

COLEÇÃO
IDEIAS &
ESTUDOS
POLÍTICOS

DIREITO NATURAL E ECOLOGIA HUMANA

PARA UMA ECOLOGIA INTEGRAL

Coordenadores

MANUEL BRAGA DA CRUZ | JOSÉ MOUTINHO



Direito Natural Clássico e Moderna «Razão Pública».

Etsi Deus non daretur?

Pedro Ferro

AESE Business School

Universidade Católica Portuguesa, Instituto de Estudos Políticos

Iniciarei esta apresentação com uma breve referência à transformação moderna do Direito Natural clássico. Depois, centrar-me-ei em dois tópicos do embate da ideia de Direito Natural com a modernidade. No primeiro, tratarei do confronto entre essa ideia e o conceito de «razão pública». No segundo, abordarei as razões pelas quais a ideia de direito natural, na atualidade, foi praticamente expulsa do espaço público, em articulação com o processo de secularização. O ponto de vista adotado será predominantemente político, ou de teoria política, mais do que de filosofia moral ou de filosofia do direito. Por fim, gostaria de avisar – para uma boa gestão de expectativas – que este texto apresentará talvez mais perguntas do que respostas. Ou seja, por outras (e mais pomposas) palavras, terá um cunho sobretudo tentativo e aporético, mais do que apodítico e demonstrativo.

Breve referência à transformação moderna do Direito Natural

Como sabemos, Leo Strauss tratou deste assunto com bastante insistência, nomeadamente no seu livro *Direito Natural e História* e, antes, n'*As Conferências de Annapolis*, e pode servir como ponto de partida para a nossa reflexão. A posição de Strauss pode ser resumida, para o efeito agora pretendido (embora com o risco das simplificações), nos seguintes termos: «o direito natural é aquele direito que não depende da arbitrariedade humana. A alternativa à aceitação do direito natural parece ser a asserção de que todo o direito depende da arbitrariedade humana, ou é posto pelo homem, i. e., o direito positivo. Esta asserção, conhecida como positivismo jurídico, é difícil de manter»¹. Porque, se não existisse nenhum outro direito

¹ Cf. Leo STRAUSS, *As Conferências de Annapolis sobre o «Direito Natural»* (1946), in

senão o direito positivo, não poderíamos falar de leis substancialmente injustas, todas as noções de justiça seriam meramente convencionais, e não haveria nenhum critério para distinguir entre bem e mal, entre fins sublimes e depravados, entre regimes legítimos e totalitários. «Ora é evidente que faz sentido, e por vezes é mesmo necessário, falar de leis “injustas” ou de decisões “injustas”. Assim, tornamos implícito que existe um padrão de justiça ou de injustiça que é independente do direito positivo e que lhe é superior.»² «Precisamente porque é assim, o problema do Direito Natural é o nosso mais sério problema» e é tão antigo quanto a filosofia política³.

Strauss enfrentou, de modo particular, aqueles que ele julgou serem os principais inimigos do Direito Natural: o relativismo historicista, e o que resulta da particular interpretação da distinção entre factos e padrões operada pelo moderno cientismo social. Strauss considera o primeiro como um regresso à antiga visão convencionalista, numa versão requentada, embora mais pobre. Quanto ao segundo inimigo, a posição de Strauss pode ser sintetizada pelo seu veredicto sobre Max Weber. Embora o considerasse «o maior cientista social do [nosso] século», Leo Strauss afirmou que «a tese de Weber [que Strauss considera paradigmática da modernidade] leva necessariamente ao niilismo e à visão de que ao ser julgada perante o tribunal da razão, qualquer preferência, conquanto maléfica, animalesca ou louca é tão legítima como qualquer outra preferência»⁴.

Segundo Strauss, a doutrina clássica do Direito Natural teve a sua origem em Sócrates e foi desenvolvida por Platão e Aristóteles, pelos estoicos e pelos pensadores cristãos medievais (especialmente por S. Tomás de Aquino)⁵. Entretanto, a partir do século XVII, a visão clássica e cristã do Direito Natural teria sido radicalmente transformada, dando lugar a uma outra, também natural, doutrina. Essa rutura teria sido espoletada pelo impulso filosófico político nascido de Maquiavel, Francis Bacon e Thomas

José COLEN, «As conferências de Annapolis sobre o *Direito Natural*: um texto inédito de Leo Strauss», *Diacrítica. Filosofia e Cultura*, 2012, p. 519.

² Cf. Leo STRAUSS, *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 4.

³ Cf. Leo STRAUSS, *As Conferências de Annapolis*, p. 519.

⁴ Cf. Leo STRAUSS, *Direito Natural e História*, pp. 34 e 39.

⁵ *Ibidem*, p.106.

Hobbes, e pelo seu epicurismo e «furo antiteológico»⁶ (e antiteleológico). Nomeadamente, radicaria no materialismo, empirismo e «hedonismo político» hobbesiano, e no respetivo conceito – demasiado rasteiro, estreito e hirto – de bem humano, marcado pelo direito natural absoluto e incondicional do homem à autopreservação (no estado de natureza), que seria também a sua mais poderosa paixão. Daí, resultariam o cancelamento da vocação da pessoa humana para o seu fim ou perfeição, de acordo com a sua natureza (a *vida boa* ou o *summum bonum* dos clássicos e cristãos), e respetiva «degradação de padrões». Daí a substituição da antiga «lei natural» pelos «direitos naturais» modernos, e pelo «pequeno catecismo dos direitos do homem» (cujas inferências estão nas paixões, como dirá Burke⁷), depois; e na conseqüente prioridade do interesse próprio e dos direitos do indivíduo sobre os deveres perante Deus e os outros⁸. Daí a convicção de

⁶ Cf. Leo STRAUSS, «The Three Waves of Modernity», in *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 84 ss.

⁷ Cf. Edmund BURKE, «Thoughts on French Affairs», in *The Works of the Rights Honorable Edmund Burke*, vol. IV, ed. revista, Boston, Little, Brown, and Company, 1866, p. 342.

⁸ Segundo STRAUSS, «o direito natural pré-moderno seria essencialmente uma doutrina de deveres». Só na segunda metade do séc. XVI, a escolástica teria começado a laborar sobre a ideia de direitos naturais enquanto distintos de deveres ou obrigações naturais, uma alteração de ênfase que determinou o pensamento político e social até aos dias de hoje. A partir daí, a sociedade política passou a ser concebida, pela primeira vez, como estando principal ou exclusivamente «ao serviço do objectivo de garantir os direitos naturais, e não de garantir o desempenho dos deveres naturais do homem». Esta mudança fundamental encontraria a sua mais impressionante expressão no ensinamento de Hobbes. Seria igualmente visível no ensinamento de Rousseau, ou no de Espinosa. As doutrinas de Direito Natural de Kant e Fichte seriam também essencialmente doutrinas dos direitos do homem. PAINE exprimiria essa visão mais claramente no título do seu livro, *Rights of Man*. «A primazia do direito sobre o dever significava a negação de qualquer ordem, ou vontade, sobre-humana. Por outro lado, a completa ausência ou, pelo menos, a relativa fraqueza da doutrina dos direitos do homem antes do séc. XVII, [teria] sido devida a esmagadora influência do ensinamento bíblico.» Enfim, «o clima espiritual favorável a insistência nos direitos do homem é caracterizado por uma visão inteiramente diferente, não bíblica, da relação do homem com Deus. [...] Enquanto o direito natural pré-moderno era uma doutrina da obediência ou, pelo menos, de conformidade com uma ordem não originada pela vontade humana, o direito natural moderno é uma doutrina da liberdade» (cf. STRAUSS, *As Conferências de Annapolis*, pp. 528-529, 531 e 533). Recentemente, Pierre MANENT, em *La loi naturelle et les droits de l'homme*, apresenta uma narrativa que tem várias zonas de coincidência com a de Strauss. Simplificando muito, antes de 1789 o quadro em que o homem vivia não era o da criação humana; o homem vivia *sub lege Dei*. Posteriormente, a revelação da Lei de Deus foi substituída pelos «Direitos do Homem» (em maiúscula). Com o Iluminismo, o homem teria atingido a sua maturidade – adotando o lema de Kant: *sapere aude* – e passado da heteronomia (ou

que o homem é um animal apolítico; e de que as obrigações e valores humanos significativos têm um fundamento somente contratual, consensual e autonomista. Daí, finalmente, decorreria uma concepção puramente negativa de liberdade (entendida como ausência de coerção externa), desconsiderando quer a bondade intrínseca do objeto das escolhas humanas – i.e., o valor positivo do exercício de liberdade –, quer os obstáculos internos à liberdade (por fraqueza moral), desvalorizando a virtude e descaído no subjetivismo e na arbitrariedade⁹.

«Razão pública» e Direito Natural

Tudo isto é bem conhecido e poderia, a meu ver, ser matizado quer no que respeita ao que Strauss denomina «doutrina clássica do direito natural», quer no que toca à caracterização do Direito Natural moderno. Por exemplo, conquanto não se possam excluir reminiscências e se possa falar de uma tradição, suponho ser discutível que o Direito Natural, no entendimento medieval cristão, descenda de Sócrates, menos ainda de Platão, e que ele provenha de Aristóteles é um assunto, tanto quanto sei, furiosamente discutido pelos modernos filósofos aristotélicos. Neste momento, contudo, gostaria de deixar em suspenso a questão propriamente filosófica da crise ou transformação da doutrina clássica do Direito Natural, para me centrar na questão da relação (tensa) desta doutrina com a ideia moderna de «razão pública», não no seu sentido estrito, rawlsiano, ainda em voga, mas num sentido mais genérico, «bem entendido», conotado com a especificidade da justiça política e da filosofia pública política.

Essa especificidade resulta do reconhecimento de uma dupla distinção (embora não completa independência): aquela que existe entre o bem da

teonomia) para a autonomia. A filosofia dos direitos humanos teria nascido contra a ideia de direito natural» (cf. José A. COLÉN, «“What Is Wrong with Human Rights?” Book Review: Pierre Manent, *La loi naturelle et les droits de l’homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018», em *Interpretation*, vol. 44, 3.^a ed., p. 461). Esta posição sobre a acentuação bíblica dos deveres face aos direitos será talvez unilateral ou, pelo menos, poderia ser matizada pela consideração do carácter pedagógico e libertador da ação de Deus no Antigo Testamento. Ver também Ernest L. FORTIN, «The Natural Wrong in Natural Rights – and the Problem With Communitarianism», *Crisis Magazine*, 1 de maio, 1994. Disponível em <https://www.crisismagazine.com/1994/the-natural-wrong-in-natural-rights-and-the-problem-with-communitarianism> (2019-05-30).

⁹ Ver Pedro Rosa FERRO, *Política, Ciência e Consciência*, Coimbra, Almedina, 2020, pp. 121-122.

pessoa e o bem da comunidade, por um lado, e, por outro lado, a distinção entre o «bem comum integral» e o «bem comum político». Por outras palavras, essa especificidade assenta na consideração de que existe uma diferença real entre a esfera particular dos bens últimos e a esfera pública dos bens políticos (protegidos pelo poder coercivo do Estado). Essa distinção e especificidade não surgem do nada com Maquiavel, Jean Bodin ou Thomas Hobbes. Obviamente, não parecem ter sido reconhecidas ou valorizadas por Aristóteles. Por S. Tomás de Aquino, sim, embora de forma talvez minimalista. Depois, é sugerida por Marsílio de Pádua. Mas tornou-se mais inteligível na modernidade, com a rutura da «totalidade ética» e do consenso moral e religioso que se podiam presumir no mundo antigo ou medieval.

Como sabemos, do ponto de vista sociológico, a comunidade política moderna não é uma comunidade ética, em sentido forte: é uma ordem de cidadãos livres e igualmente dignos de respeito que – embora com valores e interesses diferentes, por vezes objetivamente inconciliáveis – criam uma estrutura legal e institucional viabilizadora da convivência política. E o chamado «facto do pluralismo» – o facto do desacordo ou conflito moral – típico das sociedades modernas, embora não seja filosoficamente problemático, é politicamente muito relevante. E as razões de direito natural – mesmo reclamando inteligibilidade universal – não só não escapam à controvérsia, como estão frequentemente no seu centro, por ação de vários fatores epistemológicos e morais que não importa agora discutir.

Ora, precisamente, a «razão pública» pode ser definida como o tipo de razoabilidade pela qual as instituições políticas básicas da sociedade, e o seu sistema legal – legitimamente imposto pelo poder coercivo do Estado sobre uma multidão de cidadãos com valores discrepantes –, podem ser justificados de uma forma capaz de suscitar consentimento, favorecer a cooperação social e assegurar a estabilidade social, política e social básica. É a razoabilidade que se refere ao bem comum político estrito da sociedade humana, assim definido¹⁰. Neste sentido, a atividade política tem a sua verdade prática própria, a sua própria lógica interna e uma ra-

¹⁰ Cf. Martin RHONHEIMER, «The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's "Political Liberalism" Revisited» (Notre Dame Law School, Natural Law Lecture 2005), *The American Journal of Jurisprudence*, 50, 2005, pp. 2 ss.

cionalidade moral específica – assente naquela diferenciação entre o bem individual e o bem da comunidade – e que corresponde em grande parte a uma ética institucional¹¹. E é essa razoabilidade que, em grande parte, subjaz ao Estado constitucional liberal democrático, como sendo sobretudo uma «ordem de liberdade e de paz» (que julgo fazermos bem em prezar e proteger), mais do que uma «ordem de verdade e virtude», de acordo com a conhecida formulação de Ernst-Wolfgang Böckenförde¹².

Assim, o Direito Natural e a razão pública não são como que dois princípios rivais de legitimidade na especificação do bem humano: um princípio *liberal*, que gravitaria em torno do critério da reciprocidade entre indivíduos livres e iguais, recorrendo à «razão pública» e à razoabilidade política; e um princípio dito *perfeccionista*, assente no que é justo por natureza, invocando a «reta razão». A meu ver, esses dois princípios não são incompatíveis, mas não se situam ao mesmo nível. A interação entre os dois desenvolve-se em duas dimensões, entre outras: a primeira, respeitante ao reconhecimento social e validação jurídica e política das razões do Direito Natural; a segunda, associada à abrangência deste último, ao seu espectro e âmbito, face ao da razão pública.

Quanto à primeira dimensão, podemos começar por recordar que é possível formular dois tipos de perguntas políticas acerca da bondade de um governo. O primeiro corresponde a indagar se as leis ou decretos emanados pelas autoridades são decentes, úteis e favoráveis aos cidadãos, coerentes com o Direito Natural, digamos. O segundo questiona se essas leis ou decretos são politicamente legítimos: isto é, se são verdadeiramente representativos, se são processualmente justos. Hobbes terá sido o primeiro a sustentar a precedência política da segunda questão; ou, uma formulação mais moderna, a precedência das regras da política sobre os fins da política. O problema formal sobre como organizar o poder na Cidade tornou-se o principal, em urgência e em dignidade, relegando a questão

¹¹ *Ibidem*, pp. 5-7.

¹² Cf. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 42-64, referido por Martin RHONHEIMER em «The Democratic Constitutional State and the Common Good», in *The Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, William F. Murphy, Jr. (trad.), Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013, pp. 74 ss. Ver Pedro Rosa FERRO, *Política, Ciência e Consciência*, p. 22.

direta acerca do bem e do mal substantivos. Para Hobbes, o governo representativo é precisamente aquele que está autorizado a tomar decisões sobre o bem e o mal em política (de modo a preservar a paz civil), centrando o problema político nos procedimentos de autorização, em detrimento da pergunta sobre os fins e bens humanos¹³. Nestes termos (já fora do esquema hobbesiano, mas aproveitando a sua intuição), podemos dizer que a verdade da lei natural não depende da sua aceitação pública, mas que o seu reconhecimento como razão politicamente relevante sim. A justiça natural «objetiva» só adquire legitimidade política através do processo político justo. *Auctoritas, non veritas, facit legem*, reza um famoso *dictum* de Hobbes, que – embora problemático – exprime a primazia institucional, legal e prática do âmbito político sobre o âmbito metafísico e sobre as pretensões de verdade moral; ou – em chave rawlsiana – a primazia política do justo sobre o bem. O Direito Natural – ou qualquer outro princípio último de justiça – para ser politicamente operacional terá de ser socialmente ratificado e juridicamente validado: tem de ser legitimamente positivado¹⁴. Para que as razões de Direito Natural sejam razões válidas na esfera da razão política e pública, elas terão de ser justificadas, aplicadas, restringidas ou concretizadas, de acordo com a lógica da política, que é também uma lógica de exequibilidade em condições de desacordo e conflito¹⁵.

Ao mesmo tempo, contudo, a primeira pergunta, a pergunta direta sobre a justiça natural da política, nunca pode ser esquecida ou ignorada. A solução de Hobbes – submergir inteiramente a verdade e a justiça na factualidade da lei positiva – não é aceitável. Para abordar este ponto, voltemos agora a nossa atenção para a segunda dimensão referida da interação entre o Direito Natural e a razão pública – a diferença de âmbito.

S. Tomás de Aquino antecipou de algum modo a ideia de razão pública quando afirma que as leis humanas estão, por princípio, limitadas a questões de justiça, bastando que proíbam o que é destrutivo da convivência

¹³ Cf. Harvey C. MANSFIELD, «Hobbes and the Science of Indirect Government», *The American Political Science Review*, vol. 65, n.º 1, mar. 1971, pp. 97, 98 e 107. Ver Pedro Rosa FERRO, *Política, Ciência e Consciência*, pp. 22-23.

¹⁴ Ver Martin RHONHEIMER, «Christian Secularity and the Culture of Human Rights», *Symposium "A Growing Gap – Living and Forgotten Christian Roots in Europe and the United States"*, 2006, p. 6. Ver Pedro Rosa FERRO, *Democracia Liberal: a política, o justo e o bem*, Coimbra, Almedina, 2012, pp. 93.

¹⁵ Cf. Martin RHONHEIMER, «The Political Ethos...», p. 9.

humana, sem o qual a preservação da sociedade não seria possível; o resto da aplicação da lei natural seria deixado ao julgamento de Deus¹⁶. A lei natural não é um critério suficiente para identificar o que pertence ao bem comum político e, portanto, para ser imposto coercivamente pela lei sobre a totalidade dos cidadãos. A política não trata das questões derradeiras ou das mais elevadas e sublimes, que conferem sentido e plenitude à vida das pessoas. O domínio da política não é totalizante; é instrumental e *menor*: visa a paz e a segurança, a cooperação social, um módico de justiça e um máximo de igual liberdade. Isto não significa indiferença ou relativismo quanto à verdade sobre o homem. Significa uma tentativa de limitar o poder coercivo do Estado ao mínimo razoavelmente exigido pelo funcionamento pacífico da fábrica da sociedade e pela convivência política. Do mesmo modo, o conceito liberal clássico de liberdade é fundamentalmente *negativo*, não porque presuma forçosamente qualquer irrelevância ou arbitrariedade no que respeita aos fins humanos que tornam a liberdade significativa, mas porque corresponde a uma concepção *política* de liberdade: porque visa proteger uma esfera de não interferência externa que preserve a autonomia da pessoa, uma vez que ela é uma condição imprescindível para o agir moral. É certo que uma vida boa não é a mesma coisa que uma vida que subjetivamente se considera ser boa¹⁷. O valor da autodeterminação não decorre de que ela seja condição suficiente para atuar bem, mas de que ela é certamente uma condição necessária¹⁸.

Por outro lado, a lei natural é anterior à razão pública, de forma que as razões políticas, embora difiram das razões da lei natural, incluem a lei natural, na medida em que esta seja politicamente relevante. E, nessa medida, embora a lei natural, como tal, não possa alegar ser razão pública, a correspondência da razão pública com a lei natural é uma condição necessária para que a razão pública seja plenamente razoável¹⁹. É por isso que o poder da lei positiva para criar ou reforçar obrigações morais depende não só da autoridade constitucional do órgão que pretende promulgá-la, como

¹⁶ Cf. S. Tomás de AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 100, a. 2.

¹⁷ Ver Will KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 202-205.

¹⁸ Cf. Pedro ROSA FERRO, *Política, Ciência e Consciência*, pp. 132-133.

¹⁹ Cf. Martin RHONHEIMER, «The Political Ethos...», p. 2.

também da justiça material – da razoabilidade substancial – da lei²⁰: no limite, o direito positivo só é legítimo e vinculante para a consciência quando é *justo*, quando respeita os direitos naturais das pessoas.

Até aqui a teoria. Mas, chegados aqui, deparamo-nos com vários problemas práticos.

Em primeiro lugar, mesmo entre aqueles que reconhecem o Direito Natural, há diferenças de opinião sobre o seu conteúdo ou sobre as suas implicações, em matérias importantes. E, em segundo lugar, embora a demarcação entre o que pertence ao âmbito privado e o que corresponde à razão pública ou à esfera pública seja necessária (nomeadamente, para circunscrever o poder coercivo) e seja também teoricamente possível, nunca o é completa e definitivamente. Consequentemente, o próprio conteúdo da razão pública e o âmbito do «politicamente relevante» são, eles próprios, controversos. Aliás, a própria determinação do que é razoável não é, politicamente, nada evidente. E muito do que é tido hoje como razoável, não o era há cem anos, como sabemos.

Em teoria, o conceito de razão pública admite um amplo pluralismo moral e existencial, e descansa nos mecanismos constitucionais para o acomodar pacificamente, considerando a justiça processual e o processo político democrático como instâncias de legitimação. Todavia, uma sociedade aberta não pode ser completamente aberta e moralmente *neutral*: esse pluralismo e dissenso não podem ser ilimitados. A assepsia moral não é, pura e simplesmente, possível, atendendo à referida porosidade das fronteiras entre o âmbito privado e o público, à imprecisão da demarcação entre o justo e o bem, ou à fluidez da distinção entre a ética pessoal e a ética institucional, ou entre o «bem comum integral» e o «bem comum político»²¹. A ideia de que uma qualquer sociedade pode subsistir sem

²⁰ Ver Robert P. GEORGE, *Choque de Ortodoxias. Direito, Religião e Moral em Crise*, Tenacitas, 2008, pp. 193-197.

²¹ Recorde-se, por exemplo, ambiguidade dos esforços de John Gray para fundamentar a existência de «bens universais», valores objetivos e uma moralidade mínima universal que refletem a «permanência da natureza humana», bem como as suas declarações de rejeição do ceticismo, subjetivismo ou relativismo, apelando às «experiências comuns da humanidade», por um lado, e a sua concomitante recusa de uma ética universal, por outro. Ver John HORTON, «John Gray and the Political Theory of *Modus Vivendi*», in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 9, n.º 2, junho 2006, pp. 157 ss. Ver John GRAY, *Two Faces of Liberalism*, pp. 63, 66, 67, 138. Ver Pedro Rosa FERRO *Política, Ciência e Consciência*, p. 136.

consenso geral sobre um núcleo de valores fundamentais é uma ilusão. Qualquer «acordo no desacordo» pressupõe uma concordância prévia relativamente ao desacordo que não pode ser tolerado. Por exemplo, podemos presumir que, na opinião de Lincoln (por ocasião da chamada questão da «casa dividida contra si mesma», em 1858), a partir do momento em que o povo americano concordasse em discordar sobre o princípio da igual dignidade de todos os seres humanos, independentemente da sua cor, esse povo deixaria de constituir uma nação, e menos ainda a nação livre e justa prenunciada na Declaração de Independência²².

Por outras palavras, a política – e, portanto, qualquer conceção política de justiça política e razão pública – está ao serviço de alguns bens básicos que são anteriores à política e definem o horizonte do bem comum político. Estes bens incluem as liberdades e direitos fundamentais da pessoa, mas também a consideração das características elementares e naturalmente dadas da sociedade humana. Assim, por exemplo, o respeito pelos outros cidadãos como «livres e iguais» depende do reconhecimento do que é a cidadania, de que os cidadãos são pessoas humanas, e do que são as pessoas, enquanto seres naturalmente sociais. A razão pública não pode ignorar (sob qualquer véu) alguns «factos da vida» pré-políticos e algumas propriedades naturais da sociedade, quando politicamente relevantes. Não é possível construir uma conceção política de justiça *ex nihilo*, independentemente das raízes mesmas da vida humana social. Por outras palavras, não é possível, nem desejável, imunizar a «razão pública» face a qualquer exigência básica da lei natural²³.

Enfim, não parece exequível fundar uma comunidade política funcional sem uma conceção particular de bem, ainda que débil, e sem uma ideia mínima de bem comum. A demarcação dos direitos pressupõe sempre uma noção moral sobre o *quid* humano, sobre o que é devido à pessoa para que ela se «cumpra»²⁴. É difícil desligar completamente a reflexão sobre o que é justo da reflexão sobre os fins do homem.

²² Cf. Harry V. JAFFA, *Crisis of the House Divided: An Interpretation of the Issues in the Lincoln-Douglas Debates* [1959], The University of Chicago Press, 1982, pp. 334, 335.

²³ Cf. Martin RHONHEIMER, «The Political Ethos ...», pp. 26, 42 ss. e 67 ss. Ver Pedro Rosa FERRO *Política, Ciência e Consciência*, p. 140.

²⁴ Ver John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, pp. 219-220.

Vejam: grande parte das nossas obrigações político-morais surge do reconhecimento dos outros como seres humanos, iguais a nós, com a mesma dignidade (humana). Sendo assim, como se pode discutir razoavelmente aquilo a que tem direito uma pessoa e qual é o seu dever, se não há um entendimento mínimo sobre o que é um ser humano, ou se a concepção de natureza humana – a nossa comum humanidade – for despojada de qualquer alcance normativo? E, nesse caso, como se pode conversar sobre o valor da vida (humana), ou sobre a cidadania, liberdade, igualdade e justiça? E como se pode debater a relevância pública do casamento e da família (que constitui um dos pilares de uma sociedade decente), se não se assenta sobre o que é um homem e o que é uma mulher, ou se não se distingue entre os dois (como acontece agora)? Não é possível negar que se possa conhecer algo de significativo sobre os seres humanos e, ao mesmo tempo, carregar de «direitos humanos» esses mesmos indivíduos; indivíduos cuja natureza seria desprovida de profundidade ou finalidade, ou tomada como incognoscível, ou algo, em qualquer caso, de que aqueles deveriam emancipar²⁵.

Note-se, portanto, que a questão que enfrentam hoje as sociedades liberais não é apenas a de quão mínima pode (ou deve) ser a sua «teoria moral» sobre a pessoa humana, mas também a de qual deve ser essa restrita teoria. Ou, por outras palavras, quais os assuntos em que se requer uniformidade – em que não pode haver «acordo no desacordo» – e aqueles em que o desacordo é tolerável, razoável ou desejável. Francamente, não vejo que este problema tenha uma solução política, para além do consenso constitucional, embora esta não seja uma solução cabal, porque a maioria e a justiça processual não produzem necessariamente a justiça substancial (conquanto sejam uma parte indispensável dela). Mas, pelo menos, podemos interrogar-nos sobre quais as razões pelas quais a doutrina clássica do Direito Natural – enquanto candidato verosímil a constituir essa «teoria moral» mínima – foi radicalmente desacreditada pela filosofia moderna e é atualmente ininteligível, hostilizada – e mesmo intolerada – pelo pensamento progressista «iluminado», como um resíduo arcaico, extremista e escandaloso, relíquia de remotos tempos obscuros, inimiga do

²⁵ Ver FRANCISCO CARPINTERO, *La Ley Natural. Historia de un concepto controvertido*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008, p. 31.

reconhecimento e ampliação de novos «direitos humanos», e proscrita da razão pública²⁶.

Etsi Deus non daretur?

Para isso, voltemos a Strauss. A seu ver, «a transformação do direito natural no século xvii não pode ser descrita como uma secularização do direito natural»: a separação entre direito natural e direito revelado era algo adquirido em toda a filosofia clássica, e não teria sido rejeitada na filosofia medieval; tampouco haveria qualquer conexão necessária ou óbvia entre o direito natural de Platão e Aristóteles e qualquer teodiceia ou ideia de Deus; e a declaração de Grotius (segundo a qual o direito natural seria válido ainda que não existisse Deus) seria de ascendência escolástica²⁷.

Mais uma vez, isto poderia ser disputado. Quando Strauss fala da escolástica, em geral, está talvez a generalizar em demasia. Quando ele afirma, acertadamente, que a distinção entre direito natural e direito revelado era algo assumido na filosofia cristã medieval, poderia também ter observado que o Direito Natural, nessa filosofia moral, tinha, em qualquer caso, uma fundamentação racional em Deus: o conhecimento de Deus e a fundamentação da legitimidade da razão em Deus eram tidos como algo acessível à razão natural, e não precisavam da revelação para isso. Mas estavam fundados em Deus. E quanto à filosofia antiga, é difícil não vislumbrar o «divino» por detrás das leis não escritas de Antígona, ou no estoicismo, ou em Cícero. Aliás, o próprio Strauss reconheceu que o «direito natural moderno não pode ser compreendido se não temos em conta as suas implicações teológicas»²⁸, e vale a pena refletir sobre o assunto.

O referido *dictum* de Grotius, segundo o qual o Direito Natural seria válido *etsi Deus non daretur* – i.e., *mesmo que Deus não existisse*, ou *para o caso de Deus não existir* – apresentava-se como uma tentativa de preservar os valores morais essenciais a partir de princípios cognoscíveis e aceitáveis por todos, substituindo a fundamentação religiosa que até então, supostamente, os legitimava. Procurava-se assim assegurar as bases de uma convivência pacífica e civilizada, ao abrigo de controvérsias

²⁶ Ver José A. COLEN, «What Is Wrong with Human Rights?», p. 452.

²⁷ Cf. LEO STRAUSS, *As Conferências de Annapolis*, p. 525.

²⁸ *Ibidem*, p. 531.

confessionais, potencialmente sangrentas. Isso seria possível porque as normas morais – e a distinção básica entre o bem e o mal – pertenceriam à lei moral natural; seriam, portanto, suscetíveis de uma fundamentação puramente racional, e seriam, por conseguinte, universalmente compreensíveis e comunicáveis, sem necessidade de uma qualquer revelação sobrenatural. E, paradoxalmente, a irrelevância de Deus para o assunto seria mesmo uma demonstração do sucesso da Sua criação, cuja boa ordem poderia ser mantida mesmo na eventualidade de que não fosse conhecido um Senhor do mundo²⁹.

Em várias ocasiões³⁰, Joseph Ratzinger evocou o aforismo de Grotius, que Dietrich Bonhoeffer, numa das suas cartas de cativo, contribuiu para popularizar. A posição de Bonhoeffer tem obviamente um contexto e sentido diferentes da do humanista holandês, embora as duas perspectivas não sejam talvez inteiramente dissociáveis. Bonhoeffer supunha que o homem moderno, autónomo e adulto, devia deixar Deus de fora dos seus enredos quotidianos, estruturando a sua vida terrena inteiramente por sua conta e risco³¹, embora, paradoxalmente, «diante de Deus e com Deus»³². O próprio Deus nos obrigaria a admiti-lo: «ao tornarmo-nos adultos, [seríamos] levados a reconhecer de uma forma mais verdadeira a nossa situação diante de Deus. Deus [far-nos-ia] saber que devemos viver como pessoas que conseguem viver sem Deus, e que o Deus que está connosco é aquele que nos abandona (Mt 15, 34)»³³!

Em qualquer caso, na posição de Grotius e de Bonhoeffer, Ratzinger via um vislumbre do projeto moderno, da esperança iluminista assente na suficiência da razão ilustrada, como única «estrela e bússola», emancipada da tutela divina³⁴.

²⁹ Ver Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, tomo 1, Paris, Cerf, 1983, p. 26.

³⁰ Cf. Joseph RATZINGER, *A Europa de Bento na Crise das Culturas*, Alêtheia Editores, 2005, pp. 38-40; *Dogma e Anúncio*, Edições Loyola, 2007, p. 386.

³¹ Cf. Joseph RATZINGER, *Dogma e Anúncio*, p. 386.

³² Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et Soumission, Lettres et notes de captivité*, vol. 1, Labor et Fides, 2006, p. 431.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Grotius não questiona a lei natural, mas desenvolve uma conceção empírico-racional da natureza do ser humano. Seria a capacidade dos homens em sociedade de livre e voluntariamente se obrigarem, celebrando pactos, que determinaria a associação natural da

A pretensão de Grotius parecia exequível e razoável, numa cultura predominantemente cristã, e em que havia, além disso, «religião a mais», por assim dizer. O que aconteceu desde então? Aparentemente, já não parece alcançável o consenso básico ou a certeza partilhada nos princípios essenciais, não apenas sobre a «vida boa» (a tal «ordem de verdade e virtude»), mas nem mesmo sobre o que poderia ser uma sociedade justa e funcional (a tal «ordem de liberdade e de paz»). Aparentemente, a reconfortante e radiosa autosssegurança da modernidade colapsou. Aparentemente, o projeto iluminista fracassou – na tentativa baldada de fundar a razoabilidade moral de modo universal e definitivo, na certeza de uma *razão científica* e antiteológica, meramente calculadora, desencarnada. Grotius não podia por certo imaginar que uma tal confiança do homem moderno nas suas

humanidade. O novo Direito Natural – um direito natural autónomo – não assenta numa construção metafísica, mas no laço entre a natureza humana – capaz de razão e discurso, *ratio* e *oratio* – e a ordem jurídica. O homem teria capacidade para se limitar através daquilo que ele próprio cria, nomeadamente, o pacto. Os pactos exprimiriam o duplo potencial do espírito humano para ser simultaneamente um princípio de ordem – *ratio* – e um princípio de relacionamento com base no compromisso da sua palavra – *oratio* (cf. Christophe BOUREUX, «Etsi Non...Veluti Si...Deus Daretur: Une Relecture après la Modernité», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2009/3, n.º 255, pp. 50 ss). Há aqui uma ideia de autonomia que encontra eco numa corrente da teologia moral contemporânea por vezes denominada «autonomia teónoma». Trata-se da tese segundo a qual Deus criou o homem, mas delegou nele a ordem moral: o estabelecimento, sob a sua própria razão e responsabilidade, das normas do bem e do mal. Se fosse assim, a razão seria completamente independente e soberana na criação da lei moral, uma vez que lhe foi encomendada por Deus a sua livre configuração; «desta lei, Deus não poderia de modo algum ser considerado Autor, salvo no sentido de que a razão humana exerceria a sua autonomia legislativa por força de um mandato original e total de Deus ao homem» (cf. JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor*, n.º 36); a «teonomia» ficaria reduzida à ideia de que o sujeito autónomo tem em Deus o fundamento da sua autonomia (que teria a sua origem num acontecimento emancipador); a obrigação moral esgotar-se-ia na obediência ao mandato de agir racionalmente, sem incorrer em contradição; e a «lei natural» no homem não seria senão a inclinação natural da razão prática para uma atividade normativa em ordem à sua perfeição e cumprimento. Nesta conceção, afirma-se não apenas a capacidade da razão humana para conhecer o bem e o mal, mas também a tese de que só mediante o processo da invenção humana de normas teria lugar o discernimento entre o bem e o mal [cf. Martin RHONHEIMER, «Autonomía y teonomía moral según la *Veritatis splendor*», 2002, *Almudi.org*. Disponível em <https://www.almudi.org/articulos-antiguos/7910-autonomia-y-teonomia-moral-segun-la-veritatis-splendor> (2021-11-13)]. Deste modo, transforma-se em mandamento a proibição genesíaca de «comer do fruto da ciência da árvore do bem e do mal» (Gn 2, 17), não haveria uma ordem moral objetiva, e seria difícil distinguir racionalidade de «autenticidade», e distinguir liberdade de conformismo social e cultural ou de mero impulso.

próprias forças poderia propiciar o naufrágio ideológico, social e moral do século xx, por exemplo.

De acordo com Ratzinger, o que acontecera entretanto foi que a fundamentação do valor humano e do direito natural deixou progressivamente de ser clara, ao longo do processo de secularização, e aí residiria precisamente a raiz do problema. A universalidade, incondicionalidade e indisponibilidade dos direitos naturais não se entenderiam por si mesmas. Exigiriam uma imagem do ser humano, uma opção moral e uma ideia de Direito que a desancoragem ao Criador – sob o Estado secular puro, baseado apenas na racionalidade e vontade dos cidadãos, recusando a acreditação e normatividade divinas – teria obscurecido decisivamente.³⁵ Nos últimos trezentos anos, o Estado secular moderno teria vivido à custa dos rendimentos do *stock* de capital espiritual acumulado no passado. Agora, com a corrosão do travejamento cultural judaico-cristão, essas reservas parecem estar esgotadas, e o sistema parece estar falido, descambando na bancarrota ética.

De um ponto de vista diverso, Elizabeth Anscombe asseverou «que os conceitos de obrigação, e de dever – isto é, obrigação *moral* e dever *moral* –, e do que é moralmente certo e errado, e do sentido moral do *ought*, deviam ser descartados se isso fosse psicologicamente possível; porque são sobreviventes, ou derivados de sobreviventes, de uma conceção anterior de ética que geralmente já não sobrevive, e só são prejudiciais sem ela»³⁶. E Ivan Karamazov (de Dostoiévski) sugeriu – embora não o tenha dito expressamente – que «se Deus não existe, tudo é permitido». Pelo menos, foi assim que Smerdiakov o entendeu³⁷. Daqui, talvez se possa retirar que a noção de dever tem um fundo teológico³⁸, num sentido convergente com o de Ratzinger.

³⁵ Joseph RATZINGER, «The Spiritual Roots of Europe: Yesterday, Today and Tomorrow», in Joseph Ratzinger and Marcello Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, Nova Iorque, Basic Books, 2006, pp. 74-75.

³⁶ Cf. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, vol. 33, n.º 124, janeiro 1958, p. 1.

³⁷ Cf. Fiodor DOSTOIÉVSKI, *Os Irmãos Karamazov*, 1879, algures.

³⁸ Ver «Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/anscombe/>. De facto, o texto de Anscombe pode ser interpretado também como uma crítica à «ética de dever», a favor de alguma forma de eudemonismo aristotélico.

No entanto, a doutrina clássica do direito natural sustenta que certos deveres morais básicos – os mais fundamentais – são acessíveis a todos, crentes e não crentes, através do exercício da razão despojada. Essa lei natural terá sido inscrita por Deus no coração do homem. Por outras palavras, a lei natural poderia ser conhecida, e poderia conformar a nossa conduta, recorrendo apenas à capacidade humana natural de deliberação, juízo e escolha. Segundo Paulo de Tarso, «quando os gentios, que não têm Lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei, esses, não tendo a Lei, a si mesmos servem de Lei; e mostram que o que a Lei ordena está escrito nos seus corações, dando-lhes testemunho disso a própria consciência e os seus pensamentos, que os acusam ou defendem» (Rm 2, 14-15). Ao mesmo tempo, contudo, essa capacidade humana natural de regular moralmente a própria conduta era vista, tradicionalmente, como uma participação do ser racional na ordem da inteligência criadora, da razão ordenadora, enfim, da lei eterna de Deus (que é a própria sabedoria de Deus que criou e orientou cada criatura para o seu fim). Mas, e se não for vista assim?

Será que o direito natural pode mesmo constituir uma «gramática ética comum» – no que é politicamente relevante –, prescindindo da referência a um Deus criador e providente, da reverência à sacralidade da vida humana e à sua liberdade encarnada? Se dispensarmos a inteligência criadora, encobrimo o sentido e *logos* ínsitos na natureza, poder-se-á ainda fundar algum direito? Sem Deus, a «lei natural» distinguir-se-ia da lei da selva? Noutros termos, será que a Segunda Tábua se aguenta de pé, sozinha, desamparada da Primeira³⁹? Será que o homem pode ser nobre e bom, e constituir uma sociedade livre e decente, sem se ajoelhar diante de Deus – e de mais ninguém – como sugeria também Dostoiévski noutra ocasião⁴⁰. Ratzinger lembrou que, para o homem, o «*unum necessarium*» é Deus. Tudo muda se Deus está ou não está presente⁴¹. E, como disse Chesterton, «ao destruir a ideia de autoridade divina destruimos em grande parte a ideia daquela autoridade humana [i.e., a da razão] [...]. Com um puxão

³⁹ Cf. Pedro Rosa FERRO, *Democracia Liberal: a política, o justo e o bem*, p. 96.

⁴⁰ Cf. Fiodor DOSTOIÉVSKI, *O adolescente*, 1875, algures.

⁴¹ Cf. Joseph RATZINGER, *A nova Evangelização*, Congresso dos Catequistas e dos Professores de Religião, 10 de dezembro de 2000.

demorado e constante, procurámos tirar a mitra do pontífice; e com a mitra saltou também a sua cabeça»⁴².

Reparemos. Atualmente, a grande maioria (embora não totalidade⁴³) dos teorizadores da lei natural tradicional são teístas. Pessoas que «acreditam que a moral ordem, como qualquer outra ordem na experiência humana, é o que é porque Deus a cria e sustenta como tal. Da indagação da inteligibilidade da ordem criada, inferem a existência de uma inteligência livre e criadora, um Deus pessoal»⁴⁴. E, já no início do século passado, Jellineck registara candidamente que a cultura jurídica do seu tempo se debatia entre crentes e ateus, e que as respetivas teorias jurídicas dependiam das suas pressuposições face a Deus⁴⁵. Será por acaso?

Os autores da Declaração de Independência dos EUA, na esteira de Locke, ainda se referiam às «leis da natureza» e ao «Deus da natureza», e ainda consideravam como sendo autoevidente que Deus dotara o homem de certos direitos iguais e inalienáveis. Mas, realmente, esses direitos serão assim tão autoevidentes? Se Jefferson, John Adams e Benjamin Franklin pensavam desse modo – apesar da sua peculiar e ambígua religiosidade –, não seria porque estavam ainda imersos numa cultura impregnada pela ideia cristã de dignidade humana e o cristianismo nutria ainda as convicções morais fundamentais dos cidadãos? A inalienabilidade desses direitos será concebível numa cultura que perdeu o sentido da verdade sobre o homem e ignora o seu fundamento sacral⁴⁶? Será que precisamos de crer para poder entender – *credo ut intelligam*, como Agostinho de Hipona e Anselmo de Canterbury propunham – não só no que respeita ao conhecimento de Deus, mas também no que respeita ao conhecimento da pessoa humana, enquanto ser social e político?

Recapitulemos. A convivência política numa ordem justa e livre parece exigir uma certa teoria sobre a pessoa humana: uma teoria necessariamente

⁴² Cf. G. K. CHESTERTON, «The Suicide of Thought», *Orthodoxy*, III.

⁴³ Ver, por exemplo, Michael S. MOORE, «Good without God», *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, pp. 249- 259, Robert P. George ed., 1996.

⁴⁴ Cf. Robert P. GEORGE, «Natural Law», *Harvard Journal of Law & Public Policy*, vol. 3, pp. 180-181.

⁴⁵ Cf. Francisco CARPINTERO, *La Ley Natural*, p. 31.

⁴⁶ Cf. Martin RHONHEIMER, «Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta», *Acta Philosophica*, vol. 1, 1992, p. 256.

imperfeita e restrita, mas minimamente adequada à realidade do homem, da natureza e da sociedade, correspondente às razões de direito natural contidas na razão pública, quando politicamente relevantes. Mas, será que o acesso a essa verdade minimalista sobre o homem é possível sem a remissão a um Deus criador e providente, conhecido seja pela luz da Fé ou pela luz natural da razão? Empiricamente, parece que isso não está a verificar-se – pelo contrário. Não estou a advogar nenhuma espécie de fideísmo. Não nego que essa cognoscibilidade natural seja filosoficamente possível, e menos ainda que o seu fracasso seja prova de que o não é. Digo apenas que não é realista esperar que isso aconteça, no contexto atual. E, como pensava Aristóteles, a política não pode ignorar a opinião comum. Mas, se for assim, o que restará da esperança de uma ética universal, ou de uma linguagem ética comum, precisamente agora, num contexto retórico em que as questões perenes sobre o bem e o mal são hoje mais urgentes do que nunca, e assumem uma dimensão global, reclamando uma renovada consciência da nossa humanidade comum e um sentido da responsabilidade planetário⁴⁷?

Que fazer?

Todos conhecemos a resposta de Ratzinger⁴⁸, inspirada na aposta de Pascal e nos postulados da razão prática de Kant: para fundar as bases da vida pública de modo decente seria preciso inverter o axioma dos teóricos do Direito Natural racional e agir «*veluti si Deus daretur*», como se Deus existisse. Em suma, «agirmos livres e iguais como se fôssemos todos filhos de Deus; respeitarmo-nos uns aos outros como se fôssemos feitos à imagem de Deus»⁴⁹. Que podemos dizer de semelhante provocação?

Francamente, a aceitação da hipótese e de viver como se Deus existisse não parece nada conjeturável. Essa proposta baseava-se na esperança de que a razão despojada pudesse talvez aceder à conclusão de que a razão despojada e curvada sobre si própria não é suficiente. Mas contraria

⁴⁷ Ver INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, «In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law», 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html#2.3._The_discovery_of_the_precepts_of_the_natural_law:_universality_of_the_natural_law (2021-09-03).

⁴⁸ Cf. Joseph RATZINGER, *A Europa de Bento ...*, pp. 39 e 40.

⁴⁹ Cf. Marcello PERA, em Joseph Ratzinger, *A Europa de Bento ...*, p.15.

a tese imperante de que o ateísmo hipotético ou o agnosticismo devem ser considerados como a posição *default* no discurso público de um Estado secular⁵⁰. De resto, viver como se Deus existisse é precisamente o que grande parte das pessoas não quer.

Sendo assim, julgo que não é razoável apontar para algo mais do que um *modus vivendi* – e mesmo esse, frágil. Conforme já referi, devemos procurar preservar a «ordem de liberdade de paz», cujas instâncias de legitimação são as regras democráticas constitucionais e a justiça processual. Aliás, essa liberdade nunca está garantida. E estamos precisamente num momento em que a liberdade dos defensores das razões de direito natural – liberdade de expressão, de educação e de profissão, nomeadamente – estão a ser canceladas, no mundo livre, em nome de pretensões de verdade, a meu ver falsas. E devemos querer para todos a mesma liberdade que queremos para nós. Entretanto, a «ordem de verdade e virtude» não está ao alcance do Estado. O Estado não pode (não consegue) e não deve ambicionar garantir o bem comum *integral*, mas *apenas* o bem comum político, parcial⁵¹, restrito àquele âmbito. O bem comum integral compete à sociedade como um todo e às pessoas que a compõem. As razões de direito natural e a consciência da relação entre a verdade sobre o homem e a sua liberdade devem, antes, ser reforçadas e cultivadas no plano pré-político: familiar, educativo, mediático, cultural⁵². Só a esse nível se poderão conciliar as duas ordens a que se referia Böckenförde. Mas essas razões, em parte, também devem ser avançadas na arena política. Recorde-se que os valores políticos nunca são completamente imunes a considerações morais. E se não houver bons argumentos morais, prevalecerão maus argumentos morais⁵³. As razões de direito natural podem ser controversas, mas não podem ser marginalizadas numa razoável

⁵⁰ Todavia, essa ideia carece de demonstração. Ver John FINNIS, *Economy or Explication? Telling the Truth about God and Man in a Pluralist Society*, 2004, pp. 3-4. Disponível em: <http://web.princeton.edu/sites/jmadison/calendar/conferences/1004%20Conf-Finnis%20paper.pdf>

⁵¹ Cf. Martin RHONHEIMER, «Perché una filosofia politica?», pp. 252-255.

⁵² Cf. Martin RHONHEIMER, «Christian Secularity ...», 2006, p. 7.

⁵³ Cf. George F. WILL, *Statecraft as Soulcraft. What Government Does*, Nova Iorque, Simon & Schuster, 1983, p. 92.

concepção política de justiça⁵⁴, desde que politicamente relevantes, passíveis de articulação racional e debate público, e tramitadas em processo político legítimo. Ao contrário de Rawls, julgo que não devemos desejar – nem devemos esperar – eliminar do espaço público o conflito moral. Aliás, «não há nenhuma maneira de lidar politicamente com o problema do desacordo razoável que não seja, ela própria, pelo menos potencialmente, objeto de desacordo razoável»⁵⁵. A condição permanente da política é a da procura das soluções mais plausíveis, através da reflexão, debate e deliberação sobre estas questões. Todavia, como não há guardiões politicamente legítimos, quer da razoabilidade, quer da racionalidade, teremos sempre de regressar ao consenso realmente existente na sociedade como derradeiro padrão político.

Em todo o caso, convém reter que se prescindirmos da razão no processo de descoberta da justiça natural, ou se admitirmos que ela não existe, banindo do espaço público a referência à verdade sobre a pessoa humana, restará apenas o poder bruto e a vontade arbitrária, mesmo que maioritária.

⁵⁴ Ver Martin RHONHEIMER, «The Political Ethos...», p. 43.

⁵⁵ Cf. Charles LARMORE, «What Is Political Philosophy?», *Journal of Moral Philosophy*, 2012, p. 21.