

FAMÍLIA, JUSTIÇA E AMOR

REGINA QUEIROZ

(Instituto de Filosofia da Linguagem – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas –
Universidade Nova de Lisboa)

Na teoria da justiça como equidade Rawls defende uma concepção liberal da família e associa-a privilegiadamente à justiça social, entendendo-a quer como uma instituição política responsável pela distribuição de bens primários e pelo desenvolvimento do sentido de justiça, quer como uma associação. Essa determinação da família é um empreendimento controverso, que tem sido objecto de inúmeras objecções. Entre estas, a perspectiva comunitarista de Sandel recusa a descrição liberal da família, entendida como uma instituição e subsumida pelas exigências de justiça e salvaguarda dos direitos individuais. Opõe a lealdade à justiça e à reivindicação dos direitos a pertença à comunidade. Por sua vez, Susan Okin sustenta que a teoria da justiça não salvaguarda a justiça na família, porque se encontra muito dependente de uma concepção tradicional desta instituição. Contrapõe, deste modo, à concepção tradicional da família uma descrição dissociada da atribuição de papéis em função do género.

No nosso artigo centrar-nos-emos na análise destas duas objecções, mostrando que ambas desvalorizam importantes aspectos não apenas da natureza da justiça como equidade, mas também a complexidade da conceptualização da família no pensamento político de Rawls, traduzida, por exemplo na sua natureza institucional e associacional, no seu papel axial no desenvolvimento do sentido de justiça, cujo fundamento é, em última instância, o sentimento de amor¹.

Palavras chave: família, justiça, direitos e amor

¹ Agradeço a Joaquim Braga Coelho Rosa as suas sugestões e comentários críticos à versão inicial deste artigo.

1. Família: instituição política e social

Na teoria política de Rawls a família é uma instituição fundamental da estrutura básica submetida aos princípios de justiça, porque determina as expectativas de vida das pessoas, sobretudo os esforços para se obter a igualdade de oportunidades. É também uma pequena associação, caracterizada por uma hierarquia definida, na qual cada membro tem deveres e direitos. Os seus membros estão pois vinculados tanto a uma instituição pública, como a uma associação particular. Como pertencentes a uma instituição pública, ou seja à estrutura básica, os membros da família são cidadãos (actuais ou futuros) livres, cujos direitos e liberdades não podem ser alienados. Por isso, a família não pode violar as liberdades expressas no primeiro princípio de justiça².

Como instituição política, a família é ainda a) base da produção e reprodução ordenada da sociedade e da cultura, de geração em geração³ e b) propicia, de uma maneira razoável e efectiva, o crescimento e o cuidado pelas crianças, assegurando o seu desenvolvimento e educação moral no contexto alargado da cultura. A família possui por isso um importante papel político por razões de natureza biológica, por ser fonte da reprodução e moral, por ser responsável pela educação do sentido de justiça das crianças – a capacidade para compreender, aplicar e agir de acordo com os princípios de justiça e do ponto de vista da justiça. O seu principal papel consiste em propiciar, de uma maneira razoável e efectiva, o crescimento e o cuidado pelas crianças, assegurando o seu desenvolvimento e educação moral no contexto alargado da cultura (Rawls, 1997, pp. 595-6).

² O primeiro princípio – o da igual liberdade – enuncia que “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos” (Rawls, 1971, p. 302). Veja-se ainda a sua reformulação em Rawls, 1993, p. 291 e 2001, pp. 42-3.

³ Através da definição da família como instituição de geração e procriação Rawls retorna a uma concepção grega. Nesta, é lugar de procriação e de produção de matéria-prima para a *polis*, permitindo garantir a hereditariedade (muito importante do ponto de vista da “propriedade” – por isso é que, sempre que há dissolução da família, onde tudo se condensa é sempre nos bens e que, antes do “contrato de casamento” se recomenda tanto aquele contrato-promessa de compra e venda a que se chama “acordo pré-nupcial). Neste sentido, assegurar a reprodução torna-se, portanto, um imperativo “político”: dadas as deficiências ecológicas da racionalidade “natural”, é preciso precaver-se com a racionalidade “artificial” da lei. Na medida em que à família parece destinada essa “função reprodutiva” e não outra, nessa concepção o afecto e seus prazeres (onde se inclui a sexualidade) não precisa de estar na família e, por isso, em grande medida, a família não é necessariamente *topos* de afectos, mas de reprodução.

Rawls não se limita, pois, a considerar a família como instituição de geração e procriação pois ao atribuir-lhe o papel de educação moral dos cidadãos, através do desenvolvimento de justiça, cuja fonte é o amor, considera-a também um lugar de afectos. É, aliás, como *topos* de afectos que, como principal instituição de educação moral, a família aparece como condição de possibilidade de realização de uma sociedade justa. A aquisição de princípios morais depende do amor dos pais pela criança e da preocupação com o seu bem: as crianças não estabelecem qualquer distinção entre o bem e o mal, o justo e o injusto e dificilmente a estabelecerão se, em primeiro lugar, não tiverem tido qualquer amor ou sido alvo da preocupação dos pais ou então se o amor ou a preocupação com o bem forem sobredeterminados por razões de utilidade ou de perfeição (Rawls, 1971, p. 490 e 1997, p. 598). Neste último caso, a criança é entendida como um meio de realização de valores sociais, como o bem-estar ou a excelência cultural, e não como um fim daquele amor e daquela preocupação. Na teoria da justiça, a dádiva do amor dos pais, assim como a preocupação com o bem das crianças têm como objecto uma criança livre e com direitos a serem respeitados. Liberdade e direitos que se antepõem a qualquer consideração de utilidade social ou de excelência cultural.

Enquanto sentimento moral, o sentido de justiça é entendido como um conjunto de disposições dominantes ordenadas de forma permanente (Rawls, 1971, p. 479), dependente de um processo de desenvolvimento moral psicológico. Este é regulado por três leis. Estas enunciam: 1) “(...) desde que as instituições familiares sejam justas e que os pais amem a criança e expressem esse amor de forma manifesta ao preocuparem-se com o seu bem, a criança, reconhecendo o amor evidente deles, começa, por seu lado, a amá-los” (*Ibid.*, p. 490); 2) “(...) considerando que a capacidade de uma pessoa para ter sentimentos de afecto foi realizada através da aquisição de vínculos afectivos, de acordo com a primeira lei, e que o sistema social é justo, sendo como tal reconhecido por todos, esta pessoa desenvolve laços de amizade e de confiança para com os outros membros do grupo à medida que estes, de forma manifesta, cumprem os seus deveres e obrigações e vivem de acordo com os ideais da sua posição” (*Ibid.*); 3) “(...) considerando que a capacidade de uma pessoa para sentimentos de afecto foi realizada pelo desenvolvimento de vínculos de acordo com as primeiras duas leis e dado que as instituições da sociedade são justas e publicamente reconhecidas como tal por todos, aquela pessoa adquire o correspondente sentido de justiça à medida que reconhece que ela própria e aqueles de quem gosta beneficiam com o sistema em causa” (*Ibid.*, p. 491).

Estas leis são formuladas num contexto institucional justo e, por isso, os princípios da psicologia moral supõem uma concepção de justiça. Daí que a explicação do desenvolvimento de um sentimento de justiça incorpore uma certa visão daquele ⁴, mesmo que este seja compreendido apenas como parte da teoria psicológica (*Ibid*, p. 461): o desenvolvimento psicológico daquele sentido inclui conceitos e princípios relativos a uma teoria psicológica moral. Mas a referência última dos princípios e conceitos da justiça na psicologia moral são as inúmeras concepções ético-políticas da justiça que a definem. Por isso, o desenvolvimento do sentido de justiça está, em última instância, referido àquelas concepções (*Ibid*): tanto o conteúdo das leis variará em função dos princípios morais das inúmeras teorias de justiça, como aquele sentido, dependente da substantivação dessas leis por princípios distintos, procede do princípio moral das teorias que o regularem.

Na teoria da justiça como equidade o desenvolvimento do sentido de justiça deve ser efectuado em função do princípio moral da igualdade da pessoa livre e igual, traduzido politicamente na igualdade de direitos na família.

A reflexão sobre a natureza da família na filosofia política de Rawls está, pois, dependente de uma concepção liberal tanto da família, como da política. Esta, traduzida na ideia da igualdade política e civil da cidadania advoga não só o primado da lealdade dos membros da família em relação à *polis*, mas também o seu diferente estatuto jurídico e político.

Para além de instituição política a família é também, como dissemos, uma associação em que os seus membros não estão determinados por uma forma específica de família, como por exemplo a monogâmica, podendo associar-se segundo diferentes modelos de família. Por isso, ainda que a atribuição das posições no interior das diferentes associações e grupos sociais, como por exemplo as famílias, possa estar política e juridicamente enquadrada pelos princípios públicos, não é directamente determinada por eles⁵. Para além de instituição política a família é também, como dissemos, uma associação em que os seus membros como pessoas particulares podem entrar e sair quando quiserem, têm lealdades e obri-

⁴ “A análise do desenvolvimento moral está permanentemente ligada à concepção da justiça, que deve ser objecto de aprendizagem e, assim, pressupõe a plausibilidade, se não a correcção dessa teoria” (Rawls, 1971, p. 461).

⁵ A matriz “política” do conceito de justiça (necessariamente de ordem jurídica, sob pena de não ter universalidade) é equívoca (e até bárbara) quando aplicada ao “social”. E mais ainda quando aplicada ao “pessoal” (por definição, singular, logo não universalizável).

gações inerentes à sua pertença àqueles grupos e não estão determinados por uma forma específica de família, como por exemplo a monogâmica. Esta aplicação indirecta supõe, contudo, que seja, quais forem as formas particulares de associação familiar, essas formas devem salvaguardar o princípio da liberdade familiar e sustentar o princípio do igual direito dos seus membros. Como pessoas particulares podem entrar e sair quando quiserem, têm lealdades e obrigações inerentes à sua pertença àqueles grupos e, por isso, os princípios de justiça não lhe são directamente aplicados.

Não é despreciando definir a família como uma associação e não como uma instituição da estrutura básica que permite conceber uma pluralidade de formas de organização familiar – monogâmica, monoparental – porque na crítica à concepção rawlsiana da família Okin não apenas sustenta que a teoria da justiça *da* família não salvaguarda a justiça *na* família, mas também sobrevaloriza a família monogâmica em detrimento de outras formas de organização familiar.

2. Família e género

Grosso modo, Okin sustenta que: a) a teoria da justiça não considera a justiça na família (Okin, 1994, 186), esta é mais assumida e dada do que convenientemente justificada (*Ibid.*); b) a família é incluída na sua teoria, mas bastante ignorada (*Ibid.*, p. 182) e encontra-se refém de uma maneira tradicional de a pensar, assumindo o sistema tradicional do género (*Ibid.*, p. 184). A concepção rawlsiana da família, ínsita na sua teoria da justiça, está associada à institucionalização da diferença social e, por esse facto, conquanto a família seja; quer uma instituição da estrutura básica, quer uma associação, mantém a diferença de papéis herdeira da ordem medieval (*Ibid.*, p. 189).

Aquela maneira tradicional de a pensar está claramente presente quer no seu vocabulário – a teoria da justiça supõe termos de referência genericamente masculinos (homem, ele, seu) (*Ibid.*, p. 182) – quer na omissão na posição original do facto conhecido da estruturação do género pelos costumes e pela lei (*Ibid.*, p. 183). Omissão agravada pela compreensão das pessoas nessa posição como chefes ou pais das famílias (*Ibid.*, p. 183), justificada pela necessidade de assegurar que cada pessoa na posição original se preocupa com o bem estar de algumas pessoas das gerações futuras. Todavia, apesar de as mulheres também já serem chefes, o uso do termo mulheres-chefes-de-família supõe que os homens tenham prevalência em relação às mulheres na chefia da família, evidenciada na consideração das partes como pais que providenciam o bem estar dos seus filhos (*Ibid.*, p.183).

De acordo com estas objecções, Okin comprova que a família é, na teoria de Rawls, concebida em termos de estrutura e papéis do género tradicional e que pensar na justiça da família é uma condição necessária, mas não suficiente para assegurar a justiça na família. Se os representantes na posição original são pais não se compreende como é que as pessoas nas posições mais desvantajosas são ouvidas (*Ibid.*, p.185) e se as viúvas não estão incluídas na posição original a expressão chefes de família: a) exclui as mulheres do âmbito da teoria da justiça (*Ibid.*, p.186); b) não reconhece a maior dependência económica das mulheres e a divisão sexual do trabalho nas famílias tradicionais, assim como as ramificações sociais da estrutura básica do género – designação adstritiva das posições e expectativas do comportamento de acordo com características inatas do sexo (*Ibid.*).

No entanto, reconhecer a maior dependência económica das mulheres e a divisão sexual do trabalho nas famílias tradicionais é importante porque a descrição tradicional da família é crucial para a determinação das diferentes expectativas e socialização dos dois sexos. No entanto, adianta Okin, esse reconhecimento é dificultado pelo facto de a arbitrariedade sexual não ter consequências na construção da sua teoria (*Ibid.*, p.182).

Embora a teoria rawlsiana da justiça não desconheça a importância dos factos sociais na escolha dos princípios na posição original, é inegável que a sua construção não parte da consideração das injustiças actuais, como por exemplo, as injustiças económicas e sociais fundadas na diferença sexual. No entanto, apesar dessa desconsideração, o carácter ideal da justiça como equidade é claramente incompatível com qualquer discriminação política em função do género. Daí que a após a sequência de quatro etapas⁶, a aplicação dos princípios de justiça à sociedade actual punam qualquer violação do princípio da igual liberdade em qualquer esfera da vida social.

É inegável que a aplicação do princípio da igual liberdade num contexto de diferenças actuais pode minar a concretização daquele

⁶ A aplicação dos princípios da justiça depende de uma sequência de quatro etapas, correspondentes a diferentes espessuras do véu de ignorância. Na primeira etapa, a posição original, escolhem-se os princípios de justiça segundo um espesso véu. Na segunda, a da convenção constituinte, determina-se o sistema que engloba a estruturado poder político e os direitos básicos dos cidadãos. Na terceira, a etapa legislativa, avalia-se a justiça das leis e das medidas políticas. Na última, aplicam-se as regras existentes a casos concretos, elaboradas pelos juízes e autoridades administrativas (Rawls, 1971, pp. 195-201). Estas etapas permitem que, apesar das circunstâncias aleatórias, aqueles princípios ofereçam as condições fundamentais da decisão política, social e judicial. Neste último caso, as situações concretas serão avaliadas não apenas em função da equidade jurídica, mas também da equidade substantiva ínsita na legislação existente.

princípio. Não é, todavia, despidendo referir a importância do princípio das desigualdades equitativas⁷ que parte do reconhecimento que da diferença de oportunidades não decorre forçosamente uma igualdade de resultados. Sem cair na tentação da redistribuição, este princípio permite conceber a melhoria da posição dos mais desfavorecidos através da atribuição de mais direitos aos que melhor aproveitem as oportunidades. Referência não desprezível porque nas suas objecções à concepção rawlsiana da família, Okin admite que na teoria da justiça como equidade a atribuição de mais direitos aos homens do que às mulheres depende do consentimento destas últimas (*Ibid.*, p.185). Esse consentimento não se reduz na teoria rawlsiana da justiça ao princípio das desigualdades equitativas, mas também se refere à divisão do trabalho na família. Assim, se, por um lado, não é óbvio que o princípio das desigualdades equitativas elimine as discriminações fundadas no género, pois dada a diferença económica inicial entre homens e mulheres, os melhores posicionados serão provavelmente os homens, por outro a referência explícita à diferença económica em termos de género atesta o reconhecimento não apenas das desigualdades económicas baseadas na diferença sexual, mas também no seio da própria família⁸.

Discordamos, também, que a teoria da justiça não atribua uma papel relevante à família, quer que não tenha implicações na justiça na família, como sustenta Okin. A família desempenha um papel crucial no desenvolvimento do sentido de justiça, base da capacidade de agir segundo princípios e justiça. É certo que Okin reconhece a função moral da família, responsável pela educação do sentido de justiça, que explicará,

⁷ O princípio das desigualdades equitativas ou da diferença enuncia que “As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente:

- 1 redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa;
- 2 sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades” (Rawls, 1971, p. 302). Veja-se ainda a sua reformulação em Rawls, 1993, p. 291 e 2001, pp. 42-3.

⁸ No quadro da rejeição da justiça social como uma punição (presente, por exemplo no perfeccionismo meritocrático) ou como uma compensação (patente no princípio de justiça a cada um de acordo com as suas necessidades), a impossibilidade de erradicar a diferença em função do género não pode ser efectuada através do recurso ao princípio da discriminação positiva. Ainda que Rawls admita que a vida quotidiana da sociedade possa ser regulada por princípios distintos dos da justiça como equidade, a aplicação desse princípio à esfera familiar é todavia bastante problemático porque implicaria a limitação da liberdade familiar, via intervenção do Estado.

na perspectiva da teoria rawlsiana da família de que modo esta é uma instituição justa (*Ibid.*, p.188). Porém, ainda segundo Okin a estrutura do desenvolvimento desse sentido parece estar construída em fundamentos incertos (*Ibid.*, p. 189), ou seja, em fundamentos que não salvaguardam o desenvolvimento daquele sentido de acordo com o princípio da equidade. Se, por exemplo, no desenvolvimento desse sentido se pretende que as pessoas se coloquem no lugar umas das outras, como é que esta capacidade pode ser desenvolvida no interior de uma família cujos lugares estejam rigidamente atribuídos? (*Ibid.*, p. 190).

A autora de “John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?” tem inequivocamente razão em fazer depender, por exemplo, a capacidade de as pessoas se colocarem no lugar umas das outras, na igualdade jurídica e política dos progenitores. No entanto, essa objecção não atribui o valor adequado ao impacto do enquadramento liberal da família, nem inversamente o seu papel social e político. O enquadramento no princípio do igual direito oferece os instrumentos jurídicos necessários para a punição das eventuais violações daquele princípio. Deste modo, é inegável que a base da justiça é o sentido ou sentimento de justiça, entendido como um sentimento moral e natural e que a família, como associação política, está dependente desse sentido. Tal implica não só que a ordem política, em geral, como também a familiar, em particular, esteja alicerçada naquele sentimento, mas também que a sua aquisição dependa, em última instância, da ordem familiar. Como estes estão contextualizados nos princípios de justiça a diferença arcaica entre homens e mulheres pode ser atenuada. Neste caso, o sentimento de justiça está subsumido pela noção de direito e pela do igual direito, ou seja pelo primeiro princípio e justiça. É na qualidade de iguais cidadãos, futuros ou actuais, que a justiça impõe constrangimentos no cuidado dos filhos e na qualidade de actuais cidadãs que a sua crítica incide na partilha injusta entre homens e mulheres das tarefas no cuidado dos filhos. Finalmente, é na qualidade de cidadãos que rejeita que nenhuma associação, entre as quais a família, pode violar os direitos dos cidadãos. Razão pela qual definir as pessoas na posição original como chefes de família seja irrelevante no quadro da formulação de Rawls, porque homens, mulheres e crianças – cujo exercício dos seus direitos é provisoriamente alienado no poder parental – são cidadãos actuais ou futuros, com iguais direitos⁹. E não só. Como

⁹ Discordamos por isso de Okin quando esta rejeita a comparação da família, como associação, com outras formas de instituição, como as igrejas e as universidades, porque se nesta a entrada e a saída são livres, na primeira ninguém escolhe a família que tem. O que justificaria que a família devesse ser descrita de acordo com os seus dois princípios de justiça (Okin, 1994, p. 187).

afirmámos, a aplicação dos princípios de justiça pressupõe quatro etapas. Se é indubitável que as diferentes etapas, nomeadamente a última, estão marcadas pela diferença social e natural como, por exemplo, as expectativas tradicionais fundadas na diferença sexual e que estas expectativas influenciam a legislação corrente, sendo, por isso, possível a produção de legislação não completamente compatível com o conteúdo dos princípios de justiça, não é menos provável a ocorrência da alteração da legislação em função da justiça de fundo, estabelecida pelos princípios constitucionais e os princípios de justiça. Estes são a referência última do conteúdo da legislação definida em todas as subsequentes etapas de tal maneira que a resolução dos casos concretos não deixa de estar fundada na determinação de princípios de justiça, reguladores das decisões políticas e jurídicas. Neste caso, se a deliberação acerca dos diferentes direitos privados pode ocorrer no quadro estrito definido pelos princípios de justiça, este quadro não esgota o campo da definição da atribuição dos direitos individuais. Por isso, a aplicação daquele quadro em situações de conhecimento pleno é compatível não apenas com a atribuição dos mesmos direitos a pessoas privadas, mas também com a definição de direitos diferenciais às minorais culturais, sociais e sexuais.

É ainda importante referir a associação do sentido de justiça aos sentimentos de amor, a verdadeira base da justiça. Ao considerar os filhos como um fim em si mesmos, e não como meios de utilidade social ou de perfeição, a acriança adquire o reconhecimento de si como fonte de direitos que todos os outros terão o dever de respeitar. Inversamente, essa consciência da existência de direitos permite que, enquanto cidadãos, estejam também em condições de reconhecer o dever de respeitar todos os outros.

Defender o valor dos sentimentos – amor, benevolência – não pode basear-se na sua aparente despolitização, como se fosse indiferente que em nome da pertença familiar se justificassem a desconsideração do direito à vida, à liberdade ou à integridade física, como se pode verificar ainda em inúmeros fenómenos das sociedades contemporâneas, ocidentais e não ocidentais – vejam-se os casos de violência doméstica e de homicídios das filhas para salvar a honra das famílias.

Não é casual que falemos da aparente despolitização, porque os crimes de honra e a violência doméstica são práticas alicerçadas numa ordem política discriminatória, traduzida no desigual direito dos cidadãos, em geral, e dos membros da família, em particular. Daí que a teoria de Rawls evidencie o carácter ético e político da família e dos sentimentos. Quando se refere às diferentes expectativas das pessoas, baseadas na pertença a famílias com diferentes posições sociais, culturais e económicas, e defende a necessidade de o Estado salvaguardar a igualdade de oportuni-

dades independentes dessa pertença, rejeita traduzir as diferenças sociais, económicas e culturais das famílias em diferenças políticas. E quando associa os sentimentos à justiça, seja a benevolência ou o amor, estipula, deste modo, que apenas são aceitáveis os afectos compatíveis com a justiça, com o respeito pela integridade física e moral dos membros da família, ou seja, compatível com a salvaguarda do mais importante bem primário, o respeito por si mesmo.

A sua reflexão é, por isso, importante perante a retórica dos afectos, lealdades e da solidariedade, que muitas vezes está associada à apologia da independência dos membros da família em relação à *polis* e também de uma sociedade não liberal e não democrática. A crítica de Sandel à teoria rawlsiana da família é paradigmática desta última perspectiva.

3. Solidariedade e lealdade familiar ou igualdade de direitos?

Em *Democracy's Discontent* (1996) Sandel analisa o caso de Lee, oficial do exército da União, considerado traidor porque se opôs à secessão. E fê-lo não porque defendesse a escravatura, mas porque entre a obrigação de manter a sua fidelidade ao estado da Virgínia e à sua família e o risco da desagregação da União, com o rasto de ruína social que afectaria a sua família, Lee preferiu trair a União (Sandel, 1996, p. 15). A escolha de Lee pela protecção da sua família é uma consequência da sobrevalorização do sentimento de pertença a um grupo ou a uma comunidade e da sua constituição em princípio de identificação pessoal. Esta estabelece-se através das afeições – solidariedade, benevolência – que, ao suporem a anterioridade dos grupos ou comunidades em relação aos indivíduos, contextualizam qualquer escolha. Se a identidade pessoal supõe a ligação a grupos de pertença, combater pela não secessão e contra a escravatura era uma impossibilidade moral, porque nem Lee sentia qualquer afeição ou benevolência pela comunidade de escravos – a escolha de Lee é solidária com a comunidade com que se identifica (*Ibid.*) – nem a comunidade de homens livres estava historicamente constituída. Não havia, pois, qualquer fundamento moral e político para a escolha pela não secessão. Entre a família, a comunidade de escravos e a comunidade de homens livres, a escolha de Lee não podia deixar de ser, segundo as premissas de Sandel, a família. Mas ainda que a comunidade de humanos estivesse constituída, os laços que a ela nos ligam seriam tão ténues que dificilmente constituiria a nossa identidade pessoal e, por isso, não justificariam qualquer escolha.

Na sua apreciação da decisão de Lee, Sandel coloca em alternativa a escolha de Lee pela libertação dos escravos ou pela salvaguarda da sua

família, valorizando a escolha pela família à qual Lee estava ligado por laços de afecto e solidariedade mais fortes do que os laços ténues da humanidade. Mas ao dissociar os laços familiares dos ténues laços de humanidade, Sandel deixa em aberto a questão de se esses laços fortíssimos são compatíveis com o tratamento dos membros familiares segundo exigências de humanidade e de justiça e erradamente supõe que, por a teoria rawlsiana da justiça valorizar a ideia da pessoa livre e igual, a escolha de Lee pela família tanto seria incompatível com a teoria da justiça como equidade como a defesa da abolição da escravatura colidiria com a defesa da família.

Mas em primeiro lugar, se a defesa da libertação dos escravos está alicerçada no mesmo princípio de justificação da defesa da família não há incompatibilidade entre a escolha da família e a defesa da abolição da escravatura. Em segundo lugar, regular a família pelos princípios de justiça não é excluir laços de benevolência, até porque, como dissemos, na teoria rawlsiana a condição de possibilidade de aquisição de princípios morais depende do amor dos pais pela criança e da preocupação com o seu bem (Rawls, 1971, p. 490 e 1997, p. 598): as crianças não estabelecem qualquer distinção entre o bem e o mal, o justo e o injusto e dificilmente a estabelecerão se, em primeiro lugar, não tiverem tido qualquer amor ou sido alvo da preocupação dos pais – como revelam os estudos de psicologia – ou então se o amor ou a preocupação com o bem forem primordialmente sobredeterminados por razões de utilidade ou de perfeição.

Em terceiro lugar, o que é incompatível com a teoria da justiça é o facto de os membros das famílias não serem tratados como livres e iguais. Neste caso, em vez de ser uma instituição que valoriza o respeito pelos seus membros, a família torna-se numa instituição despótica, prepotente e arbitrária. Daí que na perspectiva da justiça como equidade, a escolha de Lee apenas teria algum valor se, e somente se, os seus laços estivessem delimitados pelos princípios de equidade. Se, por exemplo, essa relação fosse despótica ou arbitrária, a sua opção seria a pior decisão possível: não apenas desistia do dever e da obrigação de estabelecer a justiça na sociedade americana, como suporia manter, conservar e incrementar, nos limites da vida familiar, relações injustas.

Se se admitir que é através das nossas ligações que adquirimos a nossa identidade moral, a pertença a uma família despótica e prepotente terá como consequência a criação de identidades igualmente despóticas e brutais, ou então de uma submissão incondicionada, ou seja, o desenvolvimento de laços de afecto subsumidos pelo despotismo, pela violência, pela brutalidade ou pela obediência ilimitada. Razão pela qual uma instituição como a família deve estar enquadrada pelos princípios de justiça, nomeadamente pelo primeiro princípio, o princípio da igual

liberdade. É, aliás, o reconhecimento da importância da justiça política da comunidade que apesar da identidade princípio político da família e da estrutura básica se justificaria, na perspectiva da teoria da justiça rawlsiana, a defesa do fim da escravatura. Razão também pela qual na teoria rawlsiana da justiça não estão em causa as lealdades e o sentimento de pertença, mas sim os princípios políticos contextualizadores dessas lealdades e pertenças. Não é indiferente pertencer-se a uma sociedade escravagista ou politicamente diferenciada e pertencer-se a uma sociedade fundada no princípio da igual cidadania. Também não é indiferente pertencer-se a uma família fundada na discriminação sexual ou racial e pertencer-se a uma outra que respeite o igual direito dos seus membros à prossecução das suas concepções do bem.

No entanto, a isologia entre a família e o princípio político da comunidade, que justifica a libertação dos escravos – o princípio da igualdade moral e política – é inaceitável na teoria de Sandel. O autor de *Democracy's Discontent* questiona o princípio do igual direito individual político, em geral, e o igual direito político dos membros das famílias, em particular. A defesa da escolha de Lee é feita não apenas no contexto da valorização dos laços de solidariedade e de lealdade familiar, mas também dessa diferença. Se, em contrapartida, se aceitasse o princípio do igual valor das famílias, mesmo que não houvesse qualquer afinidade com o valor de humanidade – Sandel considera que a humanidade não oferece um fundamento para a acção – o respeito pelo princípio do igual direito das famílias à liberdade não excluiria a luta pela eliminação dessa desigualdade. Sem a suposição dessa igualdade as ligações familiares são compatíveis com a existência de famílias e cidadãos sem direitos. Os escravos a viver no interior das famílias e as diferenças de estatuto no interior das famílias livres. Nunca é demais recordar que para Aristóteles os escravos eram propriedade familiar (Aristóteles, 1998, 1253b-1254 a 15). E não é casual que essa escravatura se traduza no diferente estatuto político dos membros das famílias.

Apesar de alguma ambiguidade na definição da família resultante da tensão de assegurar, por um lado, o igual direito dos membros da família e a pluralidade de formas de família a teoria rawlsiana da justiça não é compatível com uma concepção diferenciada dos seus membros, nem das famílias. Assim, conquanto a teoria da justiça tenha um fundamento individualístico e, por isso, sublinhe o igual direito dos seus membros, a rejeição do diferente valor das famílias, compatível com a existência de umas em que os seus membros fossem todos livres e iguais e outras em que houvesse uma diferença está alicerçada no princípio da igualdade de associações, desde que, seja qual for o seu princípio constitutivo, estes não colidam com os princípios de justiça.

O facto de a capacidade de agir de acordo com estes princípios estar baseada na instituição familiar, que através do sentimento de justiça, de benevolência e de amor, acaba por tornar os afectos em critério privilegiado da instituição familiar, em detrimento da transmissão da propriedade e no limite da reprodução da espécie. Facto tanto mais relevante quanto muito em breve até poderemos fazer reprodução sem precisar de pais e mães. O *topos* da família será seguramente o da transmissão de afectos.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES, *Política*, Nota Prévia, João Bettencourt da Câmara, Prefácio e Revisão Literária, Raul M. Rosado Fernandes Introdução e Revisão Científica, Mendo Castro Henriques, Tradução e Notas, António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Índices de Conceitos e Nomes, Manuel Silvestre, Vega, s/local, 1998.
- OKIN, S. M., “John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?”, in *Feminist Interpretation and Political Theory* (eds. Mary Lindon Shelley and Carole Pateman), Polity, Oxford, pp. 181-98, 1994.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- RAWLS, J., “The Idea of Public Reason Revisited”, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 573-615, 1997.
- RAWLS, J., *Justice as Fairness. A Restatement* (ed. Erin Kelly), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.
- SANDEL, M., *Democracy’s Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996.

