de validade: *todas as normas a fundamentar têm que ser tais que as suas consequências possam obter o consenso de todos os afectados*. Neste sentido, a função ética da racionalidade discursiva é a de fornecer a metanorma processual da fundamentação das normas nos discursos práticos. Isto implica um *procedimento em dois níveis*: o nível da indiscutibilidade pragmática dos princípios e o nível da fundamentação das normas práticas de convivência social. A este nível, todo o projecto global de ordenamento normativo só pode ser considerado como um contributo para a formação de um consenso sobre normas, sem que o filósofo tenha aí qualquer posição de privilégio em relação a qualquer outro sujeito.

Não é possível derivar imediatamente dos pressupostos da racionalidade não estratégica as normas concretas aplicáveis às situações reais. Esta vertente constitui a componente *anti-utópica* da ética discursiva. Ao passo que o imperativo categórico de Kant universaliza a reciprocidade das pretensões humanas sem exigir a sua averiguação e conciliação discursiva, a ética da comunidade ideal de comunicação não avança nenhuma norma que não seja, em princípio, capaz de ser submetida à discussão racional. Por isso representa um ideal humano mais elevado do que o de Kant.

A ética do discurso não é uma *ética de convicção* no sentido de Max Weber.

Poderá ser uma ética de responsabilidade? Aqui, há que distinguir.

Há um ponto em que é preciso dar razão a Max Weber: o processo de desencantamento do Mundo, característico da Modernidade, afectou irremediavelmente a autoridade de todos os sistemas morais metafísico-religiosos. Sobre este ponto, a ética discursiva não diz nada de diferente. Mas se, como é habitual, se considerar que uma ética da responsabilidade implica uma absolutização da *razão crítica* guiada apenas pelos princípios estratégicos da acção teleologicamente orientada, não poderemos contar com a ética do discurso para dar conta de uma ética deste tipo.

No entanto, se a ética da responsabilidade fôr concebida de modo a implicar a tomada em consideração das condições reais em que a acção se exercita, sem a absolutização da razão estratégica, poderá ser possível precisar-se uma articulação entre a ética da convicção (elemento utópico) e a ética da responsabilidade (elemento auto-utópico) à luz dos princípios da ética do discurso.

Filosofia

Porque há aqui um aspecto muito importante a pôr em relevo: se a racionalidade estratégica não pode compreender nem dar conta da racionalidade consensual — comunicativa, o inverso não é verdadeiro. A racionalidade consensual não exclui, mas antes compreende no seu seio, a racionalidade estratégica⁽¹⁾ pelo que está ao seu alcance conceber uma articulação entre os dois tipos de racionalidade da interacção, orientando-se no sentido de uma ética de responsabilidade.

A razão discursiva está em condições de compreender que entre as condições necessárias da interacção humana têm que contar-se não apenas a antecipação contrafática das normas da comunidade ideal de comunicação, mas a vinculação com uma tradição e, juntamente com ela, com as normas e instituições (aquilo que Hegel designava como a eticidade substancial) que regem o mundo vital da comunidade real de comunicação.

Por isso, o que há que conceder a Hegel é ainda mais importante do que se deve conceder a Max Weber; e é a compreensão de que nestas normas e instituições *já está sempre dada* essa conciliação entre a racionalidade consensual e a racionalidade estratégica, uma mediação que a primeira pode conceptualizar e que a segunda não alcança.

Mas esta mediação ou conciliação — que permitiu a Hegel jogar o seu xadrez especulativo em dois tabuleiros, para usarmos uma expressão de João Lopes Alves — não elimina a subsistência de uma permanente e ineliminável tensão entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação.

Como diz Apel, esta tensão (esta diferença) entre comunicação distorcida e comunicação ideal *não deve ser* (princípio utópico ou de uma ética de convicção em sentido tão só regulativo), mas ao mesmo tempo *tem que ser* tomada em consideração a todo o momento *como um facto* (princípio anti-utópico de uma ética da responsabilidade).

Daquele *não-dever-ser* resulta, não qualquer "blueprint" de alguma utopia concreta, nem uma teleologia metafísica de tipo aristotélico nem uma filosofia especulativa da história mas a obrigação de *uma estratégia ética de longo prazo* capaz de contribuir (politicamente, no mais genérico sentido deste termo) para a criação de condições sociais e de situações reais de acção em que resultem exigíveis as normas fundamentáveis pelos princípios da ética discursiva.

Isto significa, que a racionalidade discursiva tem que ser complementada na prática por um princípio da racionalidade estratégica, subordinada a um telos ético ou a um *interesse da Razão*.

O interesse da razão não é o de obrigar as pessoas a prosseguir um objectivo concreto de vida recta ou de felicidade pessoal, ou de postular qualquer ordenamento social ideal. O *telos ético* só obriga as pessoas a colaborar na criação das condições sob as quais elas próprias possam contribuir do modo mais alargado para a determinação da vida que considerem recta.

Teoricamente (e é este o alcance da obra de Rawls) seria possível imaginar que os princípios da ética discursiva poderiam superar inclusivamente o abismo entre o *princípio formal de justiça* e o *princípio do bem comum* do utilitarismo clássico. Para tanto seriam necessários dois pressupostos:

- (1) que todos actuassem segundo os princípios da ética discursiva;
- (2) que pudessemos prever com suficiente precisão as consequências das nossas acções.

Acontece, porém, que nenhum destes pressupostos se verifica: as pessoas são sistematicamente obrigadas a actuar dentro duma situação histórica concreta em que não podem desligar-se de sistemas de autoafirmação individual ou grupal. Nesta medida têm também que actuar estrategicamente e não podem sistematicamente supor nos outros a estrita obediência aos princípios de uma actuação consensual não-estratégica.

Por outro lado, as consequências das nossas acções são sempre imprevisíveis.

Impossíveis não são apenas os prognósticos incondicionados criticados por Popper. Também o são os prognósticos condicionados que Popper recomendava. A história desenrola-se por forma *imprevisível* e ainda por cima *irreversível*. Por isso as acções mais racionais teleologicamente podem converter-se numa irracionalidade funcional tal como as acções egoístas ou mesmo malvadas podem contribuir para o funcionamento de uma racionalidade sistémica. Neste século de monstruosidades já não é possível acreditar que este conflito entre a racionalidade da acção e a racionalidade sistémica pode ser superado pela Astúcia da Razão hegeliana. E isto aplica-se tanto à racionalidade estratégico-teleológica, como à própria racionalidade consensual-comunicativa. Uma e outra podem converter-se em *irracionalidade* pura e simples, ao nível da racionalidade dos sistemas.

É por isso que a ética do discurso tem também que pressupor *uma estratégia e um interesse da razão*, sem esquecer que, no domínio empírico, a sobrevivência das comunidades reais impõe que as pessoas tenham que assumir muitas vezes a autoafirmação dos sistemas sociais-funcionais que, como diz Habermas, colonizam o mundo vital.

Como observa ainda Karl-Otto Apel, esta estratégia da razão só poderá consistir na fundamentação de *objectivos de longo prazo* (como os estipulados por Kant nos seus escritos sobre a filosofia da história. Por exemplo: a sociedade jurídica dos cidadãos do mundo) *à luz de princípios éticos universais*. Precisamente porque a marcha da História não pode ser prevista, as pessoas precisam de objectivos de longo prazo que possam apoiar a cada momento.

Assim como os actos de linguagem e, por isso, o pensamento real, têm uma estrutura dupla (performativa e proposicional), também o discurso

Filosofia

funciona simultaneamente como *metainstituição*, (instância de reflexão, de crítica e de legitimação, não objectivável), e como *instituição*. Do primeiro ponto de vista, o discurso argumentativo, enquanto metainstância reflexiva, está pressuposto em toda a comunicação humana, inclusivamente na auto-compreensão. Desta perspectiva e num contexto filosófico de fundamentação, é irrelevante que também o discurso argumentativo tenha que ter sido institucionalizado historicamente e que, desde então, esteja submetido ao destino precário de todas as instituições humanas.

Mas quando se trata da vida prática e da mediação dos interesses de todos os afectados, então já não é de modo algum irrelevante a circunstância de que também o discurso ideal tenha que institucionalizar-se em condições reais. Aqui, começa o real problema político.

A ideia do discurso ideal, liberto da carga da acção, é, porventura já desde os gregos, constitutiva das instituições da filosofia, da ciência e da opinião pública raciocinante caracterizada pela liberdade de opinião e de expressão. Enquanto incorpora necessariamente a ideia de uma comunicação livre de domínio, no sentido da força de uma argumentação não coagida, a instituição do discurso tem um estatuto postconvencional e, nessa medida, tão metainstitucional como a própria linguagem (daí que possa assumir-se como instância de legitimação de todas as instituições e normas institucionalizadas).

No entanto, é forçoso reconhecer e, por isso, pensar que a instituição do discurso pressupõe historicamente e na prática a função de protecção e garantia do *poder estatal*, ou, em termos mais genéricos, do poder político. Desta outra perspectiva, o próprio discurso, apesar de basicamente referido a um sistema de comunicação ilimitado, tem que aparecer e assumir-se como um *subsistema* de um sistema estatal de autoafirmação que necessita de uma garantia através do exercício do poder. O exercício do poder político — muito especificamente a possibilidade de imposição do Direito — aparece, então — deste outro ponto de vista — como um pressuposto fáctico de garantia da possibilidade de fazer valer (com todas as limitações históricas) o consenso ideal dos interessados contra os consensos factuais de grupos de interesses não universalizáveis.

Isto significa que o compromisso com a racionalidade discursiva e com uma ética de comunidade ideal de comunicação não têm forçosamente que pactuar com uma interpretação anarquista, a qual representa uma interpretação regressiva que confunde a função metainstitucional da argumentação e a função institucional do poder que a possibilita política e praticamente. E porque a tentativa de substituir esta segunda função pela primeira é absolutamente ilusória, os intuitos anarquistas acabam sempre por fazer triunfar, na prática, a função autoritária de domínio de um líder carismático qualquer.

Só um Estado de Direito, como instituição, permite, protege e garante a institucionalização da metainstância do discurso argumentativo, como instância de legitimação. Este é um adquirido fundamental da filosofia hegeliana, com a qual nunca mais acabaremos de fazer as contas.

E sob este aspecto, talvez a ética do discurso — concebida, como tentei sugerir, como síntese dialéctica da ética de convicção e da ética da responsabilidade, ou como síntese da utopia e da auto-utopia — possa também contribuir para esclarecer a aporia fundamental da filosofia do Estado hegeliana. Para Hegel, o Estado como realização concreta da Ideia, devia superar a liberdade infinita da pessoa, e o universalismo dos princípios morais e jurídicos, de acordo com a sugestão fundamental da polis aristotélica, na eticidade substancial do Estado concreto e particular. Isto é: no seio de um sistema específico de autoafirmação submetido apenas à causalidade do destino e ao Tribunal da História Universal.

Esta concepção tinha que fracassar, na medida em que a consciência individual da época post-convencional — ela mesmo um produto da História, e aqui Hegel está no certo, embora tão só em "retrospectiva" — já não permite uma total identificação e solidarização da pessoa com um sistema de autoafirmação particular, mesmo ao nível do Estado nacional. Na rigorosa arquitectónica e em todos os travejamentos da concepção hegeliana do Estado falta a inclusão, não sei bem se como pedra angular ou se como chave de abóboda (porventura ambas simultaneamente), da relação das instituições do Estado na sua totalidade à metainstituição do discurso argumentativo e da opinião pública raciocinante que, no nosso século, já é tendencialmente mundial. Só esta quase-instituição é que permite o desenvolvimento das potencialidades progressivas das divisões de poderes no interior do Estado onde, pela primeira vez se exprime a relação de condicionamento recíproco entre a função de domínio e a função crítica, pois só aí é que começa a ser transcendida e colocada em questão a particularidade do próprio Estado como sistema de autoafirmação entre outros, e só aí o discurso pode referir-se à Humanidade como *abstracto real* da comunidade ideal de comunicação.

Mais uma vez, estas considerações não devem ser interpretadas em sentido utópico.

A tarefa da teoria não é pensar *fora* do real, o que nem é fácil, nem *contra* o real, o que até é bastante fácil, mas o real, o que é infinitamente mais difícil. Nem há que esquecer que a teoria é improdutiva e deixa tudo tal como está. Só a prática é que pode mudar o mundo e a prática ou é meramente técnica, ou é política por definição.

Em todas as dimensões (intra e extra-estaduais) de transformação possível do domínio no sentido de uma comunidade livre de domínio, não é

Filosofia

possível prescindir da *função política do exercício do poder*. Qualquer transformação das estruturas do poder depende, para a sua possível realização empírica, do exercício das funções de protecção e garantia do próprio poder. No interior de cada estado, a sua democratização interna depende fundamentalmente da contenção do poder informal das instituições de interesses privados ou particulares pelo poder formal das instituições do Estado de Direito. No domínio da política externa, tão pouco é possível tornar supérflua a auto afirmação estratégica de cada Estado e a superação das políticas imperialistas e neocolonialistas só pode fazer-se no sentido de um equilíbrio de interesses entre os grandes e os pequenos sistemas de autoafirmação.

O condicionamento recíproco e a dialéctica entre instituições e discurso não é ultrapassável. Corresponde ao nível da política, ao condicionamento recíproco entre a actuação consensual-comunicativa e a acção estratégica e, a um nível ainda mais profundo, à dupla estrutura (performativa e objectivante) da linguagem humana.

Mas porque a razão compreende tudo isto, não há razão para desesperar da razão. O problema não é o de continuarmos a ser morais apesar de *tudo aquilo que sabemos; trata-se de saber que tudo aquilo que sabemos, só o sabemos, porque somos seres morais*.

NOTA

- (1) Este é um ponto que Habermas por vezes falha, na medida em que, com base na sua radical e discutível distinção entre *trabalho e interacção*, é levado a esquecer que a racionalidade estratégica é já uma forma de racionalidade intersubjectiva e não meramente *instrumental*.

RECENSÕES

E NOTAS

CRÍTICAS

**Antony Flew: David Hume. Philosopher
of Moral Science.** Oxford: Blackwell, 1986

O livro do Prof. Flew insere-se com clareza e elegância numa tradição de leitura de Hume que entronca na *Inquiry into the Human Mind* (1764) de Thomas Reid. No essencial essa tradição vê a contribuição maior de Hume como negativa ou destruidora: ao levar às suas últimas consequências as premissas filosóficas de que parte, e herdada das filosofias anteriores; e ao expor a absurdidade das conclusões; Hume forneceria, um tanto involuntariamente talvez, uma demonstração por absurdo da falsidade dessas premissas. Flew acentua e explora — e surpreende verificar que ninguém antes o fizera tão sistematicamente — a raiz cartesiana das premissas em questão; e os primeiros oito (de dez) capítulos do seu livro são dedicados à exposição da "demonstração por absurdo" de três pressupostos básicos e inter-relacionados do cartesianismo, a saber: Primeiro, "o pressuposto que toda a argumentação é, ou dedutiva, ou defectiva, já que as únicas razões suficientes de acreditar em uma proposição são (outras) proposições que logicamente a implicam (entail)". Segundo, "a noção que estamos (todos nós) para sempre aprisionados por detrás de Véus da Aparência, já que nunca podemos ter imediata consciência de nenhuma realidade independentes do espírito". Terceiro, "que somos essencialmente sujeitos incorpóreos de (somente) a espécie limitada e *ingrown* de experiência" que o segundo pressuposto admite (p. 17).

Assim definido o programa, a exposição segue sem excessiva dificuldade, e sem surpresa. Trata-se, por um lado, de reinterpretar Hume, no seu pendor psicológico, substituindo às teses de psicologia empírica as teses filosóficas (ou de psicologia racional) que melhor parecem corresponder-lhes; e por outro, de redesenhar a demonstração filosófica indiciada pelo programa. É assim que o empirismo psicológico de Hume, inquinado pelo "pressuposto acríptico que ideias, concebidas como imagens mentais, devem jogar um papel essencial no emprego significativo de palavras" (p. 20), dá por um lado lugar à tese do "empirismo etimológico", ou seja ao princípio lógico segundo o qual "nenhuma palavra pode ser compreendida por alguém a não ser que a sua significação possa de algum modo ser dada em termos da sua experiência, e nenhum termo pode ter nenhuma significação pública numa linguagem pública excepto se pode ser dado por referência ao mundo público"(22); enquanto por outro lado a

teoria fenomenista da percepção, partindo dos pressupostos cartesianos, tem por inevitável consequência o cepticismo quanto ao "mundo externo", e quanto aos "outros espíritos", isto é, um solipsismo radical. É que esses pressupostos são incoerentes com o uso corrente de "percepção" e de verbos como "ver", "ouvir", ..., mas não propõem nenhum novo uso coerente, antes constroem a título de "impressões", "ideias", "percepções do espírito", entidades psicológicas logicamente privadas a partir das quais é impossível analisar correctamente os conceitos perceptivos, ou sequer fundar o entendimento da significação das palavras. O cepticismo consequente ao cartesianismo é por isso e antes de mais um radical cepticismo quanto à possibilidade de linguagem (110 ss.); e a leitura de Hume, na óptica do programa, vem assim naturalmente desembocar em Wittgenstein e Ryle.

De modo análogo, a impossibilidade de fornecer uma análise da identidade pessoal, esse "labirinto" aonde o *Treatise of Human Nature* se perde, deverá ser "voltada ao contrário, e reutilizada para sustentar a tese que não há lugar no espaço lógico para um conceito coerente de existência pessoal sem corpo" (137). A mesma operação é empregue, o que seria já bem menos previsível, quanto à análise das ideias de "necessidade prática" (causal) e de "liberdade de indiferença", agora para sustentar "que essas ideias são e só podem ser adquiridas através da nossa familiaridade (acquaintance) usual, como agentes de carne e osso, com as realidades correspondentes" (ibid.) A discussão humeana da causalidade é apresentada por Flew com alguma complexidade, sobretudo quanto à causalidade pressuposta pelas "ciências morais". O novo conceito de necessidade, proposto por Hume, aparece como compatível com a liberdade de indiferença, na medida em que é de facto a destruição do conceito de necessidade e a sua substituição pelo de regularidades, e contrariamente ao que Hume afirma; é que, ao recusar o conceito de liberdade de indiferença, Hume faz uso de um outro conceito, forte, de necessidade (prática); mas esse uso parece ser o adequado às ciências naturais; enquanto um outro uso forte é indispensável, afirma Flew, às ciências morais, e ainda assim compatível com a liberdade de indiferença. Ou seja, o novo conceito de necessidade proposto por Hume é inadequado, tanto às ciências naturais quanto às ciências morais, mas diferentemente; e uma análise correcta dos conceitos causais adequados às ciências morais mostrá-los-ia compatíveis com a liberdade ("de indiferença"). É um vasto programa, que sofre com Flew não ter em conta detalhada nenhuma das contribuições recentes à polémica do "compatibilismo" (na qual tem lugar de reconhecida importância o próprio Prof. Flew); forte no entanto, ao opor a Hume e à generalidade dos "compatibilistas" modernos que é de liberdade "de indiferença" que se trata, e que é demasiado fácil compatibilizar conceitos talhados à medida.

Mau grado o seu título, e algumas linhas polémicas da Introdução, o livro só dedica os últimos três capítulos à filosofia moral de Hume, um deles (o oitavo) aos conceitos de liberdade e necessidade. Ressalvando assim a tendência, que vem de Kemp Smith, a valorizar o pensamento ético, social e político de Hume, a ponto de nele ver o centro de interesse da sua obra, Flew não faz mais que acrescentar três capítulos a um livro, sem que os capítulos anteriores reflectam minimamente a suposta centralidade do pensamento ético ou político, ou histórico-político. Mais: os dois capítulos finais, "Valores como socialmente projectados", e "Emergência evolucionária, ou criação contratual?", são os mais rápidos do livro, e os mais marcados por digressões polémicas (contra Rawls, por exemplo) tenuamente relacionadas com Hume. Mas este é decerto sintoma do estado precário em que se encontra a filosofia moral, por oposição à filosofia do espírito ou à epistemologia.

Flew aceita de D.W. Livingstone, possivelmente com alguma ironia, a imagem de Hume pai do pensamento conservador, "destronando Burke"; ou do pensamento conservador liberal. A fonte maior desta interpretação está, creio, no artigo de F.A. Hayek sobre a filosofia política e legal de Hume (1963); também, da aproximação com Darwin. Flew combina estes temas com uma leitura de pendor utilitarista, sem, contudo, grande sistematicidade, e inteiramente ignorando a questão se uma teoria ética entendida como teoria das virtudes é compatível com o utilitarismo, ou sequer situável no mesmo plano.

Para o leitor atraído pelo título, ou atraído a Hume pelo interesse que o seu pensamento suscita do lado das ciências sociais, da ética, ou da história, estes dois últimos capítulos são decepcionantes. Ao contrário, o resto do livro oferece uma clara exposição crítica do Livro I do *Treatise* e da primeira *Enquiry*, que poderá complementar o "Hume" de Ayer (o único livro recente sobre Hume traduzido em Portugal, aliás numa "tradução" errada e deturpada), escrito de uma perspectiva igualmente crítica, mas mais próxima de alguns temas humeanos (assim, a análise da necessidade e liberdade).

Gustav Radbruch, "Gesamtausgabe"

editada por Artur Kaufmann, Heidelberg, C.F. Müller, volume 1: *Rechtsphilosophie I*, editado por Artur Kaufmann, 1987, 646 págs.: volume 16: *Biographische Schriften*, editado por Günter Spindel, 1988, XII, 499 págs.

Radbruch é provavelmente o filósofo do direito alemão melhor conhecido em Portugal. A sua *Filosofia do Direito*, traduzida e prefaciada por Cabral de Moncada, foi publicada pela primeira vez entre nós em 1934 (Coimbra, Arménio Amado, "Coleção Studium"), dois anos depois da edição alemã (que era, aliás, a 3ª edição de obra anteriormente com outro título: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*), e tem tido sucessivas reedições (1ª edição 1914; 2ª, 1944–1945; 3ª, 1953; 4ª, 1961; 5ª, 1974; 6ª, 1979). A partir da 3ª, cada reedição tem sido "acrescida dos últimos pensamentos do autor", isto é, do primeiro capítulo da *Vorschule zur Rechtsphilosophie* (1947), dos "Cinco minutos da Filosofia do Direito" (1945) e de "Os novos partidos políticos – Um novo espírito" (1945). Se acrescentarmos que António José Brandão traduziu a lição na tomada de posse da cátedra de Heidelberg em 1927 "O homem no âmbito do direito" (no *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 35, 1953, págs. 5–19), temos em português a parte mais representativa da obra filosófico-jurídica de Radbruch. A maior falta aqui será dessa verdadeira pérola que é o ensaio tardio sobre "a natureza das coisas como forma de pensar jurídico" (*Die Natur der Sache als juristische Denkform*) de 1948.

Não é uma singularidade portuguesa. No Japão, só por exemplo, há uma tradução das "obras" em onze volumes. Na própria Alemanha, onde têm abundado obras gerais de filosofia do direito desde 1914, nenhuma teve a boa sorte editorial da de Radbruch. A grande prova é precisamente esta edição ímpar das "Obras completas". Uma edição científica quase crítica como esta, não a tiveram Savigny, nem Iehring, nem Kelsen. É pouco menos do que a Alemanha só tem feito para escritores e filósofos maiores: as filosofias do direito de Kant, Fichte, Schelling, Hegel e Marx foram ou estão sendo editadas criticamente. No domínio das ciências sociais e jurídicas neste século, só me vem à mente a edição crítica de Marx Weber.

Como explicar este sucesso da parte de um autor que, quando publicou a primeira edição da sua *Filosofia do Direito* já estava filosoficamente ultrapassado? Um ano antes, em 1913, já Reinach publicara "Os fundamentos apriorísticos do direito civil" de orientação fenomenológica. E a fenomenologia, com o seu desenvolvimento heideggeriano e hermenêutico, dominaria a cena filosófica alemã, e progressivamente a cena filosófico-jurídica, até hoje. Só que a fenomenologia alemã não produziu nenhuma obra de síntese comparável à de Radbruch. A que naquela orientação mais se aproxima do nível desta última não foi escrita por um alemão: é, em meu entender, a *Filosofia do Direito e do Estado* de Cabral de Moncada. Se Cabral de Moncada passou do campo neo-kantiano para a fenomenologia, Radbruch permaneceu no primeiro. E a sua influência exerce-se, portanto, apesar do declínio da escola filosófica em que se inseria, devido à sua excepcional qualidade pessoal. Com efeito, toda a obra de Radbruch, não apenas a filosófica, tem a largueza de horizonte de um espírito humanista e altamente culto, *finesse* filosófica, clareza de estilo, mestria artística. E as suas obras mais conhecidas, a *Introdução à Ciência do Direito* e a *Filosofia do Direito*, abarcam com elevação todas as disciplinas jurídicas e todos os grandes temas e estão cheias de sugestões que têm alimentado a reflexão posterior. Não obstante a sua relativa modéstia, se comparada com os grandes clássicos como, por último, as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel, a *Filosofia do Direito* tornar-se-ia um ponto constante de referência no pensamento filosófico-jurídico alemão deste século. É, pois, de aplaudir, sem reservas, esta grande edição de Radbruch, que se deve ao seu discípulo Arthur Kaufmann, que acaba também de dedicar ao mestre uma monografia cheia de empatia e de saber : *Gustav Radbruch – Rechtsdenker, Philosoph, Sozialdemokrat*, Munique, Piper, 1987.

A edição divide-se em vinte volumes, incluindo o de índices gerais (não obstante cada volume tenha índices próprios). Espera-se até 1993 publicar os dezasseis primeiros, três de filosofia do direito, um de escritos de política cultural, um de escritos de história literária, seis de direito penal e de história do direito penal (dos quais um dedicado a Feuerbach), três de escritos políticos, um de direito comparado e um biográfico. Seguir-se-ão dois volumes de cartas e um de discursos parlamentares. Coleções de estudos publicadas pelo próprio Radbruch (por exemplo, *Gestalten und Gedanken, Elegantiae Juris Criminalis*) ou posteriores, são dissolvidas e os estudos integrados nos volumes das respectivas matérias.

Os dois primeiros volumes publicados são o primeiro de filosofia do direito e o de escritos biográficos. O primeiro (vol. 1), editado por Arthur Kaufmann, contém, além da introdução geral à edição, um extenso ensaio do editor sobre "A vida e obra de Radbruch" (pp. 7-88), a primeira (1910) e a

Filosofia

última (7ª–8ª–1929) edição do autor da Introdução à Ciência do Direito, ambas em versão integral, três estudos (1906–1918), trinta e duas recensões críticas (1903–1932) e oito relatórios bibliográficos (1904–1908).

O segundo (vol. 16º), editado por Günther Spindel, contém uma primeira parte de "artigos e estudos biográficos", em verdade mais sobre a obra que sobre a pessoa: dezanove sobre cientistas, como Georg Jellinek, Franz von Liszt, Ferdinand Tönnies, Rudolf Stammler, Ernst Fuchs, Hermann Kantorowicz, Eduard Kohlrausch; seis sobre políticos (Friedrich Ebert, Rathenau, Stresemann); treze sobre "outras personalidades", entre as quais escritores, como Voltaire ou L. Johnson, e o jurista americano Oliver Wendell Holmes, uma segunda parte com trabalhos autobiográficos, entre os quais sobressai *O caminho interior. Resumo da minha vida*, autobiografia ditada à mulher em Março de 1945 e por esta editada postumamente em 1951 (Radbruch morreu em 1949).

Os volumes respeitam escrupulosamente o texto, são anotados com esclarecedoras notas, é uma excelente edição científica, que só não se dirá crítica por não fazer gênese textual nem conter variantes de impressão, realmente dispensáveis.

ACTIVIDADES

DA S P F

O Simpósio Internacional sobre Comunicação, Significação e Conhecimento face às Tecnologias da Informação

Este simpósio que, de 12 a 15 de Setembro de 1989, motivou a presença nas excelentes instalações do Forum Picoas e do Instituto de Formação dos CTT, em Lisboa, de cerca de 200 participantes nacionais e estrangeiros, entre os quais investigadores de renome mundial, que animaram a apresentação e discussão das conferências e comunicações, num total de 60, e os trabalhos de dois "workshops" temáticos e de um painel para avaliação global dos principais resultados científicos obtidos com os debates, terá sido a manifestação científica de maior relevo até à data a que a SPF se abalançou como entidade promotora, iniciativa partilhada com a Associação Portuguesa para o Desenvolvimento das Comunicações (APDC).

O facto de ter sido possível congregar os esforços, na organização do Simpósio, de uma sociedade cujos membros aparecem maioritariamente relacionados com disciplinas e actividades profissionais do foro das "humanidades", como é o caso da SPF, e de outra, a APDC, de forte pendor técnico-científico quer nas áreas preferenciais de intervenção, quer na composição do elenco de sócios, foi, desde logo, um dos aspectos mais interessantes da iniciativa. Interessante e sintomático, até porque o balanço final da aposta veio a mostrar um saldo marcadamente positivo; e dizemos sintomático por pensarmos que, tendo as chamadas "Tecnologias da Informação" (T I) funcionado como polo de referência para o programa do Simpósio, a conjugação frutuosa da SPF e da APDC evidenciou à partida aquilo que o trabalho científico depois produzido acabou por testemunhar no terreno, a saber, o carácter obrigatoriamente interdisciplinar e de certo modo ambíguo do fenómeno "T I" enquanto objecto de investigação e de reflexão.

Na verdade, as modernas T I, que surgiram e têm prosperado por irradiação desse artefacto inexaurivelmente versátil que é o computador, como domínios de alta sofisticação tecnológica, também sempre exibiram, na sua origem e essência, um potencial de impactos multidimensionais na sociedade, ao nível dos usos, provavelmente sem paralelo na história das técnicas e, ao nível dos alicerces teóricos, um entrecruzamento muito íntimo com algumas das questões cruciais da filosofia contemporânea. E compreende-se facilmente onde

Filosofia

e porquê se recordarmos que os objectivos e realizações das T I, como sistemas de processamento complexo da informação e de criação de efeitos de inteligência pela máquina, foram (e são) indissociáveis de uma certa noção da matéria prima "ideal" com que trabalham: a informação (concebível, neste contexto, como — muito grosso modo — conteúdo objectivo de quaisquer mensagens capazes de desencadear acções de resposta); que tal inseparabilidade propendeu a imbricar-se, de maneira explícita ou implicitamente, com uma visão do mundo que espera poder explicar os fenómenos cognitivos, a complexidade social e a própria estrutura da matéria através do estudo das redes de circulação e comutação de informação actuantes nas várias formas de vida, quer as "naturais", quer *a fortiori* as "artificiais"; e que, concomitantemente, colheu alimento teórico neste humus a convicção de que as trocas de informação não somente entre homens e homens como entre homens e máquinas, entre máquinas e homens e entre máquinas e máquinas estão destinadas a um papel de crescente importância no desenvolvimento da humanidade (não necessariamente benéfico: essa importância nova por muitos valorizada como factor de emancipação é vista por outros como ameaça de definhamento, digamos ético-cultural, a combater). Escusado seria acrescentar que as espectaculares — é o termo! — performances técnicas alcançadas com recurso às TI, em toda a extensão da economia geral das relações humanas, constituem, ainda quando se lhes conteste a bondade dos efeitos, um poderoso adjuvante persuasivo a favor da pertinência destas reivindicações ideológicas.

Animado o trabalho com as T I por pressupostos e objectivos tão ambiciosos, em que se combinam pretensões epistemológicas e pretensões ontológicas paralelamente ao logro de impressionantes proezas técnicas, hoje dotadas de uma acelerada rapidez de banalização do seu uso social graças aos avanços da micro-electrónica, a problemática gerada excede incessantemente os limites da estrita tecnologia e permite que se considere as T I como expressões de uma *tecnológica* poliédrica, difusamente infra-estruturante de todas as práticas humanas. Decorrentemente, recortam-se questões inovadoras no trato do homem com muita coisa. Com a técnica e com as dimensões do "natural" e do "artificial" no humano; com o pensamento, com as representações simbólicas, com a linguagem, com os textos, com as imagens; com o que se pode conhecer e com o que se desconhece; com os modos e as instâncias de registo e de transmissão (ou de ocultação) dos conhecimentos; com a arrumação sistemática dos saberes; com a educação; com os meios e os limites de racionalidade instrumental nos processos de produção e circulação dos bens da vida; com a arte; com o desenho dos imperativos ético-jurídicos, com as estruturas e as fontes de legitimação do poder e poderes, com os modos de fazer a guerra e com as expectativas de paz. Com tudo ou pouco menos do que tudo, bem feitas as con-

tas. Da antropologia à psicologia, da linguística à lógica, da neurofisiologia às ciências médicas, da sociologia à economia, ao direito, à pedagogia, à estética, todos os percursos da razão teórica e da razão prática estão a ser compelidos a bifurcar por caminhos de questionamento inéditos e foi para essa múltipla novidade que se quiz abrir, com o Simpósio, um espaço e uma oportunidade para o debate.

Um dos campos de investigação em que condensa exemplarmente, com grande potencial de fascínio, o intrincado feixe de questionamentos suscitados pelas T I é o da Inteligência Artificial (I A). Não surpreende por isso que lhe tenha pertencido uma parte muito considerável no conjunto do material de reflexão carreado pelas conferências e comunicações submetidas ao Simpósio.

Intervindo em secções distintas⁽¹⁾, Daniel Andler (do CREA, Escola Politécnica, Paris), e Helder Coelho (investigador do LNEC, professor no ISE, Univ. Técnica de Lisboa, e presidente da Associação Portuguesa para a Inteligência Artificial) apresentaram comunicações de panorâmica que dão conta da notável diversidade dos ângulos de análise e dos domínios de aplicação da I A.

O texto de Coelho proporciona uma perspectiva histórica da evolução da I A nos campos da teoria e das aplicações, sob o título *A exploração artificial da inteligência: a longa marcha*. Marcha que tem sido "uma navegação ... levada a cabo sem mapas, por tentativa e erro", evoluindo em consonância com os paradigmas dominantes: numa primeira fase, o "paradigma psicológico", ligado às ciências cognitivas; numa segunda fase, o "paradigma epistemológico", apoiado nas ciências do conhecimento; e noutra fase, que começa a afirmar-se na actualidade, o "paradigma organizacional", com inspiração nas ciências sociais. Quanto às aplicações — introdução na indústria de sistemas de visão e de robótica, utilização de interfaces de voz e linguagem natural, exploração do jogo de xadrez como modelo heurístico de problemas combinatórios altamente complexos, sistemas peritos vários, etc. — e porque não cabe nesta nossa brevíssima crónica senão o bosquejo sinalizador de algumas idéias mais significativas ventiladas ao longo do Simpósio, anota-se apenas a informação, bem impressiva, de que o número de sistemas peritos em acção aumentou de 50 em 1987 para 1400 em 1988 e que os sistemas em desenvolvimento passaram no mesmo período de 2500 para 8500.

Já a comunicação de Andler, como o seu título (*I A, Philosophie et Sciences Cognitives*) indiciava, ocupou-se das principais reivindicações teóricas que se põem actualmente no âmbito da I A. Depois de comentar as consequências da ambiguidade intrínseca da I A como alvo de investigação — com efeito, ora se apresenta como "a arte de tornar inteligentes os computadores", ou seja, como um ramo da informática; ora é tratada como uma disciplina científica, de

Filosofia

objecto algo flutuante (a inteligência, a cognição, os sistemas de tratamento da informação...) e então aspira a figurar no elenco das ciências cognitivas; ora se identifica com uma dada linha de teorização acerca da natureza do "espírito" (mind), afim das correntes doutrinárias do "cognitivismo" — Andler sustentou que, se no domínio das artes de engenharia (extensão das capacidades dos computadores e dos robôs) os êxitos são incontestáveis, os resultados mostram-se muito menos brilhantes em sede de pretensões teóricas, ou pelo menos de pretensões de alguns investigadores que reivindicaram para a I A a aptidão de trazer a solução definitiva de problemas em aberto nas ciências cognitivas e na filosofia. A tais pretensões a resposta dos resultados evidencia um sinal claramente negativo.

Sobre o papel presente e futuro da I A, e para além do fomento de um clima de pesquisa desvinculado das rotinas disciplinares e institucionais, com efeitos benéficos mesmo em disciplinas da tradição (aludiu-se exemplificativamente a investigações inovadoras em lógicas não clássicas), o que pode desbloquear, ou pelo contrário comprometer, o desenvolvimento da I A, ou como ciência, ou como engenharia, é a possibilidade de se dar resposta a uma grande questão filosófica: a da natureza do "espírito". Ou seja: se o "espírito" é susceptível de se tornar o objecto de um saber comparável ao da física, "organisé autour de grands principes peu nombreux", ou se deve ser visto como um entrelaçado de micro dispositivos que se acumularam e combinaram durante milhões de anos de evolução natural e que são refractários a qualquer descrição sintética. Andler conclui que mesmo que o espírito, ou, em sentido mais restrito, a inteligência, se furtem ao estatuto de efectivo objecto de ciência, isso pode invalidar *prima facie* as chamadas ciências cognitivas e, por acréscimo, não tanto a I A como arte de engenharia mas a pretensão desta se constituir como *uma* ou *a* ciência cognitiva. Mas ainda quando a pretensão cognitivista vingue (o que se afigura hoje altamente duvidoso) "a natureza exacta das relações entre ciências e engenharia da cognição dependerá da natureza da cognição"; só que serão sempre relações assimétricas "como as que ligam uma tecnologia às ciências fundamentais sobre que se apoia". O que em nada diminuirá a "dignidade" nem o interesse da IA, tal como a arquitectura não é diminuída pelos empréstimos teóricos que contrai junto da física ou das matemáticas.

É no interior deste cenário de relativa indefinição e agitadas turbulências teóricas que devem ser aferidos o alcance e a importância de três intervenções de fundo devidas a Aaron Sloman (School of Cognitive Sciences, Univ. de Sussex), *The relevance of computation to the study of mind*, a Luc Steels (Laboratório de I A da Univ. Livre de Bruxelas), *Issues and open problems in subsymbolic representation*, e a Marcelo Dascal (Dep. de Filosofia, Univ. de Tel

Aviv e director-editor da conhecida revista internacional, publicada no Brasil, *Manuscrito*), *Why does language matter to AI?*

Sloman, um dos autores mais conhecidos da comunidade científica internacional na área da ciência da computação, veio a Lisboa veicular na sua conferência introdutória da II Secção do Simpósio (que seria comentada por Luc Steels) uma tese de impacto inovador assinalável, mesmo relativamente a posições anteriores do próprio Sloman.

A ideia motriz das novas posições de Sloman é que a explicação computacional dos processos mentais baseada no jogo de equivalências lógico-matemáticas proposto por Alan Turing à entrada dos anos cinquenta,⁽²⁾ não se revela como capaz de apreender satisfatoriamente *todos os* processos implicados em sistemas inteligentes — mormente (mas não só) a "residual semantic ambiguity" que pode sobrar no *interior* da representação formal — e, se se quiser superar esta carência teórica por uma extensão adaptativa do conceito aos fenómenos que lhe resistem, então cai-se na diluição de fronteiras precisas entre processos computacionais e processos não-computacionais. Conclusão: deve abandonar-se a idéia de que a computação é o mecanismo que subjaz universalmente aos sistemas inteligentes (como Sloman defendeu noutros tempos, v.g. no seu *The Computer Revolution in Philosophy*, 1978) e explorar o estudo das várias modalidades de *mecanismos*, físicos ou virtuais, sem excluir as equivalências de Turing, susceptíveis de actuar na concepção ou na explanação de sistemas inteligentes.

Assim, o que Sloman propõe é não tanto a substituição do paradigma lógico-matemático de Turing mas a sua absorção por outro, supostamente mais compreensivo, em que retoma e desenvolve um conceito que não é inédito no trabalho teórico do professor britânico: o de *virtual machine*, caracterizado em artigo seu, relativamente recente, como "an abstract structure which can undergo various changes of state" e que tem "much in common with the kind of formal systems studied by mathematicians and logicians".⁽³⁾

Em suma: a tese exposta por Sloman no Simpósio visa a procurar resolver dificuldades, ou *limites*, provenientes em grande parte do lado da semântica e que afectam a capacidade explicativa da "Turing equivalence", desde que submetida a sua elegante simplicidade à prova de fogo dos diversos mecanismos de geração dos efectivos e dos "possible minds", para usarmos outra expressão do gosto de Sloman.

E é revelador do actual estágio de maturação problemática da teoria em IA que a conferência inaugural de Luc Steels, igualmente apontada a caminhos renovadores, também exponha as linhas de força de uma estratégia de superação de limites.

Filosofia

O problema diagnosticado por Steels consiste na crescente dificuldade sentida por cientistas da cognição e investigadores de I A de o "paradigma simbólico", amplamente dominante até ao presente, conseguir debelar todos os pontos fracos que o próprio desenvolvimento dos sistemas de IA vem pondo em evidência. Sem deixar de reconhecer que aquele paradigma permitiu realizações incontestavelmente notáveis (e o mais notável é a capacidade de transformar conceitos lógicos, linguísticos, psicológicos, em *estruturas* tratáveis por máquinas de computação), Steels aponta-lhe, não exaustivamente, as seguintes debilidades: a falta de flexibilidade dos sistemas de I A, construídos segundo os constrangimentos rígidos da representação simbólica; a falta de robustez, no sentido de não serem tolerantes a erros; a inadequação do princípio da segmentação funcional a certas tarefas, designadamente as de natureza interpretativa; a impossibilidade de se explicitar mecanicamente a construção de sistemas complexos (questão posta na ordem do dia pela emergência da computação paralela).

Para superar estas carências, Steels propõe a adopção de um nível "sub-simbólico", justaposto ao simbólico, cuja concretização envolverá: o uso de representações ou mapas analógicos; a definição de um modelo para estas "representações" dotado de potencial de generalidade idêntico ao dos modelos corporizados pelas linguagens simbólicas (PROLOG, etc.), na construção do qual terá de se resolver as inerentes questões da *complexidade* e do *dinamismo*; e uma esquematização apropriada ao interface entre computação simbólica e computação "sub-simbólica". Tudo hipóteses que, como admite o seu proponente, levantam mais questões teóricas e empíricas do que dão respostas, mas o risco da pesquisa fundamental que não queira adormecer em modorras dogmáticas consiste no saber enfrentar as dificuldades e apostas do pioneirismo, e não há dúvida de que a exposição do investigador belga é um importante empurrão neste sentido.

Como importante e estimuladora de caminhos novos foi a conferência de Marcelo Dascal (comentada por Daniel Andler), com que abriram os trabalhos da I Secção e que incidiu sobre o relacionamento — genuinamente intrínseco — entre a I A e o fenómeno "linguagem".

Fazendo convergir articuladamente resultados da investigação que tem levado a cabo nestes dois domínios (a sua bibliografia contém contributos que relevam da linguística, do estudo de pensadores modernos que, de certo modo, inauguraram uma reflexão científica sobre o estatuto da linguagem, nomeadamente Descartes e Leibniz, e dos cruzamentos da I A com estes campos de problematização) também Dascal, como Sloman e como Steels, delineou um posicionamento muito crítico face à "ortodoxia computacionalista", opondo-lhe, construtivamente, a perspectiva que designa por "onto-pragmática".

Depois de percorrer introdutoriamente alguns pares de contraposições paradigmáticas — Descartes vs. Turing, na distinção do "humano" e do "mecânico"; Hobbes vs. Fodor, nas correlações linguagem-cognição-computação; Heidegger vs. Winograd, ou a linguagem como "Haus des Seins" perante a ideia de uma criatividade semântica induzida pelos artefactos computacionais — Dascal salientou que, exorbitando a importância da linguagem das relações com a cognição, na clássica bipolarização sintaxe/ semântica, importa recentrá-la com referência aos contextos de *uso*, e, a partir desta recentragem, aprofundou o âmbito da pragmática em linguística, o que sempre tem sido um dos seus campos de eleição no trabalho científico.

Na óptica de Dascal a abordagem pragmática, longe de se esgotar no estudo dos usos comunicativos da linguagem (socio-pragmática), tem de contemplar também os usos "privados" não-comunicativos (v.g. usos da linguagem em raciocínios silenciosos), que reenviam a uma psico-pragmática, e os fundamentos da linguagem na existência e da existência na linguagem, ou seja, uma onto-pragmática cuja área de investigação transcende quer os usos públicos (sociais), quer os usos privados (subjectivos) da linguagem.

Foi no contexto deste quadro renovado de perspectivas que Dascal, abrindo caminhos de crítica aos efeitos teóricos redutores que resultam da "ortodoxia computacionalista" vigente em I A, chamou à colação alguns dos pontos de vista neo-heideggerianos que Winograd & Flores propuzeram, no sentido de que o computador pode intervir como cooperante "amigável" na oferta de novas áreas de "creating ourselves in language"⁽⁴⁾. No entanto, distanciando-se do registo optimista destes autores, quanto à relação Heidegger/computação, Dascal não deixou de sublinhar que a radical negação heideggeriana da metafísica ocidental coenvolve uma rejeição dos usos teóricos da linguagem dificilmente compatível com o modo teórico-tecnológico de cognição e de discurso actuado pela I A, por mais ingredientes de "humanização" que se consiga introduzir na sua mecânica.

Uma vez mais os caminhos do Simpósio se cruzaram assim com o problema dos limites do discurso computacional — limites epistemológicos no caso de Sloman, limites operativos para Steels, limites de uso como linguagem aberta à criatividade em Dascal — e se associou ao diagnóstico uma proposta de terapêutica "superativa".

As tentativas científicas de criação de linguagens artificiais, comportando o processamento mecânico de dados e de informação como factor de ganhos em rapidez e em eficácia, foram também objecto de uma instrutiva panorâmica histórica por Danilo Marcondes de Souza Filho (Dep. de Filosofia da Pontificia Univ. Católica do Rio de Janeiro), com destaque para os vários projectos que proliferaram nos sécs. XVII e XVIII. A confirmar a fecundidade do pensamento

moderno nestes domínios, Klaus D. Dutz (Inst. für Allgemeine Sprachwissenschaft, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster), *Models of Meaning-Representation, Knowledge and Communication in Cognitive Linguistics and in Leibniz*, confrontaria o paradigma cartesiano, que prevalece nas manifestações da linguística contemporânea, e o paradigma leibniziano, em seu entender mais adequado ao desenvolvimento de uma semiótica cognitiva e de uma teoria da comunicação.

A temática da "artificialidade" suscitou ainda outros tratamentos, como os devidos ao professor coreano Hung-Yul So (Ewha Women's Univ., Coreia), *The artificial and the popperian World*, que propôs a aproximação entre um "Objective Mind", definível e construível a partir da IA, e o "Mundo 3" de Karl Popper, e, numa óptica de "oposição", a Avron Polakow (Ben Gurion Univ., Israel), *ASS. - Artificial Stupidity Ss.*, que desenvolveu uma crítica cerrada à própria noção de "inteligência artificial", a partir da verificação de que o "pensamento" dos computadores é estritamente subordinado à *resolução de problemas*, ao passo que o pensamento humano se produz *independentemente* de ter ou não ter esse objectivo (logo, conclui Polakow, a admissibilidade de que os computadores são "inteligentes", por contraste de homologia ou mesmo só de analogia com o pensamento humano, supõe uma instância de comparação pura e simplesmente *inexistente*: "To ask whether computers think, is a totally different question whether we think").

Quanto a Ana Maduro (Lisboa), explorou a contraposição "natural"/"artificial" pelo ângulo de *Os horizontes da comunicação corporal: corpus naturalis e corpus artificialis*, contrastando "corpo natural" como forma comunicativa com *significação* (o exemplo de referências foi a dança, com a importância de ser um ritual inscrito nos primórdios da civilização) e "corpo artificial", "negação" do corpo natural na forma de comunicação aquisitiva de conhecimentos mas sem pensamento que seria a própria dos computadores.

Uma área muito ampla em que se produziram testemunhos confirmativos daquela observação de Andler acerca das aptidões da investigação em IA poder estimular a inovação em disciplinas tradicionais, foi a da lógica e, em termos mais gerais, das teorias da racionalidade.

Newton da Costa (Dep. de Filosofia, Univ. de São Paulo), um dos nomes de referência da ciência lógica contemporânea, analisou na sua comunicação *Lógica e IA*, os contributos da IA para a melhor compreensão do próprio significado da logicidade (e, indirectamente, para o entendimento da estrutura, limites e formas de aplicação da razão), detendo-se nas relações entre a IA e a chamada lógica para-consistente, com a autoridade que lhe advém de ter sido o autor dos primeiros sistemas desta modalidade de lógica não ortodoxa, na qual tem continuado a investigar, como se sabe.

Antonio A. Martino (Univ. de Pisa, director do Instituto per la Documentazione Giuridica, Florença), especialista de renome internacional em informática jurídica, apresentou uma comunicação elaborada de co-autoria com Carlos E. Alchourrón (director do Instituto de Filosofia da Faculdade de Direito, Univ. de Buenos Aires), *Lógica sem verdade*, em que se sustenta a efectiva logicidade do discurso deóntico com base numa proposta de construção da lógica em geral que dispense os conceitos de "verdade" e "falsidade". Tem interesse realçar que uma das vantagens apontadas para esta "lógica sem verdade" seria a de se poder assegurar um campo de manobra alargado ao trabalho informático, uma vez que, segundo Martino, os computadores são receptivos apenas a instruções sintáticas. Por outras palavras: não se trata já de utilizar a máquina como instrumento de potenciação e renovação do trabalho teórico mas de predispor as orientações do trabalho teórico a soluções mais vantajosas do ponto de vista das características processuais da máquina, até porque, assim se comenta no texto de Martino & Alchourrón, "as discussões filosóficas aobre os fundamentos da lógica não devem paralisar o desenvolvimento técnico e científico e, antes pelo contrário, estimulá-lo".

Outro investigador brasileiro, Ruy Queiroz (actualmente a trabalhar no Dep. of Computing do Imperial College, Londres), *Meaning, uses, consequences. Interconnected concepts*, analisou as ideias de Wittgenstein sobre os contextos de uso da significação nos jogos-de-linguagem, correlacionando-as com a prática intuitiva que a ciência e a tecnologia da computação desenvolvem ao conjugarem sempre "meaning with use/utility".

Eugene J. Meehan (Univ. de Missouri), *Logical models of human judgements: limits and possibilities*, enfrentou, também ele, agora no contexto da formalização lógica, uma questão de limites, com o interesse de chamar ao debate preocupações éticas explícitas. Se são indispensáveis juízos para criar os tipos de conhecimento necessários à condução dos assuntos humanos em bases justificáveis, e se os juízos não puderem ser formalizados, os limites de ordem formal implicados pelo teorema de Gödel devem constituir a menor das preocupações: preocupações maiores devem ser, sim, o fazer-se prevalecer a experiência sobre a lógica quando entrem em colisão (evitando-se aquilo que Meehan chamou o "theoretical physics syndrom" dos nossos tempos) e tomar a deseabilidade ou indeseabilidade das condições de vida dos grupos humanos projectáveis no futuro das decisões como critério único de legitimação das escolhas.

Ruth Manor (Univ. Estadual de San Jose, EUA), *Rational questions raising*, postando-se não a juzante mas a montante dos processos da racionalização, ocupou-se do modo de produção de "boas" questões, por homens ou por máquinas, para concluir numa atitude teórica vizinha de pontos

de vista pragmáticos ("no question is absolutely good, but good relative to other questions and our ability to answer them").

A correlação (e/ou oposições) entre as formas e os conteúdos mentais da inteligência natural e da IA foram outro dos campos de fecundo intercâmbio de ideias durante o Simpósio.

Além de comunicações individuais — Roland Fischer (jubilado da Johns Hopkins Univ., EUA), *Neuro epistemological aspects of natural and artificial intelligence* (uma ampla perspectiva problemática de identidades e assimetrias "espírito/matéria"), M. Silvério Marques (Instituto Português de Oncologia, Lisboa), *O múltiplo e a forma* (uma apresentação/ discussão globalizante do estado-da-arte nas investigações morfológicas mais recentes), Manuel Liz (Univ. de La Laguna, Tenerife) *Mental contents: Attributions and superveniences* (análise das condições de adjudicação de conteúdos semânticos a "causal types" de estados mentais, com vista à propositura de uma teoria de relação "não-fundamentalística" e não-causal na determinação de itens mentais por itens não-mentais), Lacerda Fonseca (Univ. de Évora), *Uma hipótese de integração de facetas emocionais e afectivas em modelos cognitivos neurais* (apresentação de um esquema de modelo cognitivo integrador de facetas emocionais e afectivas, visando a expressar a generalidade dos processos mentais humanos), Edson Françaço (Univ. de Campinas, Brasil), *Neuropsicologia e conexonismo* (uma discussão sobre os impactes da corrente do conexonismo na investigação neuropsicológica) — o Simpósio contou ainda com um "workshop" sobre o tema *Neurociências e cognição — Uma aproximação sistémica da interface bio-psicológica*, concebido e coordenado por José Luís Simões da Fonseca (Fac. Medicina de Lisboa), cujo contributo de investigação e docência nestes domínios, com muito de pioneiro em Portugal, é bem conhecido. Foram apresentados e discutidos no "workshop" resultados da investigação que tem sido conduzida na Faculdade de Medicina de Lisboa por equipas orientadas por Simões da Fonseca, com a colaboração de investigadores espanhóis, e, além do coordenador, intervieram nos trabalhos José Mira y Mira (Dep. de Informatica e Automatica, Fac. Ciências, Univ. Nacional de Educação à Distância, Madrid), Ana Delgado (da mesma escola) e os investigadores da FML Maria Luísa Figueira, José Barahona da Fonseca, Isabel Barahona da Fonseca, Isabel Ruiz, J. Maltez, Silvia Ouakinin, Maria Purificação Horta e Ana Paulo Sargaço.

A teoria da comunicação suscitou também, naturalmente, algumas abordagens. P.R. Medina Martins (I.S.T., Lisboa), *Comunicação, Conversação e Cibernética*, ocupou-se das definições propostas para a Cibernética, desde a reintrodução da disciplina no panorama científico contemporâneo por Norbert Wiener em 1948, pondo ênfase na conjugação de conceitos técnico-quantitati-

vos e de conceitos não-quantitativos (como os de conhecimento, acção, compreensão) que a Cibernetica opera, para apontar as possibilidades de atenuação, ou mesmo de eliminação, da separação entre ciências humanas e ciências físicas, ou quase-físicas, abertas pelos desenvolvimentos mais recentes da cibernetica tradicional e da algebra clássica que lhe servia de suporte. Rui Vieira Marques (investigador português actualmente a trabalhar na Univ. de Tóquio), *Information Theory - Communicative Data*, explorou o alcance das inovações tecnológicas em curso na comutação e transmissão da informação para expôr alguns modelos de "information transfer" por redução das redundâncias.

As questões da *complexidade* que estiveram no cerne destas duas comunicações reapareceram como núcleo problemático principal de alguns trabalhos de âmbito epistemológico mais geral. M.J. Lopes da Silva (Dep. de Comunicação Social, Fac. C.C. Sociais e Humanas, Univ. Nova de Lisboa), *Hierarquia e Complexidade*, abordou directamente aquela noção do ponto de vista físico-matemático, salientando, no seguimento, a importância que tomaram na investigação fundamental as questões específicas de complexidade suscitadas pelas redes de telecomunicações (nas quais se tem de resolver o problema de assegurar comunicações bilaterais entre pontos dispersos), bem como o impacto desta problemática no estudo dos modelos de hierarquização das organizações.

Basilio Catania (Centro Studi e Laboratori Telecomunicazioni, Turim), *The Physics of the boolean Observer*, propôs algo como um mapa de compreensão geral das inter-acções, ao nível do "observador", entre o modo analítico-construtivo de aquisição de conhecimentos sobre o "outside world" e o "modo sintético" do que chamou "the olistic conception of the universe" ou "the principle of one".

Carlos Fiolhais (Dep. de Física, Fac. Ciências, Univ. de Coimbra), *Física, computação e a 'inteligência' da Natureza*", explanou as relações da Física com a Computação, comparando as perspectivas do teórico e do experimentalista sobre os processos de cálculo que ocorrem na natureza e abordando, neste contexto, o carácter contínuo ou descontínuo do espaço/tempo, para concluir com o enunciado de alguns limites físicos fundamentais da actividade computacional.

Abraham M. Moles (Inst. de Psicologia Social das Comunicações, Estraburgo), autor de algumas das obras de referência na literatura em sociologia das comunicações, considerou um outro campo problemático: o da *incerteza*. Na sua comunicação *Y a-t-il des sciences de l'imprécis?* Moles começou por desenvolver uma crítica áspera aos abusos de analogia óbvia que viciam muitas das tentativas de aplicação nas ditas "ciências humanas" e "sociais"

de técnicas de medida importadas das "ciências da natureza", sustentando que tal importação é inadequada ao tratamento de fenómenos que relevam da fluidez, da variabilidade, da imprecisão. Este excurso crítico foi completado, pela positiva, com a reivindicação da possibilidade, se não da necessidade — "vivre, c'est se confronter avec des choses vagues" — de se construir uma exactidão científica efectivamente apropriada ao que é inexacto, dotada de uma epistemologia (regras de obtenção de valores de verdade), de uma metrologia (ciências e técnicas adaptadas à mensuração do que é impreciso) e de uma metodologia (conhecimento dos procedimentos que permitem ao homem agir sobre as coisas vagas) que sejam ajustadas ao objecto ontologicamente "impreciso" de uma genuína "science de l'imprécis".

O programa do Simpósio não se esgotava em questões filosóficas, epistemológicas ou de taxinomia científica. Também os problemas respeitantes aos *usos* e aos *impactos sociais* (em sentido lato) foram objecto da focagem multidisciplinar que caracterizou esta reunião.

Destacadamente, os usos e os impactos na educação, tema que, pela sua importância verdadeiramente **fundamental**, mereceu autonomização em secção própria.

À conferência introdutória de Sloman, já referenciada, seguiu-se uma sessão de apresentação de comunicações, moderada por José Tribolet (Dep. de Eng. Electrónica e de Computadores, I S T, e presidente do INESC) que decorreu com grande interesse e animação polémica. Benedict du Boulay (Univ. de Sussex), *Can the computer teach?* e João Pedro Ponte (Dep. de Educação, Fac. Ciências, Univ. de Lisboa e um dos coordenadores do Projecto Minerva), *O computador como ferramenta: resultados de uma investigação*, ocuparam-se das questões que põe o uso do computador — ora como objecto de estudo, ora como sucedâneo do professor, ora como utensílio pedagógico nas mãos dos alunos — tendo o professor português dado conta, quanto a este último aspecto, de resultados já colhidos com experiências do Projecto Minerva em curso no nosso país. Duarte da Costa Pereira (Fac. Ciências, Univ. do Porto, e também coordenador do Projecto Minerva), *Modelos como representações privilegiadas nas estratégias de confrontação para aprendizagem da ciência*, tratou da problemática da modelização teórica por computador como parte integrante do trabalho de aprendizagem científica. Asher Idan (Univ. de Tel. Aviv), *Educational Ideologies in the Information Age*, delineou os "pontos de honra espirituais" da ideologia educacional emergente com o advento da "era da informação", confrontando-os aos das ideologias dominantes na "era industrial" (liberalismo e marxismo). Teresa Levy (Dep. de Educação, Fac. Ciências, Univ. de Lisboa) *Computers in use, communication in process*, salientou que a "computer literacy" significa muito mais do que a aptidão para usar computado-

res, pois acarreta a disseminação de concepções tecnomórficas sobre os entes humanos e antropomórficas sobre as máquinas, com conseqüências que importa debater no plano ético.

Também Amílcar Coelho (Dep. de Educação, Fac. Ciências, Univ. de Lisboa), *As expectativas educacionais do computador dentro da retórica de sucesso e para além do bem e do mal*, expôs as ambigüidades do discurso pedagógico que enforma as expectativas associadas à introdução do artefacto computacional na escola.

Outros campos de uso das T I que não só o da educação foram alvo de análises e discussão.

Entre eles, as virtualidades de racionalização administrativa das organizações, aliás um dos domínios de eleição da "revolução informática", desde os seus primórdios.

O aprofundamento do tema beneficiou de uma intervenção de grande interesse produzida por Ronald M. Lee (Dept. of Management and Information Systems, Univ. do Texas), *Limits to technological rationalization: the sociology of semantics* (conferência introdutória da III Secção, que seria comentada por Helder Coelho). É significativo que não pondo em dúvida, antes sublinhando-os, os notáveis avanços que a tecnologia dos computadores e o progresso na implantação de redes de comunicações computadorizadas têm vindo a possibilitar à racionalização administrativa não só no plano interno das organizações como — desenvolvimento mais recente — no das relações externas (sistemas electrónicos de transferência de fundos, de reservas de serviços, de cartões de crédito, de "shopping", de comunicação de dados, etc.), a tónica da investigação de Lee incidisse sobre a detecção, também aqui, de **limites** à racionalização tecnológica. Como é observado na sua conferência, há uma progressiva propensão (e os meios para isso) a que as regras e os procedimentos das organizações se informatizem em profundidade e constitutivamente, o que permite desfazer muitos dos bloqueios que a complexidade opunha à racionalização organizacional; porém, a própria dinâmica das organizações, quaisquer que elas sejam — i.e. os processos socio-políticos de *mudança* — introduz limites subtis à racionalidade tecnológica que actuam ao nível das linguagens. As análises de Lee evidenciam como em sistemas de informação estruturados a vinculação destes a constrangimentos semânticos, necessariamente mutáveis, que servem para validar as inferências computacionais, acaba por reflectir, pondo limites à racionalização, os processos sociais e de decisão política que modificam os significados.

No fim de contas, ressurgue, neste domínio, o limite aparentemente irreductível, da esterilidade semântica do computador. Como conclui Lee, embora seja concebível que os computadores possam induzir modificações na

significação das palavras, baseadas no uso — i.e. que possam **observar** novas significações — parece altamente improvável que alguma vez se consiga adjudicar-lhes competências para *decidirem* do conteúdo da novidade. O input e o controlo humanos seriam pois imanentes aos sistemas de informação obrigatoriamente comprometidos com a linguagem mutável das organizações. "Accommodating linguistic change is a peculiarly human activity that involves political processes, that is, the negotiation of interests, values and preferences".

Um "workshop" sobre "*Group decision support*", coordenado por John Warfield (George Mason Univ., Fairfax, EUA), teve como substracto temático preocupações não muito distantes destas. Diga-se que um dos seus aspectos mais interessantes foi o de congregar elementos de uma equipa internacional de investigadores que vem trabalhando há anos na matéria, sob a orientação de Warfield. Este apresentou, com a sua comunicação *Artificial Philosophy and the decline of Technology*, uma crítica forte à "filosofia artificial" que pode avalizar o surgimento de sistemas de usurpação tecnológica ("invasive systems") responsáveis por projectos tais como os da central nuclear de Chernobyl, da fábrica química de Bophal, da nave espacial Challenger, ou o do 3º Reich, ou de redes de especulação financeira votadas ao crash, e tantos outros enumeráveis, em rota de desastre potenciado pelos poderosos meios técnicos disponíveis.

Além de Warfield, participaram no "workshop" Ionna Tzivacou (Univ. do Egeu, Atenas), *Generation and transference of meaning in generic design*, Ross Janes (City Univ., Londres), *Planning for an industrial training board team: an application of interactive management*, e James T. Coulter Wright (Fac. de Economia e Administração, Univ. de São Paulo), *A análise e estruturação de modelos ISM [Interpretive Structural Modelling] e a sua aplicação à selecção de projectos de pesquisa*.

A problemática da "artificialidade" como o produto de projectos humanos que devem ser vistos conceitualmente sob a forma de sistemas com regras de acção e modelos de correlação entre estas regras e os objectivos, o que tudo faz parte *constitutivamente* do sistema real planeado, foi tratada por Margarita Vasquez (Univ. de La Laguna, Tenerife), *Designing systems* (co-autoria de Manuel Liz). Ilona Kovacs (ISE, Univ. Técnica de Lisboa) & Brandão Moniz (Fac. Ciências e Tecnologia, Univ. Nova de Lisboa), *As tendências tecnocêntricas e antropocêntricas na concepção de sistemas integrados de produção*, contestaram a acentuação tecnocêntrica no "design" de sistemas de produção integrada por computadores [CIM, Computers Integrated Manufacturing], face à importância acrescida do factor humano em novas lógicas organizacionais baseadas na flexibilidade dos modelos, na adaptabilidade e mobilidade dos recursos humanos, na interligação dos fluxos físicos da produção e dos fluxos de informação/comunicação, na formação contínua, etc.

Lacerda Fonseca, *Algumas relações entre tipos de distribuição dos conhecimentos e as estruturas da cooperação e realização material*, discutiu a possibilidade de um tipo de distribuição dos conhecimentos suportado pela telemática, pelas pedagogias baseadas nas novas ciências cognitivas e pela cibernetização do trabalho, anular os conflitos nos processos de distribuição dos rendimentos.

André Robinet (CNRS, Paris), cujas realizações pioneiras no tratamento informático de textos filosóficos e os contributos para uma reflexão filosófica sobre o significado da revolução cibernética e informática são bem conhecidos, analisou na sua comunicação *Les applications de l'informatique à l'étude des textes* os resultados documentais e interpretativos decorrentes da utilização de técnicas informáticas na estatística lexicográfica, tomando como base um seu estudo de "La profession de foi du vicaire savoyard", de J.J. Rousseau.

Ephraïm Nissan (Univ. Ben Gurion, Israel) expoz os atributos básicos de duas realizações com relevância teórica e expectativas de impacte prático consideráveis: ONOMATURGE, um sistema perito de tratamento da linguagem natural para formação de neologismos, referenciado ao hebreu mas dispondo de possibilidades de desenvolvimento noutras línguas, e o programa ALIBI (co-autoria de Nissan, G. Puni e T. Kuflik), concebido em linguagem PROLOG, para gerar e propôr pretextos e interpretações alternativas de condutas objecto de censura numa dada acusação, com vista a defender a liberação do acusado. Anota-se que o sistema ONOMATURGE foi premiado pela Information Processing Association, de Israel, com o "1988 IPA Award of Computer Science".

Manuel Villaverde Cabral (à data director da Biblioteca Nacional, Lisboa), *A biblioteca em mutação*, reflectiu sobre o novo conceito de biblioteca num contexto de "explosão informacional" e de crise nas funções tradicionais da escrita e da leitura.

António José Ferreira (Lisboa) *Atitudes musicais e metáforas computacionais: uma visão pessoal*, considerou a predisposição histórica da música para integrar conceitos inspirados em formalismos computacionais, numa abordagem das relações entre a idéia da gramática e a música como linguagem, e discutiu o conceito de criatividade e a sua possível cristalização formal.

Em sede de usos merece ainda ser referida a conferência *Information Technology in three dimensions* — uma exposição muito esclarecedora principalmente do alcance dos impressionantes desenvolvimentos esperáveis nos sistemas de transmissão e comutação da informação, por efeito da imbricação orgânica entre a engenharia de telecomunicações e a tecnologia informática — que Collin Crook (vice presidente da Data General Corporation, EUA) proferiu num jantar-debate oferecido pela Data General portuguesa aos participantes no Simpósio.

Filosofia

Quanto aos impactos sociais e culturais, são de mencionar as comunicações de dois participantes — Jesus Mosterin (Dep. de Lógica, História e Filosofia da Ciência, Univ. de Barcelona), *The role of communication in the dynamics of cultural change*, e Valdemar Setzer (Dep. de Ciência da Computação, Univ. de São Paulo) *The computerized society: new life or destruction?* — por sinal frontalmente discrepantes.

Curiosamente, foi o filósofo espanhol, homem das "humanities", quem, depois de precisar as noções de cultura e as interações entre a cultura do grupo social e a cultura do indivíduo, concluiu que "the most probable outcome of the actual technological conditions (...) seems to be the planetary growing up of a unique world culture", com virtualidades de oferta aos indivíduos de uma rica e variada panóplia de alternativas culturais, para, contrariamente, o professor brasileiro, homem da ciência informática, alertar, com veemência, contra a introdução indiscriminada de computadores na sociedade, potencialmente responsável, segundo ele, por efeitos de devastador empobrecimento cultural, mormente se distribuídos em massa a crianças e adolescentes nas escolas, e apelar a uma renovada consciência crítica na relação do homem com as máquinas e a tecnologia. Setzer acentuou insistentemente, não só na sua comunicação como em diversas intervenções ao longo dos debates, que os problemas humanos se não resolvem por meios técnicos, muito menos por meios de técnica computacional, antes podem ser agravados se faltar ao seu uso aquela consciência crítica.

Infelizmente, impedimentos de última hora dos autores obstaram à discussão de alguns trabalhos, cuja qualidade é testemunhada pelas versões escritas que constam da documentação do Simpósio. São os casos, por exemplo, de *Relationship between meaning and representation: an experimental approach*, de Mukesh Patel (Univ. de Edimburgo), de *Peut-il y avoir mémoire sans représentation?*, de J.C. Perez (Centro Europeu de Inteligência Artificial, IBM France, Montpellier), de *A arte combinatória jurídica no século das T P*, de José António Barreiros (Lisboa), de *Consensual design for an organization's management system*, de David Keever (George Mason Univ.). Mas verdadeiramente lamentável em razão do motivo foi a ausência do professor chinês Ng Tai-Kee (South China Normal Univ., Guangzhou), autor da comunicação *Static and dynamic structure of consciousness in Psychology*, que não teve autorização do governo do seu país para vir a Portugal.

O Simpósio encerrou com um painel de avaliação global dos debates, moderado pelo autor destas linhas, em que tomaram parte Andler, Dascal, Fischer, H. Coelho, Lee, Meehan e Setzer.

Propuzemos então que, relativamente aos resultados dos trabalhos, a discussão se concentrasse em três ordens de questões, uma, insistente, outra, latente, a terceira, ausente.

A questão identificada como insistente foi a dos limites das T I — limites no potencial cognitivo e na criatividade semântica do discurso computacional, limites de operacionalidade racionalizante nos sistemas, limites de expressão ética nos usos. Questão latente terá sido a dos meios a que uma *ética dos usos* poderá apelar para se converter em efectiva "Sittlichkeit" dentro do ambiente tecnicizante que envolve o mundo neste fim de milénio. Questão ausente, ou quase, dos debates do Simpósio fora a dos efeitos de alteração, mais do que nas formas, na própria essência do trabalho humano, em todas as suas extensões e intenções, quer colectivas, quer individuais, que a generalização das T I provocará, ou está já a provocar.

A discussão aberta sobre estes tópicos, entre os participantes no painel e, depois, com a audiência em geral, fechou da melhor maneira o Simpósio.

Por tudo o que fica dito e o muito mais por dizer na resenha simplesmente indiciária que acabámos de esboçar — e mesmo num comentário circunstanciado algo não conseguiríamos transmitir: o calor da vivacidade polémica que, a par de um ambiente de genuína camaradagem científica, caracterizou os trabalhos — os organizadores puderam sentir-se compensados dos esforços e das canseiras requeridos por um projecto desta natureza e envergadura, com o qual, pensamos, alguma coisa ganhou a reflexão filosófica em Portugal.

NOTAS

- (1) Os trabalhos do Simpósio foram repartidos por três secções: 1ª) Filosofia, Epistemologia, Modelos Cognitivos & T I; 2ª) T I e Educação; 3ª) T I: Significado histórico; linhas de prospectiva; impactos sociais e culturais.
- (2) Cfr. o famoso artigo "*Computing machinery and intelligence*", MIND, LIX, 1950. Rep. em Anderson, A.R. (ed. lit.), "*Minds and Machines*", N.J., Prentice-Hall, 1964.
- (3) "*The structure of the space of possible minds*", em Torrance, S. (ed. lit.), "*The Mind and the Machine. Philosophical aspects of Artificial Intelligence*", Chichester, Ellis Horwood, 1984 [cit. in p. 36].
- (4) Winograd, T. & Flores, F., "*Understanding Computers and Cognition. A new foundation for design*", Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978.

Cursos de Formação de Professores do Ensino Secundário

A SPF tomou a iniciativa de promover os seguintes cursos de formação destinados a professores do ensino secundário:

Os problemas do ensino da Filosofia (orientação de Olga Pombo).

O retorno a Nietzsche como via de acesso à compreensão de algumas das mais importantes controvérsias filosóficas do século XX (orientação de Nuno Nabais).

As aventuras da dialéctica de Kant a Dilthey (orientação de Manuel José do Carmo Ferreira).

Questões filosóficas do cristianismo (orientação de Fernando Belo).

II seminário de formação de professores – monitores de Filosofia para Crianças (orientação de Ann Margaret Sharp, do IAPC, com a colaboração de monitores do Centro Espanhol de Filosofia para Crianças e do Centro Português de Filosofia para Crianças).

Ciclo de Sessões sobre Lógica Deontica

No âmbito das actividades do Seminário Permanente de Filosofia e Direito, teve lugar durante o 1º semestre de 1989 um ciclo de sessões sobre "Lógica Deontica", orientado por José do Carmo e José de Sousa e Brito, que visou especialmente o estudo, com carácter introdutório, de aspectos de filosofia da lógica ligados à estrutura lógica da linguagem do direito e da ética. O programa compreendeu as seguintes sessões:

História da Lógica Deontica: Leibniz e Bentham (relatora: Susana Brito).

Idem: Bentham e Hohfeld (relator: José do Carmo)

Das lógicas modais às lógicas deonticas (relator: José do Carmo)

Obrigações condicionais (relator: José do Carmo)

O paradoxo de Ross (relator: Paulo de Sousa Mendes)

A lógica da satisfação de Kenny e os seus paradoxos.

Seminário sobre "Racionalidade, Justiça e Economia"

No quadro das actividades do Seminário Permanente de Filosofia e Direito encontra-se a decorrer um seminário longo sobre o tema "Racionalidade, Justiça e Economia", orientado por António de Sousa Franco e

José de Sousa e Brito. Pretende-se realizar, com este seminário, investigação interdisciplinar numa zona de confluência da teoria da decisão, da filosofia política e da filosofia da economia política.

No 1º semestre do ano corrente, o programa de sessões foi o seguinte:

- Conceito e prova do utilitarismo, especialmente em Bentham** (relator: José de Sousa e Brito; comentador: Mário Sottomaior Cardia);
- Utilitarismo de regra, de acto e de dois níveis** (relator: Mário Sottomaior Cardia; comentador: José de Sousa e Brito);
- Liberdade de bem-estar: a concepção de Amartya Sen** (relator: João Cravinho);
- A questão da prioridade da liberdade** (relator: João Esteves da Silva; comentador: João Lopes Alves);
- Perfeccionismo e utilitarismo** (relator: Carlos do Carmo Silva; comentador: José de Sousa e Brito);
- Riqueza, bem-estar e nível de vida** (relator: Vitor Constâncio; comentador: António de Sousa Franco).

Para o 2º semestre estão previstas as seguinte sessões:

- 12 Julho: **Comparabilidade (sincrónica) de preferências de uma pessoa** (relator: José António Veloso);
- 11. Outubro: **Comparabilidade intersubjectiva** (relator: José António Veloso);
Data e relator a designar: **Comparabilidade intertemporal**
- 8 Novembro: **Há valores incomensuráveis?** (relatora: Maria Fernanda Palma);
- 22 Novembro: **Justiça entre gerações** (relator: João Lopes Alves; comentador: João Esteves da Silva);
- 6 Dezembro: **O dilema do prisioneiro** (relator: Manuel Loureiro).

O seminário prosseguirá no 1º semestre de 1991, com as seguintes sessões a realizar em datas que serão oportunamente divulgadas:

- Conceitos de utilidade** (relator: António de Sousa Franco); **O teorema da impossibilidade (da escolha social) de Arrow** (relator: Jorge Costa Santos); **O princípio maximin** (relator a designar); **Preferências éticas e racionalidade: a teoria de Harsanyi** (relator a designar); **Teorias do contrato social e teoria da escolha** (relator: José Bragança de Miranda); **A teoria do título (de distribuição) de Nozick** (relator: António Franco Alexandre); **Igualdade de bem-estar e igualdade de recursos: a teoria de Dworkin** (relator: Vitor Constâncio); **Igualdade complexa e esferas de justiça** (relator: Rui Pereira).

Todas as sessões se realizam na sede da SPF, pelas 21h, 15.

Centro Português de Filosofia para Crianças

Em 1988, foi criado no âmbito da SPF, com o apoio pedagógico do Institute for the Advancement of Philosophy for Children, do Montclair State College, o Centro Português de Filosofia para Crianças.

Trata-se de uma entidade sem fins lucrativos, que tem por objectivo (tal como as suas congéneres espalhadas pelos cinco continentes) a divulgação dos programas curriculares e metodologia específicos da Filosofia para Crianças e a sua implementação nas escolas públicas e particulares do ensino básico e secundário.

Visando a concretização gradual deste objectivo, durante este biénio, a acção deste Centro tem-se diversificado em múltiplas frentes:

1) na divulgação da FpC, através de artigos em várias publicações, de dois programas de vídeo, a convite da Universidade Aberta, de sessões de divulgação em escolas do ensino básico e secundário (algumas seguidas de uma aula exemplificativa), na Faculdade de Letras de Lisboa e na sede da SPF, de que destacamos:

18 de Maio de 1989 — "Filosofia para Crianças: que perspectivas?" em que participaram Zaza Carneiro de Moura, Fernando Matoso, Maria José Teixeira, Cristina Ferreira e Silvia Neves.

21 de Abril de 1990 — "Relação entre o Desenvolvimento das Competências Cognitivas e o Diálogo Filosófico", por Ann Margaret Sharp, Directora Associada do IAPC, a que se seguiu uma aula de FpC conduzida por Felix Garcia Moryión, Director do Centro Espanhol de Filosofia para Crianças, e um debate.

2) na formação de professores, salientando-se as seguintes acções:

Junho de 1989, conclusão da formação de seis novos monitores após um estágio nas escolas do ensino básico, com alunos do 3º e 4º anos de escolaridade, supervisionado por Zaza Carneiro de Moura, coordenadora da formação.

16 a 20 de Outubro de 1990, realização do I Seminário de Professores-Monitores e do Ensino de Filosofia para Crianças, orientado por Zaza Carneiro de Moura com a colaboração das seguintes monitoras: Cristina Ferreira, M. dos Anjos Brito e M. José Teixeira.

durante o ano lectivo de 1989-1990, o programa da FpC para o 3º e 4º anos de escolaridade foi aplicado, em regime de estágio supervisionado pela respectiva monitora, por seis professoras do ensino básico e por um candidato a monitor, em 5 escolas do ensino público e 3 do ensino privado.

17 a 21 de Abril de 1990, realização do II Seminário de Formação de Professores-Monitores de Filosofia para Crianças, orientado por Ann Margaret Sharp, com a colaboração de Felix Garcia Moryión e de monitoras do CPFC. Esta acção de formação, além do apoio da SPF, foi subsidiada pela Direcção Regional de Educação de Lisboa, Comissão Cultural Luso-Americana, Instituto de Inovação Educacional e Junta Nacional de Investigação Científica.

Na sequência destes dois Seminários, a experiência será alargada a outras escolas do ensino básico através do estágio de mais nove futuros monitores, devendo, a partir de 1991, estar a participar no projecto de FpC 3 escolas do ensino privado e 11 do ensino público.

3) Na relação com o Ministério da Educação, de que se destaca o reconhecimento, em 23 de Setembro de 1989, do interesse do Projecto Filosofia para Crianças e o apoio a uma experiência piloto com vista à expansão do programa.

4) No âmbito do International Council for Philosophical Inquiry with Children, realizou-se em Taipé (Taiwan), de 27 a 29 de Junho passado, a 3ª Conferência daquele organismo, em que participou, por Portugal, a directora do Centro Português.

Sessões na Livraria Barata

O anterior número de **Filosofia** dedicado monograficamente a Heidegger foi apresentado numa sessão de lançamento que teve lugar na Livraria Barata, conduzida por um painel em que participaram António Marques, José Bragança de Miranda, José de Sousa e Brito e Nuno Nabais.

No seguimento dessa sessão, a SPF foi solicitada a colaborar na organização de um ciclo de sessões sobre temas da actualidade filosófica, a realizar na mesma Livraria. As sessões do ciclo, efectuadas no passado mês de Maio, versaram sobre os seguintes temas: **Crise do sujeito e retorno do humanismo** (conduzida por António Marques, Diogo Pires Aurélio e Nuno Nabais), **A Filosofia perante o Direito e a Política** (conduzida por João Lopes Alves e José de Sousa e Brito) e **Estéticas** (conduzida por António Sena, Adriana Veríssimo Serrão e Carmo d'Orey).

Federação Portuguesa das Associações e Sociedades Científicas

A SPF tem participado em reuniões promovidas pela Comissão Instaladora da Federação Portuguesa das Associações e Sociedades Científicas, cujos trabalhos vem acompanhando.

Discussão do Projecto de Programa de Filosofia no Ensino Secundário

Na sequência da divulgação, para debate do Projecto de Programa de Filosofia no Ensino Secundário, a SPF tomou a iniciativa de promover a discussão do referido projecto em reuniões organizadas para o efeito.

Assim, realizou-se em 26 e 27 de Maio passado, na SPF, um Colóquio para auscultação de opiniões e debate, tendo sido convidados a participar representantes de todas as Universidades do país com ligação à Filosofia, da Associação de Professores de Filosofia e do Grupo Coordenador dos Programas.

Seguidamente, realizou-se em 7 de Junho, também na SPF, uma sessão de apresentação dos resultados do Colóquio, animada por um painel com participação de Joaquim Cerqueira Gonçalves, António Marques, Olga Pombo e Manuel Maria Carrilho.

Relatório de Actividades (1986-88) e novos Corpos Sociais

O Conselho Geral e a Direcção cessantes apresentaram à Assembleia Geral, nos termos estatutários, o relatório das actividades nos anos de 1986, 1987 e 1988. Pelo seu interesse como panorâmica da acção que tem sido desenvolvida pela SPF, transcreve-se alguns dos passos mais significativos desse documento:

"A SPF desenvolveu, durante o período em apreço no presente relatório, um conjunto de actividades e intervenções que consideramos muito satisfatório, tanto mais quanto significa — dada a incipiência dos meios materiais de que a Sociedade pode dispôr para apoiar a sua organização — um notável esforço pessoal de todos os sócios e não sócios que estiveram ligados à concretização das acções realizadas.

Assim, foi possível manter um ritmo regular na efectivação de sessões abertas aos sócios, bem reflectido na listagem pormenorizada que se anexa ao relatório.⁽¹⁾ Realizaram-se, entre conferências, reuniões-debate, seminários, etc., cerca de meia centena de sessões, congregando contribuições quer de estudiosos e investigadores nacionais, quer, em alguns casos, de convidados estrangeiros com a relevância de Jürgen Habermas, Völker Gehhardt, Marcelo Dascal ou Tercio Sampaio Ferraz Jr.

De salientar, para além do número e qualidade das sessões, a consolidação, sob forma de Seminário Permanente, de um núcleo de intercâmbio e contraste de idéias e de reflexões conjuntas reunindo estudiosos nas áreas do direito e da filosofia, uma iniciativa de algum modo pioneira no meio cultural português e que tem suscitado um trabalho científico comum do maior interesse.

Exibe também assinalável importância, como introdução no nosso País de um campo pedagógico inovador, a constituição, na SPF, do Centro Português de Filosofia para Crianças. Essa constituição foi a resultante de várias acções de divulgação e formação iniciadas em 1986, de que se devem destacar, além das sessões que se encontram listadas em anexo, a participação de membros do grupo organizador no II Congresso Internacional de Filosofia para Crianças, em Girona, Junho de 1987, bem como a da representante da SPF, Zaza Carneiro de Moura, na International Conference on Philosophy for Children, em Meudham (N. Jersey), Janeiro de 1988 — onde obteve, após estágio de formação, a credencial do Institute for the Advancement of Philosophy for Children para criar um Centro em Portugal e coordenar a formação específica de professores — e no 3º Encontro Internacional de Filosofia para Crianças, em Maringá (Brasil) Junho de 1988, no decurso do qual o Centro Português foi admitido como membro do International Council for Philosophical Inquiry with Children (ICPIC). (.....)

De realçar ainda o apoio que a Fundação Calouste Gulbenkian prestou ao projecto, desde início, e o patrocínio específico da JNICT ao 1º Seminário de Formação de Professores de Filosofia para Crianças.

A publicação periódica da SPF, "*Filosofia*", teve os seus n.ºs. 2 (com um núcleo temático dedicado a Espinosa) e 3 (dedicado especialmente à filosofia alemã) publicados em 1986 e 1987. Infelizmente, a regularidade da publicação sofreu depois um deplorável hiato, devido a dificuldades de ordem editorial, absolutamente alheias à SPF. Já em meados de 1988 foi possível, mercê de diferente fórmula editorial e do apoio do INIC, relançar a revista, iniciando-se uma nova série com um número duplo dedicado inteiramente ao tema "*O ensino da Filosofia*". Trata-se de um número particularmente importante, em cujas concepção e preparação esteve envolvido um espectro alargadíssimo de colaborações, focando uma grande diversidade de perspectivas e ângulos de abordagem, e que veio a aparecer quase em simultâneo com o debate público acerca da supressão da Filosofia como disciplina comum aos vários ramos dos anos terminais do ensino

Filosofia

secundário, que resultava da proposta de reforma curricular havia pouco tempo divulgada. Esperamos que a nova modalidade editorial possa assegurar à publicação de "*Filosofia*" a desejável regularidade e a difusão que este instrumento de cultura bem merece. De qualquer modo, e não obstante as vicissitudes e as dificuldades de natureza editorial estranhas à SPF, consideramos que os quatro números editados⁽²⁾ constituem já um repositório valioso e significativo da produção filosófica em língua portuguesa, a par de contributos importantes de alguns autores estrangeiros como Kuno Lorenz, Gabriel Albiac, Sanchez Estop, Oswaldo Market, Eugenio Trias e Matthew Lipman (aqui referenciados pela ordem de publicação). Encontrando-se no prelo um próximo número e estando praticamente reunido o material de dois outros, há fundadas razões para auspiciar, com optimismo, a continuidade deste veículo de registo e divulgação do trabalho filosófico que se faz no nosso País.

Outra iniciativa de grande importância para a promoção dos estudos filosóficos em Portugal foi o arranque, no ano de 1986, da colecção "Textos de Filosofia", editada pela Presença, sob orientação e responsabilidade científica da SPF. As três obras entretanto publicadas ("*Organismo e sistema em Kant*", de António Marques, "*Saber e formas. Estudo de filosofia no Éutifron de Platão*", de José Trindade Santos, e a tradução da *Correspondência Lambert/ Kant*, de Manuel J. Carmo Ferreira, com introdução e notas do tradutor) já avalizam suficientemente, sem necessidade de mais comentários, a inquestionável relevância desta iniciativa. Refira-se que se encontra praticamente concluída a produção literária de uma colectânea de grandes textos clássicos, com a colaboração de traduções e aparelhos críticos de alguns dos melhores especialistas nacionais, a publicar na mesma colecção.

Merece também destaque a iniciativa, em curso de organização, conjuntamente com a Associação Portuguesa para o Desenvolvimento das Comunicações, de realização de um Simpósio Internacional sobre o tema geral "Comunicação, Significação e Conhecimento face às Tecnologias da Informação", a reunir em Lisboa, no Forum Picoas, de 13 a 15 de Setembro do corrente ano. (.....)

Deve ainda ser lembrada a intervenção eficaz e activa da SPF no debate público que acompanhou a divulgação do Projecto de Reorganização Curricular dos Ensinos Básico e Secundário.

Contando fundamentada e energeticamente a projectada substituição da Filosofia como disciplina da componente de formação geral do ensino secundário por uma disciplina indefinida de História das Idéias e da Cultura, a SPF tomou uma posição pública de crítica à proposta que foi amplamente divulgada, e recebeu o apoio de dezenas de individualidades do meio cultural português, antes da sua apresentação às instâncias oficiais (Ministério da Educação e Comissão Parlamentar da Educação, Ciência e Cultura da Assembleia da República).

Além disso, a SPF tomou parte activa em diversas sessões públicas de debate sobre as linhas de força do Projecto de Reorganização Curricular, designadamente a que teve lugar no Centro Nacional de Cultura, com intervenção de alguns antigos Ministros da Educação e do Prof. Fraústio da Silva, responsável do Projecto, e promoveu uma sessão na sua sede, conduzida por um painel de que fizeram parte os professores Joel Serrão, presidente do Conselho Geral e da Direcção da SPF, Lagoa Henriques, Moniz Pereira e Sousa Franco, a qual proporcionou um dos debates sobre o assunto mais vivos, consistentes e esclarecedores.

Não hesitamos em afirmar que a SPF soube, na circunstância, não só exprimir, com impacto na opinião pública e nas instâncias oficiais, as legítimas preocupações da "comunidade filosófica" portuguesa como polarizar todo um debate público, fecundo e construtivo, sobre uma questão que, transcendendo os aspectos técnicos deste ou daquele arranjo curricular, se inscreve no âmago das idéias directrizes de qualquer política de educação e compromete o sentido geral da formação em cidadania. Estamos certos de que o contributo da SPF para a discussão da proposta carrou alguns dos elementos de análise e crítica mais persuasivos que a polémica pública suscitou e terá sido factor influente na introdução de alterações que, embora ainda passíveis de crítica, vieram melhorar significativamente o quadro inicial, conforme ficou expresso em parecer subsequente da SPF, feito a pedido do responsável do Projecto de Reorganização Curricular dos Ensinos Básicos e Secundário.

Independentemente dos aspectos conjunturais da intervenção da SPF, ficaram criadas condições para a consolidação na Sociedade de um núcleo de estudo dos problemas do ensino da Filosofia, o que esperamos que possa ter seguimento durante o mandato dos próximos corpos sociais, pois as questões de fundo em causa, essas não são conjunturais mas de estrutura e devem mobilizar permanentemente o empenho reflectido de todos os sócios.

Registe-se, finalmente, que a SPF colaborou, a solicitação do GEP do Ministério da Educação, no "dossier nacional" sobre o sistema educativo, a distribuir a todas as unidades que compõem a Rede Eurydice (rede de informação e documentação em educação na Comunidade Europeia), com a elaboração do texto destinado à rubrica "Correntes filosóficas", de que se encarregou o sócio José Navarro de Andrade. (.....)

A fragilidade estrutural dos meios financeiros da SPF, eloquentemente representada no balanço e contas de exercício, mantém-se como nó de estrangulamento na organização de actividades científicas.

Mais preocupante ainda é a relativa estagnação dos níveis de participação da população de sócios nas actividades levadas a efeito. E dizemos mais preocupante porque, numa associação com a natureza e características da SPF, a cooperação interessada dos sócios é pré-requisito indispensável à consecução dos objectivos de estímulo ao progresso dos estudos filosóficos que, tendo estado na origem da SPF, devem subsistir como razão de continuidade.

Fazemos votos de que os novos corpos sociais consigam melhores êxitos do que nós nestes aspectos, convictos, como permanecemos, de que vale a pena continuar a apostar nas virtualidades do projecto a que a SPF dá expressão associativa.

Lisboa, 10 de Janeiro de 1989"

NOTAS

- (1) N.R.: Como nos números de *Filosofia* foi sendo feito o registo das sessões, prescinde-se de reproduzir aqui a mencionada lista.
- (2) N.R.: Entre a data do relatório e o presente número, foi publicado o nº 5, dedicado monograficamente a Heidegger.

No seguimento da eleição realizada na última assembleia geral ordinária os corpos sociais da SPF passaram a ter a seguinte composição para o biénio 1989/90:

Mesa da Assembleia Geral: presidente: Joel Serrão;
secretários: Nuno Nabais e Olga Pombo.

Conselho Geral: presidente: António Marques;
vice-presidente, José de Sousa e Brito;
vogais: António Franco Alexandre, António Melo, Diogo Falcão,
Fernando Belo, José Bragança de Miranda, José Pedro Serra,
Luiz Moniz Pereira e Teresa Levy.

Direcção: presidente: o mesmo do Conselho Geral, por inerência estatutária;
director-secretário: 7 za Carneiro de Moura;
director-tesoureiro: Cristiana Veiga Simão;
vogais: Adriana Verissimo Serrão e Ana Figueiredo.

F i l o s o f i a

Comissão de Fiscalização: António Duarte, João Esteves da Silva e Viriato Soromenho Marques.

Comissão de Admissões: por inerência estatutária, o presidente da mesa da assembleia geral, o presidente e o vice-presidente do conselho geral e o director-secretário;
vogais eleitos: Maria José Vaz Pinto e Maria Luisa Ribeiro Ferreira.

**FICHEIRO
DE
REVISTAS**

Ficheiro de Revistas

ANÁLISE, Gabinete de Filosofia do Conhecimento, Ed. Fragmentos, Lisboa
nº 12, 1989

M. Silvério Marques, *O sopro, o múltiplo e a forma*; Daniel Andler, *Ciências Cognitivas*, Isabel Macedo, *O construtivismo de Piaget*, Fernando Gil, *Como pensa a língua*, Henrique M. Macedo, *A metaforização da experiência*.

CADERNO DE FILOSOFIAS, Ass. Professores de Filosofia, Coimbra
nº 1 (Fev. 1989).

Levi A. Malho, *Filosofia e Teoria dos Jogos*; M^ã José Cantista, *A filosofia: que trabalho?*; J. Barata-Moura, *É a filosofia trabalho?*; Rui A.L.M. Grácio, *Proposições*; Marina R. Themudo, *Ensinar e ensinar filosofia*.

CRÍTICA, Ed. Teorema, Lisboa
nº 4 (Nov. 1988).

M. Meyer, *As figuras do humano*, e discussão; K.O. Apel, *Racionalidade e críticas da razão*, e discussão; *Desafios do pragmatismo*, debate com R. Rorty.

LER HISTÓRIA, *Ler História, Soc. Científica*, Lisboa,
nº 17 (1989).

Hernani A. Resende, *Prólogo à Revolução Francesa: Mably e a Justiça primitiva*.

NOMOS, Ed. de A.B. Teixeira, Amadora
nº 5/6 (Jan./Dez. 1988).

M. Reale, *Posição de Cabral de Moncada no culturalismo jurídico*; J.P. Almeida Langhans, *Luis Cabral de Moncada mestre de Filosofia do Direito*; P. Ferreira da Cunha, *Diegese histórica e exegese histórica — Evocando a Filosofia da História em Cabral de Moncada*; A. Paim, *O krausismo brasileiro*; V. Chacon, *Alceu Amoroso Lima e os direitos humanos*; M.L. Couto Soares, *Aristóteles e a*

Filosofia

sofística; A. Braz Teixeira, *O pensamento filosófico jurídico de António José Brandão*.

NOVA RENASCENÇA, V.IX, Primavera 1989, Porto

Sousa Dias, *Filosofia e Pluralismo*; Américo Monteiro, *Frederico Nietzsche na revista A Águia*; Paulo Samuel, *Sampaio (Bruno) e a Idéia de Deus*; Pinharanda Gomes, *Teoria do Pão e da Palavra*; A. Braz Teixeira, *O Mal na Filosofia Portuguesa dos Séculos XIX e XX*; Constança M. César, *Kairós*.

REVISTA DE COMUNICAÇÃO E LINGUAGENS, Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens, Dep. de Comunicação Social, UNL, Lisboa nº 8 (Dez. 1988).

J. Pissarra Esteves, *Do "Medium is Message" ao fim do Social*,

nº 9 (Maio, 1989).

F. Rui Cádima, *Algumas questões em torno do dispositivo comunicacional moderno*.

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA, Lisboa, 5ª Série nº 8 (1987).

J. Barata-Moura, *A pergunta pela filosofia*; Mesa redonda: *As ciências humanas na universidade de amanhã*,

nº 9 (1988).

Isabel H. Faria, *A intenção sobre a intenção de Grice*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Faculdade de Filosofia, Braga 1990, Jan./Mar., t. XLVI, Fasc. 1:

P. Ricoeur, *Ethique et Moral*; M. Renaud, *O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur*; F. Henriques, *A significação crítica de Le volontaire et l'involontaire*; A.E. Rocha, *Hermenêutica e estruturalismo*; M. Summares, *Ácerca de uma tese ricoeuriana*; M.D. Costa, *A lógica do sentido na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur*; M^a L.S. Ganho, *Paul Ricoeur e Gabriel Marcel*.

VERTICE, Ed. Caminho, Lisboa.

nº 25 (Ab. 1990)

João Barrento, *A razão transversal-Requiem pelo pós moderno*; András Gedö, *A ciência incriminada.*

nº 26 (Maio 1990)

J. Amílcar C. Coelho, *A controvérsia entre Sérgio e Caraça sobre Platão e a Geometria.*

FILOSOFIA

Av. República, nº 37-4º
Lisboa - Portugal

Números publicados

V. I, nº 1, 1985

Estudos: K. Lorenz (*Lógica Dialógica*), J. Barata-Moura (*Sobre Heidegger e Kant*), Olga Pombo (*Sobre Hobbes e a linguagem*), L. Ribeiro dos Santos (*Sobre a 'Crítica da Razão Prática', de Kant*). Entrevista (I. Marnoto) com: H. Barahona Fernandes. *Debate sobre a investigação filosófica em Portugal* (depoimentos de F. Belo, M. Costa Freitas, Cristina Grácio, Fernanda Henriques, M. Costa Leite e Joel Serrão; artigos de A. Marques e L.º Ribeiro Ferreira). *Manuel Antunes (1918-1985)*: artigo de J. Maia; biobibliografia de M. Antunes. *Ciclo de sessões sobre Hegel* (conferências de O. Market, E. Chitas, J. Lopes Alves, J. Esteves da Silva). *Ciclo de sessões 2ª sem. 1984* (conferências de J. Trindade dos Santos, *Sobre o Eutifron de Platão*, A. Luísa Janeira, *Sobre Filosofia e Ciência*, P. Luzes, *Sobre emoção e pensamento*, N. Nabais, *Sobre Nietzsche*. Recensões; ficheiro de revistas.

V. I, nº 2, 1985

Estudos: Joel Serrão (*Sobre Vieira de Almeida*), M.ª José Vaz Pinto (*Sobre a Sofística*), F. Belo (*Sobre Helmslev*). *Sobre Espinosa* (artigos de G. Albiac, L.º Ribeiro Ferreira, J. D. Sanchez Estop, J. Esteves da Silva e Z. Carneiro de Moura; bibliografia espinosiana por L.º Ribeiro Ferreira). Entrevista (colectivo da revista) com: Agostinho da Silva. Recensões; noticiário; ficheiro de revista..

V. I, nº 3, 1986

Sobre a filosofia alemã: estudos de O. Market (*Sobre Kant*), A. Marques (*Sobre Kant*), M.ª Antónia Pacheco (*Sobre Kant e Marx*), A.ª Veríssimo Serrão (*Sobre Feuerbach*), J. M. Freitas Branco (*Sobre as Teses sobre Feuerbach*), J. Branquinho (*Sobre Frege*). Entrevista (A. Guerreiro) com: Eugénio Trias. Recensões; noticiário; ficheiro de revistas.

V. II, nº 1/2, 1988

O ensino da Filosofia (artigos de A. J. F. Alexandre e L.º Ribeiro Ferreira; depoimento de estudantes; inquérito). *Do ensino da Filosofia em Portugal* (artigos de F. Gama Caeiro e Ana Pascoa & M.ª R. Fátima; entrevista com M.ª Emília Cordeiro Ferreira). Estudos de M. J. Carmo Ferreira e Cristina Grácio. Antologia: *Pedagogia da Filosofia na 'Enciclopédia Diderot/d'Alembert* (trad. e apres. A. Melo), *Kant e o ensino da Filosofia* (trad. e apres. L. Ribeiro dos Santos), *K. Popper e o ensino da Filosofia* (trad. e apres. Z. Carneiro de Moura), *M. Lipman e "Filosofia para Crianças"* (trad. e apres. Z. Carneiro de Moura). Ficheiro de revistas; noticiário.

V. III, nº 1/2, 1989

Heidegger: um século depois (estudos de N. Nabais, A. Berlich, M. Faria Blanc, I. Borges Duarte, J. Bragança de Miranda; relatório bibliográfico de H. em português por I. Borges Duarte). Trans.: *Hölderlin e a poesia* (grupo de trad. alemão filosófico, dir. H. Hoock Quadrado) e entrevista a *Der Spiegel* (I. Borges Duarte). Entrevista (J. Pires) com: *Kuno Lorenz*. Debate sobre o ensino da Filosofia: artigos de A. J. F. Alexandre e L.º Ribeiro Ferreira. *Ciclo de sessões*: conferências de V. Soromenho Marques (*Sobre Nietzsche*), A.ª Veríssimo Serrão (*Sobre Kant*), M.ª C. Beckert d'Assunção (*Sobre Fichte*), C. J. Correia (*Sobre Schelling*), P. Calafate (*Sobre Filosofia da História e Seiscentismo em Portugal*). Recensões; ficheiro de revistas.

Nota de apresentação

Ezequiel de Olaso
Leibniz e a Arte de Disputar

A.J.F. Alexandre
"Utilidade" e "Justiça" em Hume

José de Sousa e Brito
O Princípio da Utilidade, Razão e Direito

João Lopes Alves
A Noção de Contrato Social nos Modernos e em Rawls

João Esteves da Silva
Rawls e a Economia Política

*

Para uma defesa da Ética do Discurso

Recensões e Notas Críticas

A.J.F. Alexandre
Antony Flew-David Hume. Philosopher of Moral Science.

José de Sousa e Brito
Gustav Radbruch-"Gesamtausgabe"

Actividades da SPF

João Lopes Alves
**O Simpósio Internacional sobre Comunicação, Significação e Conhecimento
face às Tecnologias da Informação**

Outras actividades
Relatório de Actividades (1986-88) e novos Corpos Sociais

Ficheiro de Revistas
