

# O PARADIGMA SOCIAL DO «DESENVOLVIMENTO HUMANO». CONTRIBUTO PARA UMA REFUNDAÇÃO ÉTICA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS\*

António Cortês

## I. O «DESENVOLVIMENTO HUMANO» COMO PARADI- GMA SOCIAL ÉTICO-JURIDICAMENTE FUNDADO



firma Wittgenstein que "uma palavra nova é como uma semente fresca lançada para o terreno da discussão"<sup>1</sup>. A expressão "desenvolvimento humano" não é de modo nenhum inédita. Ela tem tido desde logo enorme projecção no domínio da filosofia social e política, podendo destacar-se autores como Amartya Sen e Martha Nussbaum<sup>2</sup>, é utilizada desde os anos noventa nos chamados Relatórios de Desenvolvimento Humano das Nações Unidas, e, com raízes anteriores, recebeu um forte impulso no pensamento social cristão, com a última encíclica de Bento XVI<sup>3</sup>. O desenvolvimento humano tem aí, como veremos, um alcance amplíssimo, assumindo-se como *paradigma social* e, ainda, como um verdadeiro *desafio civilizacional*. No contexto específico dos direitos fundamentais, são amplamente abordadas, é certo, ideias que se relacionam, em maior ou menor medida, com o *Leitmotiv* do "desenvolvimento humano". Pense-se, nomeadamente, na "dignidade humana",

---

\*O presente texto está também publicado nos Estudos de Homenagem ao Prof. Doutor Jorge Miranda, vol. VI, Edição da Faculdade de Direito de Lisboa, 2012.

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, p. 4.

<sup>2</sup> Vejam-se, especialmente, SEN, *Development as Freedom*, p. 41 e 144 e NUSSBAUM, *Creating Capabilities – The Human Development Approach*, p. x e xi.

<sup>3</sup> BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.ºs 21-33, explicitamente na linha de PAULO VI, *Populorum Progressio*, esp., n.º 6.

enquanto princípio axial e pressuposto lógico dos direitos humanos e fundamentais, no "desenvolvimento da personalidade", enquanto direito fundamental específico, e, ainda, no "desenvolvimento económico e social", enquanto objectivo político-institucional e tarefa do Estado. A verdade, contudo, é que a ideia de "desenvolvimento humano", entendida com o alcance englobante a que acima aludimos, não é tomada na sua importância nuclear. Nesta medida, pode dizer-se que ela corresponderá a uma "palavra nova" no sentido acima referido.

Ora o que aqui pretendemos é analisar o desenvolvimento humano enquanto paradigma social que, permitindo atender à "*condição ética*" do Direito como "*alternativa humana*"<sup>4</sup> (com limites que apresenta quer ao poder e à política, quer à economia, quer à ciência e à tecnologia), deve ser reflectido ao nível da *fundamentação filosófica dos "direitos fundamentais"*, tendo em vista a efectiva realização prática do direito no seu mais originário sentido, isto é, do "direito como direito"<sup>5</sup>. Conscientes de que, não obstante a radicação axiológica comum no princípio da dignidade humana, existem diferenças entre os "direitos fundamentais" e os "direitos humanos"<sup>6</sup>, iremos optar aqui, de modo a evitar repetições linguísticas constantes, por falar globalmente em "*direitos fundamentais*" (num tempo em que se consumou a existência de direitos fundamentais para além das fronteiras dos Estados<sup>7</sup> e tendo em conta que

---

<sup>4</sup> Ver Castanheira NEVES, "Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito", in *Digesta*, 3.º vol., p. 31-41 e "O direito como alternativa humana", *ob. cit.*, 1.º vol., p. 296-307.

<sup>5</sup> Castanheira NEVES, "O Direito interrogado pelo presente na perspectiva do futuro", pp. 33-47, apresenta críticas, sob o ponto de vista de uma autêntica realização do "direito como direito", aos "direitos do homem" e ao "constitucionalismo", que se podem associar à ideia de "direitos fundamentais. Contudo, a matriz ética que aqui se defende, para este domínio específico da juridicidade que são os direitos fundamentais, almeja precisamente colocar tal domínio a salvo das mencionadas críticas.

<sup>6</sup> Ver J. MIRANDA, *Manual de Direito Constitucional*, IV, 4ª ed., p. 9-16 e 164-176 e HÖFFE, *Vernunft und Recht - Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, p. 49-53.

<sup>7</sup> Veja-se Moura RAMOS, "A Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia e

é possível falar, em termos gerais, de uma "dimensão transpositiva" dos direitos fundamentais<sup>8</sup>). Mas o que dissermos sobre os direitos fundamentais valerá também, no essencial, para os direitos humanos com a sua específica normatividade (os quais, deverão – na sua "universalidade", "fundamentalidade" e potencial crítico, mas também na sua maior "abstracção" e no seu menor suporte institucional<sup>9</sup> – ser considerados numa relação de complementaridade recíproca com os direitos fundamentais<sup>10</sup>).

O nosso propósito é contribuir para uma *refundação ética dos direitos fundamentais* no quadro de referência do paradigma social do desenvolvimento humano que os poderá projectar para uma *maior amplitude valorativa e efectividade prática*. No que respeita à *dimensão ou à condição ética do Direito*, partimos aqui da asserção de que o Direito, sem prejuízo da sua autonomia, tem inerente uma "*pretensão de justiça ou correcção*"<sup>11</sup> e, nessa medida, relaciona-se, de diferentes formas, com a ética<sup>12</sup>. Desde logo, ele incorpora, no contexto normativo das suas fontes e dos seus processos decisórios, *princípios jurídicos*, enquanto exigências de "justiça ou equidade"<sup>13</sup>, isto é,

---

a Protecção dos Direitos Fundamentais", in *BFDC - Studia Iuridica* n.º 61, pp. 963-989; R. MEDEIROS, *A Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia...*, pp. 8-19; e, ainda, já após o Tratado de Lisboa que conferiu formalmente força jurídica vinculativa à Carta, TRIDIMAS, *The General Principles of Law*, 2ª ed., p. 299-369.

<sup>8</sup> Vieira de ANDRADE, *Os Direitos Fundamentais...*, 4.ª ed., p. 48.

<sup>9</sup> Baseamo-nos aqui na caracterização geral dos "direitos humanos" de ALEXY, "Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat", in *Philosophie der Menschenrechte*, p. 246-254.

<sup>10</sup> É essencialmente neste sentido que se refere a um "Estado de direitos humanos" ("Estado humano"), enquanto modelo mais exigente do "Estado de direitos fundamentais", P. OTERO, *Instituições Políticas e Constitucionais*, I, p. 525-527 e 541-542.

<sup>11</sup> ALEXY, *Begriff und Geltung des Rechts*, pp. 166 e 201 e PAWLOWSKY, *Methodenlehre für Juristen*, p. 443.

<sup>12</sup> Ver Sousa e BRITO, "Falsas e Verdadeiras Alternativas na Teoria da Justiça", in *Studia Iuridica* n.º 90, p. 326-330.

<sup>13</sup> Cfr. DWORKIN *Taking Rights Seriously*, p. 22, que, no entanto, alarga excessivamente o conceito de princípio "jurídico", a qualquer "outra dimensão de moralida-

enquanto "parâmetros normativos tendencialmente incondicionados ou sujeitos a uma condicionalidade difusa e não pontual" que "estão numa relação imediata com a pretensão de justiça ou correcção do Direito"<sup>14</sup>, e inclui simultaneamente *valores* entendidos como "bens" que, não obstante as diferentes ponderações que possam em concreto admitir, terão sempre de ser tidos devidamente em consideração pelo direito<sup>15</sup>. Ora os "*direitos fundamentais*", situando-se certamente num plano diverso das raízes que têm nas tradições filosóficas e religiosas da civilização europeia<sup>16</sup>, não poderão contudo deixar de, na sua autonomia normativa, ser vistos em conjugação com uma *ética social da justiça e do bem*<sup>17</sup>. Eles são precisamente exemplo de um campo do Direito em que, no quadro complexo e heterogéneo das actuais "sociedades pluralistas de risco", deverá dominar a lógica dos princípios e valores tidos como núcleo ético universalizável<sup>18</sup>.

O *paradigma social do desenvolvimento humano* relaciona-se directamente com os *direitos fundamentais* em todas as suas dimensões. Tem, de facto, com esses direitos uma intencionalidade comum<sup>19</sup>. É comum, desde logo, a afirmação da *pri-*

---

de".

<sup>14</sup> Veja-se A. CORTÊS, *Jurisprudência dos Princípios*, p. 226 e 229.

<sup>15</sup> Por todos, sintomaticamente, DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, p. 214. Diz o Autor que é errado ignorar a "fenomenologia do valor" na forma como pensamos e agimos: "Não podemos escapar, na forma como pensamos, à pressuposição de que o valor existe independentemente da nossa vontade ou do nosso agir". Sobre a importância dos valores no contexto do pluralismo, MAYER-MALY, *Rechtsphilosophie*, 23-28

<sup>16</sup> Ver, especialmente, J. MIRANDA, *Manual de Direito Constitucional*, IV, esp., p. 19-30

<sup>17</sup> É o que defende, em termos gerais, RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 3 ss. e 395 ss., que conjuga a sua "teoria da justiça", e a inerente prioridade dos seus princípios, com uma "teoria do bem".

<sup>18</sup> Ver KAUFMANN, *Filosofia do Direito*, 4.ª ed., p. 267, onde afirma que os direitos humanos e os direitos fundamentais pertencem àquele "núcleo da ética que se pode universalizar e que possui, de facto, validade universal", e p. 437 ss., onde se refere à "sociedade pluralista de risco".

<sup>19</sup> Cfr. Relatório das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano, de 2010: «A

*mazia ética e jurídica do ser humano, e dos direitos fundamentais que o salvaguardam, sobre o progresso económico e científico-tecnológico. A ideia de desenvolvimento humano tem todavia maior amplitude. Na verdade, parte do pressuposto de que a efectividade prática dos direitos fundamentais depende de aspectos sociais, económicos, políticos, culturais, e ainda de uma atitude ética global que não têm apenas dimensão jurídica e, por isso mesmo, propõe um modelo integrado de realização dos direitos fundamentais que os relaciona com uma complexa "conjugação de faculdades pessoais e de ambiente político, social e económico"*<sup>20</sup>. Acresce, e este é o ponto crucial, que se intenciona ir mais além na *compreensão axiológica do princípio da dignidade humana*, e na sua efectivação prática, introduzindo uma *lógica globalmente humanizadora* na ideia de desenvolvimento, a qual tem assumido, aos mais diversos níveis da prática, uma conotação meramente material de cariz predominantemente económico e científico-tecnológico. O desenvolvimento deve ser "humano", e para na verdade o ser, terá de assumir uma *visão integral da realização humana em todas as suas dimensões*. Daí que deva insistir-se na ideia de um *"desenvolvimento humano integral"*<sup>21</sup>.

Numa primeira aproximação, poderemos dizer que, *a nível internacional*, a ideia de "desenvolvimento humano" começou por surgir essencialmente ligada a exigências de um *mínimo social* em sentido amplo. Neste sentido, ela implicaria o acesso da generalidade das pessoas a todo um conjunto de bens de que os seres humanos precisariam para poderem usufruir da oportunidade de uma vida condigna e construtiva; implicaria esperança de vida, o acesso à nutrição e a cuidados de saúde, o acesso à educação e ao conhecimento, a garantia de meios de subsistência, condições dignas de trabalho, a segurança em face

---

*verdadeira riqueza das nações: Caminhos para o desenvolvimento humano*», p. 19.

<sup>20</sup> NUSSBAUM, *Capabilities Approach*, p. 20.

<sup>21</sup> Assim, BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.ºs 4, 8, 9, 11, 17, 18, 29, 30, 34, 48, 51, 55, 62, 67, 74 e 77.

do crime e da violência física, a existência de tempos de lazer e, ainda, a possibilidade de participação efectiva nas actividades económicas, culturais e políticas das suas comunidades<sup>22</sup>.

Contudo, a própria fundamentação filosófica que surge expressamente associada à ideia de desenvolvimento humano parece ligá-lo de forma essencial a uma *principiologia ética mais ampla*. Na verdade, o paradigma do desenvolvimento humano encontra a fundamentação filosófica próxima na fórmula central do imperativo categórico kantiano entendido como "princípio prático supremo": "*Age de tal modo que trates a humanidade, quer na tua pessoa quer na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como um fim e nunca apenas como mero meio*"<sup>23</sup>. A razão de ser do "desenvolvimento" é pois um ideal ético: a humanidade em cada pessoa tomada como fim em si. E só em vista da humanidade em cada pessoa como fim em si se dá sentido ao desenvolvimento. A ideia de "desenvolvimento", por seu turno, dá dimensão prática ao imperativo categórico: a humanidade não deve ser vista apenas numa perspectiva transcendental, como um *dado*, mas também, numa perspectiva histórica e social, como um *processo* e como um *objectivo*. Vêm aqui à memória as palavras de Herder: "toda a história dos povos se torna para nós uma aprendizagem do caminho para alcançar a mais bela coroa da humanidade e da dignidade humana"<sup>24</sup>. Em convergência, defende Kant que não basta conservar a humanidade como um fim em si, é necessário *promovê-la*<sup>25</sup>. A humanidade em cada pessoa constitui pois sem dúvida um "arquétipo de acção"<sup>26</sup>, mas é também um prin-

---

<sup>22</sup> É basicamente este o catálogo de bens apresentado pelo *Human Development Report* de 1990: *Defining and Measuring Human Development*, p. 9.

<sup>23</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 429. Fazendo expressa referência ao imperativo categórico kantiano, veja-se, novamente, *Human Development Report* citado na nota anterior.

<sup>24</sup> HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Werke, vol. VI, p. 635.

<sup>25</sup> KANT, *GMS*, 430.

<sup>26</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 319, B 375.

cípio crítico<sup>27</sup> que prescreve um objectivo da história, um horizonte do tempo<sup>28</sup>.

Tendo isto em vista torna-se possível aproximar a ideia de "desenvolvimento" de uma ideia de "*florescimento humano*", que é sugerida por éticas tão distintas da kantiana como o eudemonismo de Aristóteles, o utilitarismo de Mill<sup>29</sup> ou o vitalismo de Nietzsche<sup>30</sup>. De facto, está implícita na ideia de "humanidade" uma certa abertura ao futuro, uma inclinação constitutiva para ser mais<sup>31</sup>, no sentido pascaliano de que *o homem é sempre na verdade mais do que homem (l'homme passe infiniment l'homme*<sup>32</sup>). Essa abertura corresponde aliás a uma característica antropológica essencial: o homem não possui apenas a herança do passado e o dom da vida presente, mas também a esperança de um tempo futuro. É o que bem explica Cassirer: "nos seres humanos [...] o futuro não é apenas uma imagem; torna-se um «ideal»"<sup>33</sup>. Não é pois apenas uma antecipação passiva do que irá suceder, mas um mobilizador da vontade presente (o futuro surge pois com a força de uma "promessa").

Partindo desta abertura ao futuro e da sua ligação a uma ética da responsabilidade<sup>34</sup>, o desenvolvimento humano, enquanto paradigma social que aponta para o "desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens"<sup>35</sup>, e os direitos fundamentais podem então surgir com exigências de uma *maior universalidade*, recuperando, em certa medida, a primeira fórmula do imperativo categórico kantiano: "*Age apenas se-*

---

<sup>27</sup> HÖFFE, *Strategien der Humanität - Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, p. 191-197.

<sup>28</sup> Assim, o nosso texto, "O princípio da dignidade humana em Kant", in *BFDC*, vol. LXXXI, pp. 613, 624 e 625.

<sup>29</sup> Ver NUSSBAUM, *Creating Capabilities*, p. 23.

<sup>30</sup> Cfr. DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, p. 260.

<sup>31</sup> BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.ºs 14, 18 e 29.

<sup>32</sup> PASCAL, *Pensées*, n.º 434.

<sup>33</sup> CASSIRER, *An Essay on Man*, p. 54 s.

<sup>34</sup> Cfr. Castanheira NEVES, "O Direito interrogado pelo presente na perspectiva do futuro", pp. 39-42.

<sup>35</sup> PAULO VI, *Populorum Progressio*, n.º 42.

*gundo aquela máxima que possas simultaneamente querer que se torne uma lei universal*"<sup>36</sup>. Dá-se maior atenção às *desigualdades e exclusões*, potencia-se o *discurso ecológico*, remete-se para as ideias de *solidariedade* e *sustentabilidade* e afirma-se o imperativo de considerar as *gerações futuras*. Nessa medida, podemos dizer que *o desenvolvimento humano é um paradigma social que envolve também, em si mesmo, um desafio civilizacional*.

Não se pode reduzir o homem, na sua existência vital e na sua actividade prática, a apenas algumas das suas dimensões. A ideia de "desenvolvimento humano", enquanto *paradigma social* e *desafio civilizacional*, conduz-nos pois a toda a complexidade do ser humano, das sociedades e do mundo ambiente. Assim como a personalidade de cada pessoa se desenvolve e esse desenvolvimento deve ser integral, isto é, abranger as diferentes dimensões em que o humano se realiza, do mesmo modo, as sociedades devem constituir-se de um modo integrado salvaguardando e promovendo o efectivo desenvolvimento das potencialidades naturais existentes em cada ser humano e no mundo que o envolve.

O desenvolvimento não pode ser um conceito apenas *consequencialmente orientado*, ele pressupõe a autenticidade de uma *deontologia* assente numa "mentalidade alargada" (*eine erweiterte Denkungsart*)<sup>37</sup>. Neste sentido, poderemos dizer que o paradigma social do desenvolvimento humano implica um *humanismo novo*<sup>38</sup>, um humanismo integrado, um humanismo em parte diferente do que foi construído pela modernidade (contra o qual se dirigiram as críticas fundadas de Heidegger

---

<sup>36</sup> KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 421. Kant formula ainda o imperativo da universalidade, em vista da sua efectividade prática na realidade (que designa como "natureza no mais amplo sentido") do seguinte modo: "*Age de modo tal que a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, numa lei universal da natureza*".

<sup>37</sup> Veja-se ARENDT, *Between Past and Future*, p. 220, seguindo a terceira "Crítica" de Kant.

<sup>38</sup> BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.º 19.



ou Lévinas), um humanismo, portanto – digamo-lo em consonância com Aroso Linhares –, que seja sensível à "alteridade", à presença do Outro, do "Outro como Outro"<sup>39</sup>, e às exigências que esta postula de uma *justiça ampla*, e não desconstruível, da dignidade, do cuidado, da hospitalidade, da responsabilidade e da solidariedade<sup>40</sup>. Ora um tal humanismo implica então, como veremos, que a vida em sociedade se organize juridicamente, não apenas em vista de uma liberdade abstracta individualmente reconhecida a cada pessoa, mas também de uma "liberdade concreta e existencial" envolvida de um sentido de "justiça" eticamente solidária e axiologicamente responsável<sup>41</sup>.

É certo que um tal humanismo fundado numa ética da "alteridade", remetendo em rigor e última análise para a *noção de uma justiça infinita (de responsabilidade perante o infinito)*, não pode ser assimilado sem limites no domínio da juridicidade. Ele faz contudo parte de uma lógica mais ampla, que é a *lógica civilizadora* da ideia de «desenvolvimento humano», a qual se situa no *círculo da fundamentação ético-jurídica e da prática efectiva dos direitos fundamentais*. Neste sentido, poderá no mínimo apontar-se para uma *nova ética jurídica* que implicará, como defende Otfried Höffe, a ideia de uma *justiça global*, uma justiça que, enquanto parte integrante de uma ética

---

<sup>39</sup> Veja-se, na linha da filosofia de Derrida, José Manuel LINHARES, "Deconstruction als philosophische (gegenphilosophische) Reflexion über das Recht - Betrachtungen zu Derrida", in *ARSP*, vol. 93, Heft 1, p. 62 e "Autotranscendentalidade, Desconstrução e Responsabilidade Infinita", in *Studia Iuridica* n.º 90, p. 637.

<sup>40</sup> Cfr. LINHARES, "Autotranscendentalidade, Desconstrução e Responsabilidade Infinita", cit., p. 589-590, onde fala, num sentido próximo, na assunção de "uma sequência (inextricável) de promessas – de *delicadeza (politesse)* e de *responsividade (responsiveness)*, de *hospitalidade* e de *perdão*, de *democracia* e de *emancipação*, enfim, *last but not least*, de responsabilidade... e de justiça".

<sup>41</sup> Em sentido análogo, M. Lúcia AMARAL, *A Forma da República*, p. 174 s., onde diz: "A imagem do homem que a Constituição consagra é [...] a do ser concreto, imerso nas necessidades, urgências e contingências da sua condição existencial". Daí decorreria a exigência de um "Estado de direito socialmente empenhado" que se traduziria na ideia de «justiça» enquanto elemento integrante da "acepção contemporânea, e material, do *Rechtsstaat*".

social da liberdade, se projecte globalmente para "o espaço da solidariedade e do amor à humanidade"<sup>42</sup>. Só com um tal sentido de justiça reconfigurado na solidariedade e no amor aos valores da humanidade se lograrão realizar as exigências éticas e axiológicas que o Direito, nos limites da sua autonomia normativa, pressupõe.

## II. ALÉM DO PROGRESSO ECONÓMICO E TECNOLÓGICO: A ÉTICA E O DIREITO COMO LIMITES

O «desenvolvimento» é em si mesmo um facto positivo<sup>43</sup>. A questão está porém em saber em que sentido se orienta esse desenvolvimento. A este respeito, podemos dizer que a ideia de desenvolvimento humano surge na filosofia política e social por contraposição a duas outras ideias: a primeira é a de avaliar o grau de desenvolvimento de uma sociedade com base nos seus índices económicos de rendimento e riqueza, isto é, a partir do seu produto interno bruto, e com base no seu grau de progresso industrial e tecnológico; a segunda é, como adiante veremos, a de conceber os direitos fundamentais como posições jurídicas abstractas, independentes, na sua realização, do respectivo contexto económico, social, ambiental e cultural. Começemos pelo primeiro ponto.

Com efeito, a aproximação à ideia de desenvolvimento humano resulta de uma procura de avaliar o "desenvolvimento"

---

<sup>42</sup> HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 413. Na Sobre a integração da "justiça" com a "solidariedade", p. 89 chega mesmo a aludir à necessidade de "adicionar à justiça o sal do amor" (*der Gerechtigkeit das Salz der Liebe beizumischen*).

<sup>43</sup> Veja-se BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.º 14: "A ideia de um mundo sem desenvolvimento exprime falta de confiança no homem e em Deus. Por conseguinte, é um grave erro desprezar as capacidades humanas de controlar os extravios do desenvolvimento ou mesmo ignorar que o homem está constitutivamente inclinado para «ser mais». Absolutizar ideologicamente o progresso técnico ou então afagar a utopia duma humanidade reconduzida ao estado originário da natureza são dois modos opostos de separar o progresso da sua apreciação moral e, consequentemente, da nossa responsabilidade".

das sociedades não apenas a partir do seu produto interno bruto, da sua riqueza material, do seu grau de industrialização ou do seu progresso técnico-científico<sup>44</sup>, mas também a partir de outros índices que se relacionam com a *realização do ser humano numa perspectiva mais integral*. Assim, seguindo na linha de Castanheira Neves, podemos dizer que o nível de desenvolvimento das sociedades deverá deixar de ser avaliado exclusivamente a partir da "unidimensionalidade do económico-tecnológico" em que, nos nossos dias, se consumou a lógica do progresso construída ao longo da modernidade<sup>45</sup> e se generalizou a nível global – relembrem-se, a este respeito, os premonitores “paralelos filosóficos” de Ratzinger entre o marxismo e o capitalismo liberal desregrado, que seriam, sob o ponto de vista do determinismo e do reducionismo ético, comparáveis<sup>46</sup>. A riqueza global que uma sociedade produz e o seu crescimento económico, industrial e tecnológico, são apenas uma parte daquilo que é relevante para avaliar o nível de real desenvolvimento dessa sociedade.

O desenvolvimento económico traz, por regra, inegáveis vantagens para as pessoas. Basta pensar que a efectividade prática, a “optimização”, dos direitos fundamentais implica custos financeiros e depende pois, nessa medida, de factores económicos que não deverão deixar de ser considerados ou ponderados pelos poderes públicos<sup>47</sup>. Mas, por outro lado, os objectivos do crescimento económico podem ser conseguidos à custa dos direitos fundamentais, isto é, sacrificando-os<sup>48</sup>. Eis aqui o paradoxo das relações entre os direitos fundamentais e o progres-

---

<sup>44</sup> SEN, *Development as Freedom*, p. 3, 5 e 285 e NUSSBAUM, *Creating Capabilities*, p. 46-50.

<sup>45</sup> Castanheira NEVES, "A Imagem do Homem no Universo Prático", in *Digesta*, 1.º Vol., p. 334.

<sup>46</sup> RATZINGER, "Marktwirtschaft und Ethik", in *Soziale Marktwirtschaft. Damals und Heute*, org. S. Vogel et al., p. 65 s.

<sup>47</sup> Cfr., por todos, ALEXY, *Recht, Vernunft, Diskurs*, p. 169.

<sup>48</sup> Veja-se BHUSHAN, "Sacrificing Human Rights and Environmental Rights at the Altar of «development»", in *The Geo. Wash. Int'l. Rev.*, vol. 41, p. 389.

so económico: os direitos podem ser reforçados pelo crescimento económico, mas este, por seu turno, tende a ver nos direitos um custo a minimizar. Impõe-se pois o truísmo: em vista dos direitos, o progresso económico, que se traduz num aumento do rendimento e da riqueza, é positivo, mas não pode ser um fim em si mesmo. O rendimento e a riqueza não são naturalmente destituídos de importância, pois permitem ter acesso a outros bens e realizar outros fins, e é nessa perspectiva que Rawls os considera como "bens primários", objecto da justiça distributiva que deve reger as sociedades políticas<sup>49</sup>. Mas é necessário compreender que eles são essencialmente meios e não fins em si. Não são certamente o fim último do homem, nem o bem supremo das sociedades. O desenvolvimento não pode pois resumir-se à materialidade da realidade económica – "nem só de pão vive o homem"<sup>50</sup>. Sobre a insuficiência do progresso económico, lembre-se Aristóteles: "A riqueza não é evidentemente o bem de que estamos à procura, pois ela é meramente útil para alcançar algo mais"<sup>51</sup>. Esse "algo mais" seria, na filosofia prática aristotélica, a verdadeira felicidade eticamente alcançada através do exercício das virtudes<sup>52</sup>. Mas fiquemo-nos agora por uma abordagem mais imediata. Nesta perspectiva, poderemos dizer que esse algo mais é, desde logo, aquele conjunto de bens (desde os mais materiais até aos mais pessoais e espirituais) de que os seres humanos precisam para poderem usufruir da oportunidade de uma vida condigna e construtiva. Ora não existe coincidência necessária entre o nível de desenvolvimento económico de uma sociedade e o acesso das pessoas a tais bens<sup>53</sup>. Em primeiro lugar, por *razões po-*

---

<sup>49</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p. 178-190.

<sup>50</sup> Ver Deut. 8,3; Mt 4,4; Lc 4,4. Colocando esta expressão no contexto do "mercado europeu", WEILER, *Uma Europa Cristã – Contributo para uma Reflexão sobre a Identidade Europeia*, pp. 107-112.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1096a.

<sup>52</sup> Cfr. S. PACK, "Aristotle Difficult Relationship with Modern Economic Theory", in *Found Sci* (2008) 13, p. 270-271.

<sup>53</sup> NUSSBAUM, *Creating Capabilities*, p. 48.

*líticas* ou de *desigualdade social* muitas pessoas podem estar privadas de usufruir de determinados bens ou direitos básicos apesar do país em que vivem ter elevados níveis de desenvolvimento económico<sup>54</sup>; em segundo lugar, os recursos financeiros podem não ter um *aproveitamento eficiente* pelos poderes públicos e pelas pessoas em função das diferentes necessidades, no sentido de dar *prioridade àquilo que efectivamente importa em termos de desenvolvimento humano*.

A ideia de desenvolvimento humano contrapõe-se também à ideia de um mero desenvolvimento científico-tecnológico. Sobre os limites da ciência e da técnica é elucidativo o testemunho de Wittgenstein quando afirma no *Tractatus*: "*Sentimos que mesmo quando todas as possíveis questões da ciência fossem solucionadas, os problemas da vida ficariam ainda por tocar*"<sup>55</sup>. A sua afirmação é, contudo, um pouco excessiva. Na verdade, *a ciência e a tecnologia não são totalmente alheias aos problemas da vida humana e podem estar ao seu serviço*. Se bem utilizadas, podem servir o princípio basilar da ética que se projecta ainda no domínio específico da juridicidade: "*Fazer o bem e evitar o mal*"<sup>56</sup>. E, nessa medida, o saber científico e a tecnologia são importantes instrumentos ao serviço do desenvolvimento humano. O que sucede é que o valor da ciência e da tecnologia depende da utilização que em concreto

---

<sup>54</sup> NUSSBAUM, *Creating...*, p. 49.

<sup>55</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.52. Em *Culture and Value*, p. 9, diz: "A nossa civilização é caracterizada pela palavra progresso. [...] Tipicamente o progresso constrói. A sua actividade é construir uma estrutura cada vez mais complexa. [...] Eu não estou interessado em erigir um edifício, mas em ter as fundações de possíveis edifícios de forma transparente perante mim. /Assim eu almejo algo de diverso dos cientistas e o meu pensamento move-se de forma diferente do deles".

<sup>56</sup> AGOSTINHO diz, no *De Trinitate* (XII.14.22), que tudo aquilo que fazemos com respeito pelas virtudes cardeais da ética "pertence àquela *ciência* [...] em obediência à qual a nossa acção se esforça por *evitar o mal e buscar o bem*" (itálicos nossos). TOMÁS DE AQUINO, na *Summa Theologica*, apresenta este princípio – "fazer o bem e evitar o mal" – como primeiro preceito da *lei natural* (I-II, qu. 94, art. 2.º) e como parte integrante da *justiça* (II-II, qu. 79, art. 1.º).

delas se faz: podem estar na origem dos maiores bens e prodígios, mas também dos maiores males. Basta pensar no que a evolução técnica na medicina pode fazer e faz de positivo ao serviço da saúde e da vida humanas ou, pelo contrário, no que a industrialização e o progresso técnico podem trazer em termos de destruição sistemática da natureza e de degradação ecológica ou ambiental. Esta ambivalência associa-se, sem dúvida, à própria ambivalência da relação do homem com a natureza que Kant detectou na sua *Crítica da Faculdade de Julgar*: por um lado, o homem seria senhor da natureza e seu fim último<sup>57</sup>. Mas, por outro lado, ele é também um "ser da natureza", uma "espécie animal", e tem, no juízo estético, plena consciência da sua pequenez e fragilidade em face do poder de tal natureza: na verdade, ele só é capaz de apreciar esteticamente uma manifestação majestosa do poder da natureza na medida em que não esteja em risco, isto é, se encontre em segurança<sup>58</sup>. O progresso técnico tem de ter limites éticos e jurídicos se pretender estar ao serviço de um desenvolvimento que seja efectivamente humano: ele implica uma responsabilidade axiológica perante a natureza. A ciência e a tecnologia são parte da cultura e, como salienta Hannah Arendt, natureza e cultura devem ser vistas na sua relação recíproca, exigindo a cultura, em si mesma, uma relação de "terno cuidado" (*loving care*) e não apenas de "domínio" em face da natureza<sup>59</sup>. A tecnologia pode poluir a terra e as águas, pode destruir florestas, espécies animais e a própria atmosfera, mas pode também, ao invés, servir a despoluição ou a eliminação de doenças. O progresso científico e tecnológico só estará todavia ao serviço do desenvolvimento humano se respeitar a *ecologia*<sup>60</sup>, aí se devendo também certamente inclu-

---

<sup>57</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 83, B 388-395.

<sup>58</sup> KANT, *ob. cit.*, § 28, B 102-104.

<sup>59</sup> ARENDT, *Between Past and Future*, p. 212.

<sup>60</sup> Sobre a protecção do ambiente em termos "éticos" e "jurídicos" sem esquecer as dimensões económicas e políticas do problema, M. Glória GARCIA, *O Lugar do Direito na Protecção do Ambiente*, p. 71 ss. e 476 ss.

ir, com rigor e exigência, um conceito de "*ecologia humana*"<sup>61</sup>.

Em conclusão, poderemos pois dizer que não basta o desenvolvimento económico e científico-tecnológico; o desenvolvimento tem de ser mais integral. Isto implica, como vimos: a superação das exclusões sociais, a sustentabilidade ecológica e, ainda, a justiça e a solidariedade intergeracionais<sup>62</sup>. Mas, no fundo, o que está em causa é também uma compreensão mais global das pessoas vistas como a verdadeira razão de ser do desenvolvimento: é tudo *aquilo que realmente importa às pessoas*, no presente e no futuro, do ponto de vista da sua realização humana. E aqui poderíamos porventura levantar a questão da *felicidade humana*, lembrando que as posições de Aristóteles e Kant—enquanto expoentes maiores da ética filosófica—, não são, a este respeito, tão contraditórias como poderiam à primeira vista parecer: na verdade, em Aristóteles a felicidade é o fim supremo da ética, mas ela só é alcançável através do exercício da virtude<sup>63</sup>; em Kant, a felicidade própria nunca pode ser o móbil determinante do agir ético, mas a felicidade dos outros (desde os mais próximos até aos mais distantes), entendida no quadro de referência do imperativo categórico e portanto da humanidade em cada pessoa como fim em si, é (juntamente com a perfeição própria) um dos fins primordiais da ética<sup>64</sup>. O desenvolvimento humano abre perspectivas para uma efectiva realização do ser humano enquanto “ser humano” e, nessa medida, possibilita a felicidade intrínseca das pessoas

---

<sup>61</sup> Ver BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.º 51.

<sup>62</sup> Sobre a justiça e a solidariedade intergeracionais, vejam-se, paradigmaticamente, os autores do "liberalismo político" como RAWLS, *Political Liberalism*, p. 244-246 e HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit*, p. 426 s.

<sup>63</sup> ACKRILL, "Aristotle on Eudaimonia", in *Die Nikomachische Ethik*, org. O. Höffe, esp., pp. 54 e 56.

<sup>64</sup> KANT, *Die Metaphysik der Sitten - Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A16-18. Sobre este «dever-fim» em Kant, ver SCHAPP, *Freiheit, Moral und Recht*, p. 155-160 e SULLIVAN, *Introduction to Kant's Ethics*, p. 75-80, onde relaciona este dever com o que Kant apresenta no final da doutrina da virtude como os deveres de amor (*Liebespflichten*).

que, em vista da sua humanidade, está para além do desenvolvimento material das sociedades.

### III. ALÉM DO FORMALISMO JURÍDICO: A EFECTIVIDADE PRÁTICA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

O desenvolvimento humano relaciona-se directamente com os direitos fundamentais que são salvaguardados por via jurisdicional e se concretizam, também, por via legislativa. Como vimos, a lógica do desenvolvimento humano tem com os direitos fundamentais uma intencionalidade comum (embora mais ampla, pois abrange aspectos económicos, políticos, culturais e éticos que, podendo ter dimensão jurídica, também a ultrapassam).

Na perspectiva dos direitos fundamentais, podemos dizer que é um índice de "desenvolvimento" o facto de estarem socialmente criadas condições para que as pessoas possam usufruir de determinados *bens básicos* que lhes proporcionem a *oportunidade de uma existência humana digna e realizada* – como sejam o alimento, roupa, habitação, saúde, trabalho, algum rendimento, família, educação, cultura ou protecção face ao perigo e à violência, que a filosofia jurídica de Kriele considera corresponderem, na sua generalidade, a exigências básicas da *natureza humana*<sup>65</sup> e que, pelo menos na sua maioria, o liberalismo político americano de Rawls incluiria no direito a um "mínimo social garantindo as necessidades básicas de todos os cidadãos", não abdicando de o considerar um "elemento constitucional essencial"<sup>66</sup>.

Mas devemos acrescentar ainda que a própria ideia de "desenvolvimento humano" deverá exigir mais do que a garantia de um mínimo social para cada pessoa. Deixando agora de parte a questão de saber qual deve ser, para além desse mínimo

---

<sup>65</sup> KRIELE, *Grundprobleme der Rechtsphilosophie*, p. 205.

<sup>66</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p. 228-230.



social, o alcance efectivo dos direitos sociais em cada concreta sociedade<sup>67</sup>, diremos que, de um modo fundamental, a ideia de desenvolvimento humano exige uma *ética e uma justiça mais universais* com projecções no domínio da juridicidade. Pressupõe uma *consciência ecológica consistente*, e, ainda, como salienta Bento XVI, a formação de "*sociedades instruídas e solidárias*", bem como a "*consolidação de regimes democráticos capazes de assegurar a liberdade e a paz*"<sup>68</sup>. Aliás, a *democracia* e a existência de *liberdades cívicas e políticas*, valendo por si e denotando por si desenvolvimento humano, podem, por sua vez, contribuir decisivamente para a formação de sociedades e de cidadãos mais despertos para os problemas da *justiça globalmente compreendida*, sendo, também por esta via, um importante factor de desenvolvimento humano.

O paradigma social do desenvolvimento humano não aponta, contudo, apenas para um catálogo amplo e diversificado de direitos fundamentais. É necessário salientar que ele se dirige directamente à efectividade prática dos direitos e, nessa medida, se apresenta em contraposição a uma visão meramente formal dos direitos fundamentais (*against lofty formalism*)<sup>69</sup>. Exige congruência entre as *palavras* e a *prática*: todos os direitos e liberdades fundamentais correspondem, primordialmente, a *princípios normativos de protecção de bens objectivos* que implicam *uma medida razoável de efectividade prática*. Isto significará assumir que todos os direitos envolvem, mesmo na

---

<sup>67</sup> A este respeito, chamamos a atenção para que a problemática da protecção dos direitos sociais não se deve reduzir apenas à garantia de um "mínimo social" em sentido amplo, colocando-se também no plano da articulação entre as concretizações legislativas de tais direitos numa dada sociedade e os "princípios jurídicos fundamentais", como a protecção da confiança, a igualdade e a proibição do excesso (neste sentido ver, nomeadamente, Vieira de ANDRADE, *Os Direitos Fundamentais...*, 4ª ed., p. 376, 377 e 380, e J. NOVAIS, *Os Direitos Sociais - Teoria Jurídica dos Direitos Fundamentais enquanto Direitos Sociais*, p. 223-237 e 359-363).

<sup>68</sup> BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.º 21.

<sup>69</sup> NUSSBAUM, "Capabilities and Constitutional Law: Perception against Lofty Formalism", in *Journal of Human Development and Capabilities*, vol. 10, n.º 3, p. 341.

sua dimensão subjectiva, a necessidade de uma actuação positiva plúrima e multifacetada por parte dos poderes públicos<sup>70</sup>, sob pena de mais não serem do que "*meras palavras no papel*"<sup>71</sup>. A sua protecção *não pode ser juridicamente deficitária* e nunca é possível, nem mesmo em situação de crise económica e financeira, reduzi-los a um "grau zero" de vinculatividade jurídica<sup>72</sup>.

A questão está em olhar para o paradigma do desenvolvimento humano como algo não apenas *eticamente ideal*, mas também *socialmente contrafactual*. Na realidade, as pessoas não são apenas seres livres, investidos de liberdade e poder enquanto sujeitos de direitos abstractamente afirmados, mas também seres vulneráveis, que vivem a singularidade de uma sorte nem sempre imune à dor, à fome, à doença, ao isolamento ou à violência.

Como bem explica Ricoeur, a condição humana comporta um paradoxo: o "*paradoxo da autonomia e da vulnerabilidade*" (*autonomie et vulnérabilité*), ou se preferirmos, "o paradoxo da autonomia e da fragilidade"<sup>73</sup>; a autonomia do ser humano é pois a autonomia possível "de um ser frágil, vulnerável", que exige protecção. Só em vista desta constatação básica é possível compreender o conteúdo normativo do princípio da dignidade da pessoa humana e, ainda, o paradigma social do desenvolvimento humano. Essa fragilidade refere-se não só às condições de vida e de existência do ser humano (relembre-se aqui a vulnerabilidade humana enquanto "primeiro truísmo" do "conteúdo mínimo de direito natural" em Hart), como também ao efectivo exercício da liberdade. O paradoxo vale universalmente. Mesmo os "mais aptos" num sentido darwiniano estão sujeitos às mais diversas contingências existenciais e todos se

---

<sup>70</sup> Assim, V. Pereira da SILVA, *A Cultura a que tenho Direito - Direitos Fundamentais e Cultura*, p. 122-132.

<sup>71</sup> NUSSBAUM, *Capabilities Approach*, p. 65.

<sup>72</sup> Cfr. Gomes CANOTILHO, *Estudos sobre Direitos Fundamentais*, p. 109.

<sup>73</sup> RICOEUR, "Autonomie et Vulnérabilité", in *Le Juste 2*, p. 86-87.

confrontam, em última análise, com o poder da morte. É por isso que, como sintomaticamente decorre das palavras de Dworkin, não basta – sob o ponto de vista do princípio do "igual respeito e consideração" (*equal respect and concern*) – que se respeitem as pessoas como seres livres, capazes de exprimir a sua vontade e dotados de independência ética: é ainda necessário que as pessoas sejam tratadas com efectiva “consideração”, com “preocupação”, isto é, que sejam reconhecidas enquanto "seres humanos susceptíveis de frustração e sofrimento"<sup>74</sup>. Ora isto implica que não haja um simples abandono do ser humano à imanência temporal da vontade, implica pois que liberdade seja colocada no quadro de referência dos valores e princípios que ética e axiologicamente a sustentam, esclarecem e reforçam.

*Levar a sério* esta ideia implica, no entanto, assumir a racionalidade do desenvolvimento humano na leitura dos direitos fundamentais. Não os podemos pensar apenas a partir de uma ideia transcendental de *liberdade originária* (independência ética), mas temos de os pensar simultaneamente a partir de uma ideia de *fragilidade ou vulnerabilidade em face do poder* (das mais diversas formas de poder), implicando isto certamente também uma correlativa visão da liberdade como liberdade histórica, existencial e condicionada. Isto significa ainda a assunção de um conceito de Direito em duas dimensões: a ideia kantiana do direito como compatibilização de liberdades, entendida cada liberdade como liberdade transcendental originária, deverá compatibilizar-se com a ideia hegeliana do direito como "*liberdade realizada*"<sup>75</sup>. Por outras palavras, a "concepção kantiana da liberdade como autonomia e expressão da personalidade moral do homem" deve completar-se com a "concepção hegeliana da liberdade objectiva que se torna concreta

---

<sup>74</sup> DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, p. 273.

<sup>75</sup> HEGEL, *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, §4, p. 28.

na família, na sociedade e no Estado"<sup>76</sup>.

E, neste contexto, é necessário não esquecer que nem todas as pessoas vivem em condições idênticas. A *igual dignidade de todos* biblicamente afirmada – "não há judeu nem grego, não há servo nem livre, não há homem nem mulher"<sup>77</sup> – é histórica e socialmente *contrafactual*. Na realidade, há por todo o mundo pessoas que se encontram em circunstâncias de maior vulnerabilidade do que as outras. É, aliás, esta a lógica das *desigualdades factuais*, que condicionam (por vezes decisivamente) as oportunidades de vida, e que por isso mereceram especial atenção no pensamento "democrático" de Rousseau<sup>78</sup> e, mais recentemente, no liberalismo institucional de Rawls, a respeito da hipótese do "véu de ignorância"<sup>79</sup>. Basta pensar em circunstâncias existenciais específicas – como a doença, a deficiência, a idade, a pobreza, o desemprego, a violência, o isolamento social – que, por si mesmas ou combinadas entre si, podem limitar a liberdade, reduzindo significativamente o quadro de oportunidades da vida, e que devem, por isso mesmo, ser objecto de especial atenção por parte das instituições políticas e sociais. O "desenvolvimento" só trará *maiores oportunidades para a liberdade* se for acompanhado por exigências de *justiça, responsabilidade e solidariedade sociais*.

A liberdade é factualmente delimitada seja pelas *condições económicas e sociais* seja pelas *convicções que se impregnam através da educação, da comunicação e da cultura em geral*. Sendo a pessoa *um ser existencialmente situado*, as *sociedades* e as *instituições políticas* devem pois criar *um ambiente, uma cultura, favorável à efectiva realização dos direi-*

---

<sup>76</sup> Ver J. LAMEGO, *O Essencial sobre a Filosofia do Direito do Idealismo Alemão*, p. 9. Aí se alude à ideia de liberdade como base comum do idealismo alemão identificando duas variantes fundamentais dentro dessa base comum.

<sup>77</sup> Gl. 3, 28.

<sup>78</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 45, fala em razões naturais ou físicas e morais ou políticas da desigualdade.

<sup>79</sup> RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 136-142.

tos<sup>80</sup>. Segundo Nussbaum, esta ideia tinha já estado presente em Aristóteles que, partindo de uma ideia de vulnerabilidade humana e do princípio de que ela é um dado a considerar, enfatizava que "*algumas cidades apoiam a fragilidade humana melhor do que outras*"; e semelhante ideia aparecia também em Adam Smith para quem as faculdades humanas surgem no mundo de uma forma potencial ou não desenvolvida e exigem "*o apoio do ambiente*"<sup>81</sup>.

Poderemos em síntese dizer, convergindo com Häberle, que aos direitos fundamentais não basta uma vigência *jurídica*, deverão ter também vigência *cultural*<sup>82</sup> no mais amplo sentido. Isto implica não só a existência de condições políticas, económicas e sociais, mas também, como de seguida veremos, a interiorização de uma atitude ética global por parte das pessoas que constituem as sociedades.

#### IV. AS PEDRAS ANGULARES DO DESENVOLVIMENTO HUMANO

As pessoas não são apenas o objectivo central do desenvolvimento, mas são também a sua primacial força motriz<sup>83</sup>. Neste sentido, as pessoas poderão ser vistas como as bases fundacionais do desenvolvimento humano. De facto, o modelo de desenvolvimento humano é um modelo que tem no seu cer-

---

<sup>80</sup> Veja-se P. OTERO, *Instituições Políticas e Constitucionais*, I, p. 385-406, onde, referindo-se a Kierkegaard, Unamuno, Ortega, Heidegger, Sartre, Maritain e Jaspers, sugere as filosofias existencialistas como "coordenadas" relevantes para uma efectiva tutela constitucional e político-institucional da pessoa humana.

<sup>81</sup> NUSSBAUM, *Capabilities Approach*, p. 137.

<sup>82</sup> Cfr. HÄBERLE, "Verfassungsprinzipien als Erziehungsziele", in *FS H. Huber*, p. 230: "A vigência jurídica de uma Constituição é apenas uma forma de vigência, a cultural é o seu necessário correlato".

<sup>83</sup> ANAND/SEN, "The Income Component of the Human Development Index", in *Journal of Human Development*, vol. 1, n.º 1, p. 83: "A ideia fundamental [subjacente aos Human Development Reports das Nações Unidas] é o reconhecimento básico de que as pessoas são não só os fins primordiais mas também os principais meios do desenvolvimento".

ne as pessoas, a dinâmica da sua liberdade e a firmeza da sua responsabilidade. "Como é óbvio todas as pessoas têm necessidades, mas também têm valores e, em especial, sabemos que acarinham a sua particular aptidão para raciocinar, avaliar, escolher e participar. Se optarmos por ver as pessoas apenas em termos das suas necessidades, poderemos acabar com uma visão muito magra da humanidade"<sup>84</sup>. "O *desenvolvimento humano integral supõe a liberdade responsável* da pessoa e dos povos: nenhuma estrutura pode garantir tal desenvolvimento, prescindindo e sobrepondo-se à responsabilidade humana"<sup>85</sup>. O erro antropológico do marxismo foi pensar que a existência de estruturas sociais e económicas se podia substituir à liberdade, à motivação pessoal.

É importante não esquecer que "a criação das condições de existência condigna – «exigência básica de justiça social» – não visa apenas assegurar a ideia de igualdade social ou de solidariedade [...] estando igualmente orientada para a efectivação das liberdades fundamentais. Daí a ideia de um Estado Social funcionalmente orientado para a liberdade e, por isso, numa ordem constitucional de liberdade, a configuração da liberdade como fundamento e limite do Estado social"<sup>86</sup>. Na verdade, "factores sociais e económicos como a educação, os cuidados de saúde básicos e um emprego seguro não são importantes apenas por si próprios, mas também pelo papel que têm ao dar às pessoas a oportunidade de enfrentar o mundo com coragem e liberdade"<sup>87</sup>.

A base fundamental do desenvolvimento humano não está apenas nas condições económicas e sociais providenciadas pelos Estados, mas antes na liberdade e na capacidade pessoais. É esta a ideia nuclear do *Capabilities Approach*: "esta perspec-

---

<sup>84</sup> SEN, *A Ideia de Justiça*, p. 341.

<sup>85</sup> BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n.º 17

<sup>86</sup> R. MEDEIROS, "Direitos, Liberdades e Garantias e Direitos, Económicos e Sociais", p. 660.

<sup>87</sup> SEN, *Development as Freedom*, p. 63

tiva, toma cada pessoa como *um fim em si*, perguntando não apenas pelo bem-estar médio ou total mas pelas oportunidades ao alcance de cada pessoa. *É focada na opção ou na liberdade*"<sup>88</sup>. A sociedade deve criar condições para *capacitar cada pessoa* a construir e a criar, para si e para a sociedade em geral, oportunidades de uma vida em dignidade. São as pessoas, individualmente consideradas, o sujeito e o pólo de referência do desenvolvimento. Na verdade, a liberdade e a responsabilidade individuais são sempre decisivas<sup>89</sup>.

Nesta perspectiva, devemos ter uma visão simultaneamente *exigente e comedida* do *Estado social*<sup>90</sup>. Exigente no sentido em que os direitos fundamentais terão de ser protegidos, numa medida social, cultural e civilizacionalmente exigível, mesmo em situação de constrangimento orçamental ou de crise económica e financeira<sup>91</sup>. Mas também comedida, sob pena de não haver, no presente ou no futuro, os necessários meios de financiamento capazes de fazer face às necessidades que o Estado visa providenciar ou assistir. Deste ponto de vista, o Estado deve, desde logo, focar-se nos *males sociais mais prementes*<sup>92</sup>, nas *injustiças mais evidentes*<sup>93</sup>, em cada momento, tendo uma perspectiva não linear de um contínuo progresso para melhor, mas antes uma visão gradualista, na lógica duma espiral, em que as prioridades de cada tempo se podem alterar em vista de uma justiça mais global e não se excluindo pois o chamado "*retrocesso*" relativamente a específicos direitos sociais (respeitados que sejam *o princípio de protecção da confiança em termos de proporcionalidade* e *o princípio da equidade na repartição de sacrifícios perante os encargos públicos*).

---

<sup>88</sup> NUSSBAUM, *Capabilities Approach*, p. 18.

<sup>89</sup> SEN, *Development as Freedom*, p. 283.

<sup>90</sup> Seguimos, no essencial, um modelo global convergente com o apresentado por J. MIRANDA, *Manual de Direito Constitucional*, IV, cit., p. 431-447.

<sup>91</sup> Neste sentido, NUSSBAUM, *Capabilities Approach*, p. 68 e "Capabilities and Constitutional Law: Perception against Lofty Formalism", cit., p. 347.

<sup>92</sup> POPPER, *The Open Society and its Enemies*, I, p. 158.

<sup>93</sup> SEN, *Development as Freedom*, p. 287.

Depois, e na mesma linha, deve ser comedido na ideia de universalidade dos direitos sociais e concentrar-se em apoiar as pessoas à medida das suas *necessidades concretas*. Por fim, o Estado deve ser *subsidiário* no sentido de simultaneamente regular, apoiar e dar espaço de actuação à iniciativa privada e às entidades da sociedade civil no domínio do desenvolvimento económico, social e cultural<sup>94</sup>.

Por muitas condicionantes que existam à liberdade, nem por isso o ser humano deixa de ser, na sua grandeza e na sua fragilidade, essencialmente livre. E é positivamente livre, ou seja, como dissemos já, não decide apenas de acordo com as contingências da necessidade, mas também segundo as convicções que forma com base em valores que surgem como objectivamente pressupostos. Deste modo, o *desenvolvimento das sociedades* depende, antes de mais, do desenvolvimento integral e muito em especial do *desenvolvimento cívico e ético das pessoas* que, nas suas irreduzíveis diferenças e semelhanças, a constituem<sup>95</sup>. Como salienta Amartya Sen, a própria economia, para funcionar com êxito, "depende de um poderoso sistema de valores e normas" que a condicione<sup>96</sup>; também o progresso tecnológico, por seu turno, para estar ao serviço do bem comum, tem de ter limites ético-jurídicos; e a realização plena e efectiva dos direitos fundamentais, por seu turno, exige a interiorização prática de uma "*ética dos direitos*" entendida como *ética da justiça e do bem*, exige pois que cada pessoa assuma esses *direitos como princípios normativos axiologicamente fundados nas exigências da justiça e do bem* e que esteja pes-

---

<sup>94</sup> Veja-se BENTO XVI, *Deus Caritas est*, n.ºs 26 e 28 e *Caritas in Veritate*, esp. n.ºs 57 e 58 e HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, p. 126-141. Deverá aqui ser tida ainda em conta a ideia de que o "Estado social" deve conter-se no seu papel de Estado "prestador", assumindo-se também como Estado "activador" e "garantidor", no sentido apontado por J. LOUREIRO, "Adeus ao Estado social? O insustentável peso do não ter", in *BFDC*, Vol. LXXXIII, p. 139-146.

<sup>95</sup> SEN, *Development as Freedom*, p. 297: "A formação de valores e a emergência e evolução da ética social são também parte do processo de desenvolvimento".

<sup>96</sup> SEN, *Development as Freedom*, p. 263 s.



*soalmente motivada* não só para os respeitar, mas ainda para, com o seu labor e esforço, os promover.

Mais uma vez é elucidativo Kant: ele compreendeu que toda a prática social segundo parâmetros de moralidade estava, em última análise, dependente do cumprimento do dever que *cada um* tinha para consigo mesmo de cultivar e desenvolver as suas faculdades naturais e virtudes éticas. Apesar da lei moral ser um dado transcendental, a *educação* não deixava de ter aí um papel constitutivo essencial. Kant ia mesmo ao ponto de afirmar: "o homem só pode tornar-se homem pela educação. Ele é apenas aquilo que a educação faz dele"<sup>97</sup>. Esta ideia pode e deve, porém, projectar-se para o plano social. O desenvolvimento das faculdades inerentes a cada ser humano não constitui apenas um dever de cada um para consigo mesmo, mas, dentro do mais estrito respeito pelo pluralismo moral, cultural e religioso, um objectivo político-social.

Assim sendo, a *educação, a comunicação e a cultura* não se podem alhear da importância da *assimilação de qualidades cívicas e éticas por parte das pessoas*, que as conduza a assumir, na sua liberdade, compromissos práticos universalmente válidos de "*humanidade, responsabilidade e solidariedade*"<sup>98</sup>. O desenvolvimento das *capacidades básicas* de cada pessoa deve ser integral e integrado, isto é, orientado, no pluralismo e na heterogeneidade, para o cultivo e para a prática dos princípios e valores da ética e do direito. O paradigma do "desenvolvimento humano" remete-nos afinal para uma sociedade, e um Direito, em que prevaleça a força de um humanismo integral, um humanismo que, partindo do dado antropológico da liberdade originária, eleve o ser humano à responsabilidade civilizacional de construir sociedades onde essa liberdade, não obstante as fragilidades ou debilidades da condição humana, se

---

<sup>97</sup> KANT, *Pädagogik*, p. 443.

<sup>98</sup> Veja-se Castanheira NEVES, "*Pessoa, Direito e Responsabilidade*", in *Digesta*, 3.º vol., p. 158.

possa colocar no patamar da sua verdadeira grandeza, sustentada, como é devido, em contextos sociais, comunicacionais e culturais que a favoreçam. Martha Nussbaum, defensora de uma educação e de uma cultura das "emoções", chega a falar, a este respeito, da necessidade de uma "agenda radical", tão radical como "a ideia estóica da cidadania universal era numa Roma construída em hierarquia e estratificação", tão radical como "a ideia cristã de amor ao próximo era e é radical num mundo ansioso de negar a nossa pertença comum ao reino dos fins ou ao reino dos céus"<sup>99</sup>. Note-se que esta perspectiva é especificamente filosófica e portanto universalista, mesmo no diálogo que estabelece com a ética cristã. Com a ideia de que as sociedades se devem desenvolver tendo em vista o "amor ao próximo" e o sentido de "pertença comum a um reino dos fins ou um reino dos céus" – no fundo, tendo em vista aquilo que a «cruz», enquanto símbolo civilizacional, significa e ensina<sup>100</sup> – o que ela pretende é, em última análise, a afirmação do ser humano na sua integralidade, ciente de que, sem o espírito de um tal universalismo, não há verdadeiro desenvolvimento humano.

Pensando especificamente no Direito, não será muito di-

---

<sup>99</sup> NUSSBAUM, *Cultivating Humanity - A Classical Defence of Reform in Liberal Education*, p. 112.

<sup>100</sup> Pensamos que, independentemente das soluções concretas a que se chegou, este significado civilizacional e universalista da cruz (ou do crucifixo) não foi devidamente "ponderado" pelo Tribunal Europeu dos Direitos do Homem em nenhum dos seus dois acórdãos «Lautsi v. Itália», onde se discutiu a questão dos "crucifixos nas escolas" (o mesmo se diga do «*Kruzifixbeschluss*» do Tribunal Constitucional alemão, que é objecto de crítica, a partir da discussão sobre o significado da cruz no contexto da "cultura ocidental", por HÖFFE, *Vernunft und Recht - Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, p. 273-279. Sem pretender simplificar demasiado uma questão sensível e complexa, e menos ainda resolvê-la, pensamos contudo que nesta matéria se deverá "ponderar" não apenas os significados religioso ou cultural da «cruz», mas, mais amplamente, o seu originário sentido "civilizacional" e "ético universal" que se relaciona, aliás, com o ideal dos direitos fundamentais e do desenvolvimento humano. De facto, na «cruz» se poderá contemplar não apenas Deus, enquanto *logos* e amor, mas também a autenticidade vivencial dos valores matriciais da "humanidade", aí se incluindo a dignidade, a liberdade, a igualdade ou a solidariedade).

ferente, a este respeito, a posição de Arthur Kaufmann ao defender, na sua “Lição de Despedida”, que precisamos de uma filosofia jurídica, e consequentemente um Direito e uma Justiça, que se orientem, na liberdade, pelo "amor ao próximo" e ainda por um "amor mais universal"<sup>101</sup>. Em traços gerais, podemos dizer que não navegará por águas diversas o paradigma social do desenvolvimento humano que aqui defendemos como modelo de uma juridicidade eticamente fundada na justiça e no bem e, ainda, como desafio civilizacional.



---

<sup>101</sup> KAUFMANN, *Rechtsphilosophie in der Nach-Neuzeit (Abschiedsvorlesung)*, p. 54. Literalmente: "Nächstenliebe" e "Fernstenliebe".