

Ensaio

Liberdade e Igualdade

A questão da harmonia entre os direitos de liberdade e os direitos sociais

Na história ocidental, quer a polarização liberal individualista, quer a polarização socialista colectivista sofreu sempre e inequivocamente a crítica incisiva de uma outra doutrina, que de raiz é historicamente anterior a ambas: a Doutrina Social da Igreja.

«Liberdade, liberdade, cada um chama-lhe sua...»

Popular, Portugal

«La Liberté, ça se prouve. Ou plutôt ma liberté, je me la prouve»

Jean-Marie Domenach, "Ce que je crois"

Art. 4. - La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles que assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits.

Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789

«According to Rawls, human beings should have the same initial expectations of "basic goods," i.e., all-purpose goods; this in no way precludes ending up with different quantities of such goods or resources, as a result of personal economic decisions and actions. When prime importance is accorded an assurance of equal basic freedoms and rights, inequalities are just when they fulfill two provisos: on the one hand, they have to be linked to offices and positions open to everyone under conditions of fair equality of opportunity; on the other hand, they have to reflect the famous 'difference principle' in offering the greatest possible advantage to the least advantaged members of society (Rawls 1993, p. 5 f.; 1971, § 13).»

Stanford Encyclopedia of Philosophy - <http://plato.stanford.edu/entries/equality/>

«A ideia dos direitos sociais fundamentais recebe a sua necessidade e a sua justificação, não como simples princípio contraposto aos direitos fundamentais de liberdade, mas a partir do princípio da salvaguarda da própria liberdade»

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Num belo ensaio de filosofia política, escreveu assim, em pleno Estado Novo, um ilustre professor de direito da veneranda escola coimbrã, Cabral de Moncada (1888-1974): «Há na história épocas de pensamento universalista e épocas de pensamento individualista. E esta maneira de considerar e dividir a história, não se aplica só à da Filosofia, mas à de todas as manifestações do pensamento e do espírito humanos em geral. Aplica-se tanto ao domínio da especulação como, embora com significações algo diferentes, aos outros domínios da Cultura, como o religioso, o estético, o político, etc.»¹. Em concordância com esta ideia, veio depois um outro ilustre pensador, também jurista e filósofo do nosso tempo, que adquiriu grande prestígio internacional, Norberto Bobbio (1909-2004): «Tutta la storia del pensiero politico è dominata



POR
Mário Pinto

Professor Catedrático
Jubilado da Universidade
Católica Portuguesa.
Presidente do
Conselho Editorial
de Nova Cidadania

da uma grande dicotomia: organicismo (olismo) e individualismo (atomismo)»².

De facto, é inegável que, ao longo dos séculos XIX e XX e entrando no séc. XXI, se evidenciou (no Ocidente e com irradiação mundial) uma acentuada bipolarização, no pensamento filosófico, nos movimentos ideológicos e na acção política partidária, quando (como já se disse, num anterior artigo) a própria raiz da Revolução Liberal (que é trinitária na sua melhor síntese: liberdade, igualdade, fraternidade), foi podada numa redução binária à contradição entre liberdade e igualdade — isto é, entre individualismo-utilitarismo e colectivismo-igualitarismo. A qual redução binária se congelou numa espécie de oposição política primária entre «direita e esquerda», e se tornou uma mitificação semântica do falar político a tal ponto redutora e obscurantista que veio a tornar-se um famoso problema académico — entre muitos outros ilustres autores, Norberto Bobbio dedicou-lhe um livro³; e, entre nós, João Carlos Espada também⁴.

Não é despiçando que a «doutrina liberal» (rica de variantes internas) tenha sido a esquerda da Assembleia Nacional Francesa, na defesa da liberdade, da igualdade e da fraternidade; e seja hoje a direita dos Parlamentos Nacionais do nosso *tempo socialista*, onde é cada vez mais *empurrada* para a extrema direita pelo discurso da(s) extrema(s)-esquerda(s), através da sua constante nomeação (de conotação pejorativa) como neo-liberal e «ultra-direita»⁵. Mas o que é sem dúvida muito mais grave, do ponto de vista da filosofia, do direito e das ciências políticas, é a instrumentalização caricatural da liberdade e da igualdade (apenas dois dos três *topoi* da Revolução Liberal), que hoje faz o hábito cego da oposição entre, por um lado, liberalismo-individualismo-direita e, por outro lado, socialismo-colectivismo-esquerda. Com a dupla aversão destes *extremismos* simétricos

aos *centrismos* — e o empobrecimento filosófico do conceito (*personalista*) de pessoa humana, que se veio cavando nos «individualismos» e nos «socialismos» (das sociedades de massas e do secularismo pós-metafísico⁶), paradoxalmente ambos invocando nominalmente a mesma declaração formal da *dignidade da pessoa humana*⁷.

É certo que nenhuma das duas posições «polarizadas», uma na liberdade individual, e outra na igualdade social, jamais se declarou rigorosamente exclusiva. O liberalismo individualista sempre afirmou a igualdade dos indivíduos e dos seus direitos e obrigações: liberdade igual para todos. O socialismo colectivista sempre afirmou que era *libertador* das opressões permitidas no regime das «liberdades burguesas». Precisamente encarando esta questão, que pressupõe que também há uma ideia de igualdade no liberalismo individualista e uma ideia de liberdade no socialismo colectivista, escreveu Jorge Miranda: «tanto na concepção liberal como na concepção social, deparam-se a liberdade e a igualdade»⁸; mas depois esclarece como é diferente a incidência teórica e prático-jurídica destes dois princípios, no caso das chamadas *democracias ocidentais* e no dos regimes das chamadas *democracias populares*, desenvolvendo assim: «...nas democracias de tipo ocidental, perdura o que é essencial na concepção liberal, ou seja, o reconhecimento da autonomia da pessoa como primeiro valor social e político, a afirmação das liberdades como direitos subjectivos e a existência de limites inultrapassáveis do poder do Estado. Outra é a concepção marxista ou marxista-leninista praticada nos países de Leste. Para esta concepção, lembre-se, verifica-se umnexo indissolúvel entre os direitos e as condições sociais e económicas, ou entre os direitos e as condições concretas do seu exercício; não há direitos próprios ou inatos do homem, como ser autónomo [...]; as liberdades dependem dos direitos económicos, sociais e culturais [...]; mas como, por seu turno, a efectivação dos direitos económicos, sociais e culturais dependem das transformações empreendidas ou a empreender rumo ao socialismo e ao comunismo, os direitos fundamentais ficam subalternizados ou funcionarizados na perspectiva dessas transformações [...]»⁹.

Esta formulação de Jorge Miranda, que elege «o reconhecimento da auto-

nomia da pessoa como primeiro valor social e político», determinante dos «limites inultrapassáveis do poder do Estado» nas democracias de tipo ocidental, identifica precisamente o fulcro da questão; porque coloca a autonomia pessoal no lugar da primazia, pedra angular de todas as soluções sistémicas — não apenas no plano formal-político mas também no plano material-social — isto é, usando expressões correntes, não apenas para o *Estado de direito*, mas também para o *Estado social*.

Num respeitado manual de Filosofia do Direito traduzido em Portugal, Arthur Kaufmann, depois de um desenvolvimento erudito em seis capítulos sobre «a justiça como igualdade», ataca o tratamento do «postulado da liberdade» com esta afirmação: «a justiça social, os direitos humanos, a dignidade humana, bem como a responsabilidade e a culpa, radicam na liberdade do Homem». E termina este capítulo com estoutra afirmação: «Como síntese de todas estas reflexões, pode-se afirmar que há motivos racionais suficientes para postular a liberdade do homem. Não é já possível ignorar as perspectivas abertas por Kant. A liberdade é um postulado da razão prática. Nela radica a autonomia e a dignidade do Homem»¹¹.

Apreciando a histórica querela entre a liberdade e a igualdade, destacamos de um outro ensaio de Cabral de Moncada as seguintes considerações, aliás de belo recorte literário: «enquanto a liberdade é, por assim dizer, planta agreste que, uma vez caídos os seus germens na terra, facilmente se desenvolve e cresce por si, a igualdade é planta de estufa que requer condições particularíssimas para medrar. São-lhe necessárias certa temperatura e certo estado de pressão do vapor de água. Carece de muitos órgãos de administração e de governo, de muitas leis com abundante regulamentação, e inclusive de uma determinada concepção do homem e da sociedade, totalmente diferentes das do individualismo liberal. Requer planificação, planeamento, organização constritiva, *estatismo dirigista* — numa palavra: força. Se não for assim, a igualdade corre sempre o risco de se ver a cada passo asfixiada pela liberdade como o trigo pelo joio. E daí precisamente a progressiva e lenta invasão a que estamos assistindo e que até os *neoliberais*, embora com certo ar pesaroso e contrito, já sem

dificuldade aceitam. Como daí ainda toda essa série de versões e tentativas de reforma do *Estado demoliberal* a que já aludimos, e a que poderíamos chamar o *Estado social forte e autoritário* dos nossos dias: o novo *Leviathan* nascido da crise dessa primeira forma de democracia, já na antecâmara das ideias socialistas»¹².

Merece a pena reler uma passagem de Cabral de Moncada, no excerto citado: «...a igualdade corre sempre o risco de se ver a cada passo asfixiada pela liberdade como o trigo pelo joio». Isto é verdade. Mas é igualmente verdade a inversa: «a liberdade corre sempre o risco de se ver a cada passo asfixiada pela igualdade, como o trigo pelo joio», quando por igualdade entendermos a igualdade (igualitarização) social no Estado social. O Estado social que, como o mesmo Autor afirma: «*Requer planificação, planeamento, organização constritiva, estatismo dirigista* — numa palavra: força»: «o novo *Leviathan* nascido da crise dessa primeira forma de democracia, já na antecâmara das ideias socialistas», «a que poderíamos chamar o *Estado social forte e autoritário dos nossos dias*».

E acrescenta ainda Cabral de Moncada: «as ideias sociais (...) têm o seu poder interno de expansão e tornam-se também facilmente imperialistas. Aquilo que se seguiu à lenta liquidação do liberalismo doutrinário e da democracia liberal pura, na sua transição para a democracia igualitária, social e autoritária, primeiro, e depois para a totalitária (...), foi a conclusão lógica do mesmo processo»¹³. Finalmente, o Autor remata com o seguinte juízo: «a *políticação*, a *tecnificação* e a *planificação* excessivas parecem, com efeito, ter-se tornado nos três novos maiores “inimigos do homem”, do homem contemporâneo»; «ao serviço dum ideal puramente hedonista e eudemonista da sociedade, elas são o maior perigo que ameaça hoje a civilização europeia»¹⁴.

Lidas estas palavras, bem poderemos comentar, à luz da experiência histórica que actualmente possuímos acrescida pela crise europeia, que se mantém de pé este juízo de um ilustre jurisconsulto e filósofo português nos começos da década de sessenta, pouco revisitado. Poderão alguns não apreciar as suas formulações, mas não é possível deixar de reconhecer aí o diagnóstico certo e justo de um sério problema, verdadeiramente epocal, recorrentemente abordado pelas várias

ciências humanas e sociais: o problema do crescimento do Estado-poder em nome da sua função de Estado-providência. E se o Estado-poder cresce, então isso só pode acontecer — de acordo com a «teoria do poder de soma zero» — à custa da diminuição do poder dos cidadãos, «tout court», da sua liberdade¹⁵. Esta consideração alcançava, ao tempo em que foi escrita e depois, uma crítica ao «Estado social-corporativo», que pecava precisamente por limitar as liberdades individuais. Como Sá Carneiro bem observou, na Assembleia Nacional, em discurso histórico de crítica à reforma constitucional de Marcelo Caetano.

E é precisamente sobre esta linear bipolarização que tem ganho destaque mediático e político a oposição ideológica entre individualismo e colectivismo, entre a liberdade individual na sociedade civil forte, que pede um Estado mínimo (indispensável), e a igualdade social numa sociedade civil fraca, que pede um Estado máximo (providencialista-burocrático e consequentemente intervencionista-autoritário). Oposição que tem vindo a ser uma redução empobrecedora do pensamento clássico e cristão que gerou a Civilização Ocidental e os ideais humanistas e jusnaturalistas da Contemporaneidade. Porque há, neste actual contexto mediático que predomina, uma cegueira espantosa. Efectivamente, tem de se recordar que, na história ocidental, quer a polarização liberal individualista (tipificada na Revolução Francesa de 1789) quer a polarização socialista colectivista (tipificada na Revolução Russa de 1917) sofreu sempre e inequivocamente a crítica incisiva de uma outra doutrina, que de raiz é historicamente anterior a ambas: a Doutrina Social da Igreja. Na qual se articulam muito intencionalmente os elevados anseios e ideais de liberdade e de igualdade com os anseios e ideais da fraternidade. Desde a primeira grande encíclica papal de Leão XIII, *Rerum novarum*, de 1891, até às últimas encíclicas sociais recentes, sempre a Doutrina social da Igreja criticou, dura e insistentemente, quer o individualismo liberal, quer o colectivismo socialista, afirmando contra ambos a sua concepção social de base personalista, da qual se desenvolve uma teorização tão contrária à do individualismo-utilitarista como à do colectivismo-socialista: [1] quanto ao conceito de pessoa humana e aos seus direitos e deveres fundamentais; [2] quanto

à sociedade humana e ao respectivo bem comum; e [3] quanto ao Estado, que é necessário mas subsidiário relativamente à pessoa (e seus direitos e deveres fundamentais) e à sociedade (e seu bem-comum). Só nesta doutrina do personalismo e do Estado subsidiário se pode operar a desvinculação perversa do Estado liberal com o Estado mínimo (individualismo utilitarista); e do Estado social com o Estado máximo (socialismo totalitário).

Bem justa e claramente o reconheceu Cabral de Moncada, no ensaio que citámos, tomando como objecto da sua reflexão não apenas o individualismo e o colectivismo, mas também, além destas duas, a doutrina de S. Tomás de Aquino — recorde-se que o título dado pelo Autor ao ensaio foi: «Universalismo e individualismo na concepção do Estado: S. Tomás de Aquino».

Na verdade, a grande guerra doutrinária dos séculos XIX e XX não foi apenas entre duas, mas sim entre três grandes concepções fundamentais acerca do homem, da vida e do mundo: [1] a do individualismo liberal, de origem jusnaturalista mas que foi sempre escorregando para o utilitarismo e o indiferentismo ético num Estado jacobino; [2] a do colectivismo socialista, que arrancou de posições filosóficas materialistas para chegar a soluções políticas totalitárias; e [3] a do personalismo fraterno espiritualista-cristão, que parte de um rico conceito de pessoa (personalismo) para fundamentar: [1] os direitos mas tanto como os deveres fundamentais do homem; [2] a prioridade social da Família e da Sociedade civil; [3] e (instrumentalmente ao serviço da pessoa humana, da Família e da Sociedade Civil) o Estado subsidiário (oposto ao Estado arbitrário, ainda que se diga democrático-de-maiorias). Três distintas concepções de raiz, com irrecusáveis e contrastadas consequências, que se podem ensaisticamente confrontar em três grande tratados de uma completa antropologia filosófica e política: primeiro, e fundamentalmente, no tratado sobre a dignidade da pessoa humana, e a consequente teoria dos direitos e deveres pessoais fundamentais; segundo, no tratado sobre a sociedade civil, sua natureza e seu bem comum; terceiro, no tratado sobre o Estado, seu fundamento, natureza e funções. Em termos mais curtos: teoria da pessoa; teoria da sociedade; teoria do Estado¹⁶.

Inclinamo-nos a pensar que, nos nos-

sos dias, quando a reflexão plenamente filosófica (“física” e “metafísica”) acerca da pessoa e seu destino parece desistente no mar da dúvida pós-modernista, a ponto de já nem haver angústia existencial, se torna crítico revisitar a nossa humana herança milenar, que foi sendo sempre preciosamente entesourada como construção racional e *mistérica* do futuro, e retomar o trabalho que é (nosso) de Sísifo e (d’Ele) do Espírito. Disse o grande historiador, Arnold Toynbee (1889-1975), que as civilizações não morrem pelo assassinato, mas sim pelo suicídio. E a verdade é que na nossa atmosfera social se não advertem os sinais de alarme de uma certa crise espiritual e de civilização¹⁷. E, pelo contrário, domina uma reacção primária contra algumas das mais interessantes críticas e propostas, alternativas ou reformistas. Como, desde logo, a reacção, tanto de liberais como de socialistas, contra a *alternativa personalista e de Estado subsidiário* — aliás eleitoralmente vitoriosa e influente nos países mais prósperos e justos da Europa, e mais representativa no maior grupo partidário do Parlamento Europeu, acima dos socialistas e dos liberais — alternativa que historicamente se enraíza no personalismo humanista-cristão.

Esta reacção das duas grandes ideologias do século XIX contra a Doutrina Social da Igreja — que se exemplifica nos dois extremos contrários do individualismo-utilitarista e do colectivismo-socialista — é notória, desde logo porque ambas se elegem entre si como únicas alternativas políticas, doutrinárias e ideológicas, praticamente exclusivas do debate político contemporâneo. Mas, além disso, porque a muito custo aceitam as suas próprias reformas, ou conversões: só a força dos factos inevitáveis é que os têm feito convergir paulatinamente para um «centro» que, entre elas, é apenas real compromisso prático, com doutrina apenas virtual. Não pode doutrinariamente conceber-se uma verdadeira alternativa socio-política a duas antropologias adversas — à do individualismo utilitarista do liberalismo e à do materialista colectivista do marxismo —, sem se apontar uma distinta antropologia. E essa existe apenas na concepção personalista, de raiz clássica, cristã e humanista. Sucede, até, que a antropologia personalista leva muito mais longe a filosofia acerca da pessoa e do mundo, do que qualquer



Desde a primeira grande encíclica papal de Leão XIII, *Rerum novarum*, de 1891, até às últimas encíclicas sociais recentes, sempre a Doutrina social da Igreja criticou, dura e insistentemente, quer o individualismo liberal, quer o colectivismo socialista

uma das outras duas: a caracterização da pessoa é de uma riqueza filosófica surpreendente, no personalismo.

Na nossa geração portuguesa, não se devia esquecer que, de entre os vários movimentos e grupos que se destacaram na história política recente, desde os anos cinquenta, um dos mais interessantes, intelectualmente elevados e apreciados, e que mereceu a colaboração de representantes ilustres de outras posições políticas e doutrinárias bem diferentes, foi o Grupo e o Movimento (porque ele foi estas duas coisas) de “O Tempo e o Modo”, que inequivocamente nasceu alimen-

tado pela doutrina social da Igreja e do personalismo. É um “case study” pouco estudado, inclusive nas facetas aparentes da sua inconsequência política e da sua rápida extinção, em contraste com a excepcionalmente elevada qualidade de pensamento e literária que teve.

Nós cremos, porém, que não terá sido realmente tão inconsequente como aparenta. Porque foi esse personalismo, de raiz cristã embora não confessionalizado, que, tal como marcou “O Tempo e o Modo” (o primeiro), marcou também Sá Carneiro e o grupo dos seus próximos amigos católicos também activos na política, na década de sessenta e primeiros anos setenta. Bem como, presumimos, também contribuiu no pensamento do Grupo social-democrata de Coimbra, em que o católico António Barbosa de Melo exerceu influência, Grupo este que teve decisivo papel na redacção do Programa do PPD. Que o personalismo foi de facto adoptado no programa do PPD, aliás em termos insistentes, isso é fácil comprová-lo no respectivo texto programático; e ainda hoje lá se mantém, apesar das várias revisões e do seu prático esquecimento político. Mas esta é outra questão¹⁹.

É a este propósito significativo recordar que o socialismo personalista — ou o personalismo socialista — do PPD foi, à sua nascença, rejeitado pelos demais partidos do canónico quadro socialista partidário, quanto à sua identidade. Salva a simpatia e cooperação do Partido Social Democrata Alemão, SPD, e não por acaso. Cremos que a melhor tese é a de que o PPD foi um partido novo, no leque da tipologia dos partidos políticos da história política ocidental contemporânea; e que a sua novidade só tem um precedente inspirador: a conversão doutrinária do SPD pelo Congresso de Bad Godesberg. Aliás, esta sua inspiração nunca foi ocultada pelo PPD, e muito pelo contrário.

Porque vem sendo sepultado pelo esquecimento, vale a pena recordar, ainda que brevemente, esse caso memorável do Partido Social-democrata alemão (SPD), o mais importante de todos os socialistas na Europa, que, pelo Programa de Bad Godesberg, em 1959, repudiando expressamente o socialismo-comunismo marxista²⁰, refundou o socialismo na raiz da ética cristã, do humanismo e da filosofia clássica — como se diz logo nas primeiras formulações do texto desse Programa: «Der demokratische So-

zialismus, der in Europa in christlicher Ethik, im Humanismus und in der klassischen Philosophie verwurzelt ist...»²¹.

Este «enraizamento» do socialismo alemão «na ética cristã, no humanismo e na filosofia clássica» é um enraizamento histórico e teórico coerente: porque o cristianismo não repudiou e antes fecundou e foi fecundado pela filosofia clássica²²; e depois sempre vitalmente inspirou e foi inspirado pelo humanismo. Ora, o que, inexorável e definitivamente, caracteriza a raiz cristã, clássica e humanista, é a concepção acerca do homem, da sua dignidade de «pessoa»: a raiz da «ética cristã, do humanismo e da filosofia clássica», a que se refere o Programa de Bad Godesberg, é o personalismo.

A reforma de Bad Godesberg não terá sido do gosto de muitos, nos campos dos liberalismos como sobretudo nos campos dos socialismos²³. Mas nem por isso essa reforma enfraqueceu a social-democracia alemã; muito pelo contrário, o percurso histórico posterior do SPD (Partido social-democrata alemão) pede meças aos partidos socialistas sobretudo sul-europeus — que, ainda que «democráticos», por décadas e décadas vêm remoendo na sua velha referência jacobina do socialismo-marxista e numa «anti-pathia» contínua contra a «social-democracia» alemã e o «trabalhismo blairista».

Significativamente, a «social-democracia» alemã e o trabalhismo blairista tentaram recentemente uma coligação, que não teve sucesso e falhou contra a oposição quer dos liberalismos quer dos «socialismos democráticos». Recorde-se a tentativa — menos doutrinal e mais eleitoral, mas ainda assim significativa —, da *plataforma* Blair-Schroeder, que teve o arrojo semântico escandaloso de se autotomear, nada mais nada menos do que, como Terceira via («third way») e como *O centro* («Die Mitte»). Essa iniciativa, mais uma vez foi exorcizada por velhos socialistas e velhos liberais.

Em tudo isto, a querela ideológica entre os direitos fundamentais de liberdade (liberalismo) e os direitos fundamentais sociais (socialismo) pode eleger-se como a dramática bifurcação em que historicamente se veio reduzindo o cumprimento político da Contemporaneidade.

Sem dúvida, o liberalismo afirmou desde a sua primeira hora a fundamentalidade jusnaturalista dos direitos «do Ho-



A igualdade refere-se ao acesso; não às oportunidades: o acesso é que tem ser igual para todos; as oportunidades acedidas não têm que ser politicamente reduzidas a uma só

mem», enquanto «direitos e deveres». [meter aqui transcrição do txt frances que declara direitos naturais e imprescritíveis] E reclamou sempre a liberdade, a igualdade e a fraternidade²⁴⁻²⁵. Mas a sua prioridade histórica foi, tinha de ser e devia ser, a condição primeira essencial da liberdade. A igualdade da Revolução liberal era concebida, e bem, como igualdade na liberdade: «livres e iguais em direitos e deveres», disse a Declaração de 1789. Porque a igualdade pode existir na igual opressão de todos a uma *igualitarização* escrava. Mas esta *igualdade oprimida ou liberticida* não é a igualdade da dignidade da pessoa humana. A *construção* da igualdade na liberdade é tarefa histórica, de políticas públicas e privadas-sociais, em democracia. Não pode ser construída como direitos de igualdade com sacrifício das liberdades, porque seria contraditório. É por isso que é difícil ou mesmo impossível construir uma concepção dos direitos sociais como verdadeiros direitos fundamentais entendidos como poderes irrecusáveis de todos exigirem prestações contra todos, sem prejuízo das liberdades individuais fundamentais.

Por sua vez, o socialismo marxista afirmou a fundamentalidade política dos direitos sociais de igualdade, mas não reconheceu como jusnaturais e universais os direitos individuais de liberdade. Haja em vista o voto dos países comunistas a quando da Declaração Universal dos Direitos do Homem, da ONU²⁶.

Mas, aliás em convergência com a tese da doutrina social da Igreja, a me-

lhor doutrina jurídica e constitucional não reconhece, hoje, nessa querela, um carácter contraditório²⁷. Muito pelo contrário. Como disse lapidariamente um constitucionalista alemão dos mais considerados, Böckenförde: «a ideia dos direitos sociais fundamentais recebe a sua necessidade e a sua justificação: não como simples princípio contraposto aos direitos fundamentais de liberdade, mas sim a partir do princípio da salvaguarda da própria liberdade. [...] A liberdade deve ser tornada realmente possível e deve ser salvaguardada através de prestações e garantias sociais estatais. A ideia dos direitos sociais fundamentais, vista deste modo, não se apresenta em contraste com as garantias de liberdade do Estado de direito liberal-burguês, mas como a lógica consequência objectiva de tais garantias numa situação social que sofreu mudança. Ainda nesta situação, do que se trata é de salvaguardar a liberdade, não de “superar” a liberdade a favor de formas de vida colectiva»²⁸.

A tese de Böckenförde — considerada como integrando-se na ampla corrente do neo-constitucionalismo, mas na opção anti-positivista²⁹ e com marcadas objecções muito importantes sobretudo quanto à menorização constitucional do poder parlamentar face ao Tribunal Constitucional³⁰ —, resolve, em nosso entender muito bem, a querela do conflito entre os *direitos individuais* (liberais) de liberdade e os *direitos sociais* (socialistas) de igualdade. Os *direitos sociais* são apenas garantias complementares daqueles, garantias fácticas, que por isso os não podem prejudicar mas apenas potenciar facticamente. Neste sentido, os direitos sociais de igualdade só podem entender-se como direitos a uma igualdade de (acesso a) oportunidades oferecidas à liberdade (de escolha) individual; não como direitos a uma única, e só por isso igual, oportunidade, em intenção de se efectivar uma *igualitarização social* determinada pelo Estado. A igualdade refere-se ao acesso; não às oportunidades: o acesso é que tem ser igual para todos; as *oportunidades acedidas* não têm que ser politicamente reduzidas a uma só, caso em que o poder ideológico oprime a liberdade individual e o pluralismo social. O providencialismo burocrático do monopólio das oportunidades sociais únicas «*públicas*» é,

usando uma expressão lapidar de Baptista Machado, «um modo de realizar a heterodeterminação, não de exercer a autodeterminação»³¹.

Especialmente grave e absurda é uma política estatal de limitação das liberdades individuais de escolha na *promoção* da igualdade do acesso às oportunidades sociais, quando essas oportunidades se encontram oferecidas no livre mercado da Sociedade Civil — mercado que é expressão constitucional do exercício de *liberdades fundamentais de iniciativa privada* que o Estado deve garantir e apoiar. Se apenas desigualdades financeiras impedem o equitativo acesso a alguns das oportunidades oferecidas no mercado, se a injusta desigualdade em causa é de meios financeiros, não se vê em nome de quê se prefere atacar, não as desigualdades financeiras, mas a própria diversidade civil das oportunidades, substituindo essa diversidade por *uma só oportunidade politicamente fabricada*. Em vez de igualdade nos acessos a várias oportunidades, o que o Estado jacobino impõe é uma *igualitarização* de único acesso a uma única oportunidade. Na história dos regimes políticos e constitucionais do século XX, a *igualitarização* numa única oportunidade de Estado, contra a *igualdade* numa pluralidade de escolha de oportunidades civis, foi a trágica opção que gerou as maiores opressões e injustiças. Se hoje se não defende já essa opção descaradamente para uma oficial forma totalitária de Estado, continua porém essa opção, contraditória e resistente, em certas políticas públicas sectoriais *jacobinas*, em Estado de Direito Democrático *pluralista*. Como, entre nós, no caso exemplar da política pública de educação escolar *obrigatória gratuita*. Aqui, o que politicamente se continua a praticar não é uma igualdade de oportunidades no livre acesso à(s) escola(s) privadas ou públicas; mas apenas a unicidade de acesso (livre?) a uma única escola, a chamada «escola pública». Não se defende a igualdade dos alunos no acesso; defende-se a *unicidade da escola a que se dá/impõe acesso*, a «escola pública», monopólio do Estado. Esta opção não é justificada por razões financeiras — e pelo contrário, ela é despesista, como está sobejamente demonstrado por estudos internacionalmente creditados; é explicada

apenas por razões ideológicas de *Estado-educador jacobino*, absolutamente inadmissível em verdadeiro Estado de Direito Democrático³².

Fica assim esboçada uma reflexão crítica sobre a harmonização entre, por assim dizer, direitos de liberdade e direitos de igualdade. Modo mais rigoroso de tratar a velha e requeitada querela entre

«Estado Social» e Estado de Direito Democrático, que a dialéctica partidária reduz à oposição entre direita e esquerda³³.

Num próximo ensaio, focaremos a questão da relação entre os direitos e os deveres fundamentais. E, finalmente, num último, a questão das funções do Estado, em defesa do princípio da subsidiariedade. ■

NOTAS

¹ L. Cabral de Moncada, *Universalismo e individualismo na concepção do Estado*: S. Tomás de Aquino, Arménio Amado, Coimbra, 1943, p. 3.

² Norberto Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Simonelli Editore, Milão, 2006, p. 62.

³ Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli ed., Roma, 2004. Este ensaio contém uma boa bibliografia sobre este tema, até 1999.

⁴ João Carlos Espada, Marc Plattner e Adam Wolfson, *Direita e esquerda? Divisões ideológicas no século XXI*, Universidade Católica Editora, 2007.

⁵ V. a propósito o interessante livro de François Furet, *La gauche et la révolution au milieu du XIXème siècle*. Edgar Quinet et la question du Jacobinisme 1865-1870, Hachete, Paris, 1986. V. ainda Chantal Millon-Delsol, *Les idées politiques au XXème siècle*, PUF, Paris, 1991.

⁶ Nem toda a secularização é crassamente anti-metafísica e pós-modernista: «... il pensiero postmetafisico è un pensiero secolare e insiste sulla differenza tra fede e sapere come due modi essenzialmente diversi di ritenere-per-vero. Ripeto: «postsecolare» possiamo semmai chiamare la situazione in cui la ragione secolare e una coscienza religiosa diventata riflessiva avviano una relazione, per la quale il dialogo tra Jaspers e Bultmann resta esemplare» (Habermas).

⁷ Esta questão tornou-se clássica, e teve já muita e elevada atenção na bibliografia jurídica portuguesa, em que se podem assinalar, sobre a vigente Constituição da Terceira República (que, no seu art. 1º, começa dizendo que «Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana...»), as teses de doutoramento de Jorge Miranda e de Lucas Pires: Jorge Miranda, *A Constituição de 1976*, Petrony, Lisboa, 1978; Francisco Lucas Pires, *Teoria da Constituição de 1976. A transição dualista*, Coimbra, 1988.

⁸ Cfr. Jorge Miranda, *A Constituição de 1976*, cit., p. 306.

⁹ *Idem.*, pp. 307-308.

¹⁰ Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009, p. 352.

¹¹ *Ib.*, p. 368.

¹² V. L. Cabral de Moncada, *Problemas de filosofia política. Estado, democracia, liberalismo, comunismo*, Arménio Amado Editor, Coimbra, 1963, pp. 95-96.

¹³ *Id.*, *Problemas de filosofia*, cit., pp. 99-100.

¹⁴ *Id.*, *Problemas de filosofia*, cit., p. 111.

¹⁵ Seria interessante relacionar com estas análises de Cabral de Moncada muitos outros discursos contemporâneos, mas não é esse o objectivo deste nosso breve contributo. No campo do Direito, destaquem-se, da mesma escola jurídica coimbrã, apenas alguns anos mais tarde, o livro de Rogério Soares, *Direito público e sociedade técnica*, Coimbra, 1963; e a vasta obra de Castanheira Neves, focada na filosofia do Direito.

¹⁶ Neste sentido, somos tributários da exposição dos dois melhores tratadistas na matéria, entre nós: o pensador e sociólogo Adérito Sedas Nunes (v. *Princípios de doutrina social*, Morais Editora, 1961); e o bispo D. António dos Reis Rodrigues (v. *Doutrina social da Igreja. Pessoa, sociedade e Estado*, Rei dos Livros, 1991). Sobre a Doutrina social da Igreja, é hoje texto de referência indispensável o *Compêndio da Doutrina social da Igreja*; e, entre nós, além dos autores já citados, o excelente ensaio, dificilmente superável, de João Seabra, *A doutrina social da Igreja: programa pré-político e guia para a acção*, in Mário Pinto, António Leite Garcia, João Seabra (coord.), *Gaudium et Spes. Uma leitura pluridisciplinar vinte anos depois*, Edição da Comissão Nacional Justiça e Paz, Rei dos livros, Lisboa, 1988.

¹⁷ Não faltam, contudo, vozes a avisar dessa crise, e em diversos tons. Cf., por exemplo entre muitíssimos, e só para os dois casos latinos mais salientes de Estado (laico, um, e de forte presença cristã, outro): quanto à França (berço do Maio de 68 e pátria europeia do pós modernismo), o livro da conhecida cristã, Chantal Delsol, *Le souci contemporain*, La Table Ronde, Paris, 2004; quanto à Itália (onde paradigmaticamente governou por décadas a democracia cristã), o livro do conhecido laico e liberal, Marcelo Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica, Mondadori*, Milão, 2008.

¹⁸ A título de «declaração de interesses», diga-se que a Autor foi membro do primeiro grupo

NOTAS

fundador do PPD, que ainda no interior da Sedes debateu a questão da criação de um novo Partido, e que depois esteve sempre em constante e directo contacto militante com as iniciativas do Partido e a liderança de Sá Carneiro, embora sem acumulação de cargos partidários com outros cargos extra-partidários que então lhe incumbiam. Aceitou porém a sua participação na Constituinte pelo PPD. Desfilou-se do PPD em 1979, não por razões de doutrina, nem por discordância com a liderança partidária, mas por considerada ofensa grave recebida da parte da Assembleia Distrital de Lisboa, círculo pelo qual era deputado: ofensa pública precisamente na sua condição de deputado. Com a desfiliação partidária, endereçou também a sua renúncia de deputado à Assembleia da República. Desde então, nunca mais assumiu representações nem encargos partidários.

¹⁹ Pensamos que personalismo cristão de Sá Carneiro se formou na década de sessenta, no seu militantismo na Liga Universitária Católica da Diocese do Porto, num grupo que então aí cultivou uma especial fraternidade, marcado pelas encíclicas papais de João XXIII e de Paulo VI, pelo «caso do Bispo do Porto» (que obrigou a uma reflexão muito crítica sobre as relações entre o episcopado e a acção política, isto é, também sobre a democracia cristã), pelo Concílio Vaticano II e pelo acompanhamento da experiência do Grupo e Movimento “O Tempo e o Modo”. E veio a fazer depois um fecundo encontro com o Grupo social-democrata de Coimbra, em que desempenhou papel influente o católico António Barbosa de Melo, grupo que teve papel decisivo na redacção do Programa do PPD. Entretanto, a participação activa parlamentar de Sá Carneiro, na Ala Liberal da Assembleia Nacional, falou por si.

²⁰ O Programa de Bad Godesberg diz expressamente: «Communists have no right to invoke Socialist traditions. In fact, they have falsified Socialist ideas. Socialists are struggling for the realisation of freedom and justice while Communists exploit the conflicts in society to establish the dictatorship of their party.» Notar as referências programáticas escolhidas para esta proclamação dos «socialistas», em contradição com os «comunistas»: «liberdade» e «justiça».

²¹ Ou, na tradução oficiosa em língua mais acessível: «Democratic Socialism, which in Europe is rooted in Christian ethics, humanism and classical philosophy, [...]».

²² Dá-se até o caso interessante de as duas mais destacadas correntes da filosofia e da teologia, pontificadas pelos maiores doutores da Igreja Católica, serem: uns, aristotelistas (como S. Tomás de Aquino); e outros, platonistas (como Santo Agostinho). Quanto ao humanismo e a todo o pensamento da escolástica tardia que vieram a gerar a Modernidade Liberal, sobre a base dos direitos «naturais» do homem e do papel do Estado como apenas «servidor» garantista-promotor destes direitos e do bem-comum, não é mais do que puro pensamento de matriz

personalista cristã. Isto se diz. note-se bem, quanto ao pensamento filosófico e teológico clássico, cristão e humanista, porque no terreno da concreta política, aí não faltaram, inclusive já na Modernidade, posições e movimentos «ideológicos», quer dizer, movidos por interesses por vontade de poder, mesmo, e não menos, entre católicos e no seio da instituição eclesiástica.

²³ A bibliografia é abundante. Porém, o lado socialista é quem mais remói no assunto.

²⁴ Texto da Declaração [francesa] dos direitos do homem e do cidadão de 1789: *Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; [...] En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen. Art. 1er. - Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.*

²⁵ Texto da Declaração dos Direitos da Virgínia: (XVI) *That religion, or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed by reason and conviction, not by force or violence; and therefore, all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity towards each other.*

²⁶ Numa famosa entrevista de Álvaro Cunhal a Artur Portela, usando de uma franqueza que lhe não era habitual nestas matérias, o entrevistado declarou que não via as liberdades fundamentais da pessoa humana como eram vistas no ocidente, com valor universal - cf.

²⁷ Sobre a teoria dos direitos fundamentais, cfr. José Carlos Vieira de Andrade, *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*, Almedina, 2012; Cristina Queiroz, *Direitos Fundamentais (Teoria Geral)*, Coimbra Editora, 2010; Jorge Reis Novais, *Direitos Sociais - Teoria jurídica dos direitos sociais enquanto direitos fundamentais*, Coimbra Editora, 2013; Cristina Queiroz, *Poder constituinte, democracia e direitos humanos*, Coimbra Editora, 2013.

²⁸ *Apud* Mário Pinto, *Sobre os direitos fundamentais de educação*, p. 106.

²⁹ A mais conhecida e destacada, sobretudo com Ronald Dworkin e Robert Alexy.

³⁰ Designadamente sobre a jurisdição do Tribunal Constitucional e sobre a garantia dos direitos fundamentais, cfr. os autorizados contributos do ex-Presidente do Tribunal Constitucional, J. M. Cardoso da Costa,

A hierarquia das normas constitucionais e a sua função na protecção dos direitos constitucionais, Lisboa, 1990; id., *A tutela dos direitos fundamentais*, Procuradoria Geral da República, 1981.

³¹ J. Baptista Machado, *Participação descentralização democratização e neutralidade na Constituição de 76*, Almedina, Coimbra, 1982, p. 137.

³² Sobre esta específica questão, permitimo-nos remeter para o nosso livro, *Sobre os direitos fundamentais de educação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2008.

³³ A título de recordação, permita-se-nos deixar aqui alguns excertos do discurso de Sá Carneiro na Assembleia Nacional da Segunda República, a quando da revisão constitucional marcelista de 1971. Disse ele: «Qualquer Estado moderno é inevitavelmente um Estado social, pois a nenhum poder politicamente organizado é hoje possível deixar de conformar-se com as realidades sociais e tomar a seu cargo a satisfação das necessidades colectivas. Mas na integração da sociedade e do poder político gera-se uma inevitável tendência de domínio e de absorção.

Em si mesma, a relação Estado-sociedade, traduzida na expressão Estado social, é vazia de conteúdo ético: a muito se presta e pela dinâmica das forças em presença tenderá para uma das formas apontadas, de domínio do político ou do social. Por isso, hoje reaparece como essencial o núcleo das liberdades fundamentais e o relevo do papel da Constituição como principal garantia do Estado de direito. A liberdade de todos não é já o limite da liberdade de cada um, pois a questão se não põe entre os indivíduos; e os próprios direitos fundamentais ganharam conteúdo social. O Estado é responsável pelos meios e condições de acesso à liberdade, sem os quais ela na prática não existe. O poder político só tem sentido como meio de assegurar a liberdade, possibilitando a realização da pessoa. A Constituição deve ser o conjunto dos meios e princípios adequados à realização da liberdade. Se não somos capazes de a cada momento os construir, abdicamos da nossa dignidade: reconhecemo-nos incapazes para criarmos o nosso próprio ser político.

O Estado social não é alternativa da liberalização [marcelista] prometida. Nem consubstancia em si toda a abertura possível. Com o dizer-se que ele é social não se define eticamente um Estado. Já ficou dito que a expressão traduz apenas uma concepção das relações entre o poder político e a sociedade civil, em que aquele prossegue fins sociais. Não há o Estado social: todo o Estado moderno é necessariamente um Estado social. Entre nós a ideia é velha de, pelo menos, quarenta anos. Apareceu então ligada à de Estado corporativo [«Estado social-corporativo»]. Ao retomá-lo em 1969, o Presidente do Conselho [Marcelo Caetano] deixou bem claro que defendia um Estado social; não pretendeu instituir, incarnar ou simbolizar o Estado social.