



UNIVERSIDADE DOS AÇORES
Departamento de História, Filosofia e Artes

Mestrado em *Filosofia Contemporânea: Valores e Sociedade*

Visões da Justiça

Libertarismo, Liberalismo e Comunitarismo

Mestrando
José Manuel Teixeira da Costa

Orientadores
Prof. Doutor Carlos Eduardo Pacheco Amaral

Prof.^a Doutora Berta Maria Pimentel Miúdo

Resumo:

Todos pertencemos a uma qualquer sociedade, todos somos governados dentro de um qualquer quadro político, pelo que, sem exceção nos questionamos se estamos ou não integrados numa sociedade que, sem qualquer reserva, possamos apelidar de justa.

Nesse sentido, o trabalho aqui proposto leva-nos a centrar a atenção no Estado soberano moderno e na sua origem. Estado, comunidade e indivíduo serão analisados à luz desta realidade.

Abstract:

We all belong to any society, we are all governed within any political framework, so, without exception we question ourselves whether or not we are integrated into a society that, without any reservation, we can call fair.

In this sense, the work proposed here leads us to focus on the modern sovereign state and its origin. State, community and individual will be analyzed in the light of this reality.

Palavras-chave:

Estado
Libertarismo
Liberalismo
Comunitarismo
Justiça
Direitos Humanos
Indivíduo
Comunidade

Key words:

State
Libertarianism
Liberalism
Communitarianism
Justice
Human rights
Individual
Community

Índice

Resumo	2
Introdução	4
Capítulo I	
Libertarismo	
1. Enquadramento	30
2. Robert Nozick	43
Capítulo II	
Liberalismo	
1. Enquadramento	62
2. John Rawls	72
Capítulo III	
Comunitarismo	
1. Enquadramento	87
2. Michael Sandel	98
Conclusão	111
Bibliografia	128

INTRODUÇÃO

Inúmeras são as ocasiões em que questionamos a atuação de este ou aquele indivíduo, de esta ou aquela comunidade, sem no entanto prestarmos a necessária atenção ao quadro normativo em que tal atuação se insere e encontra legitimação. Ora, este quadro legal provém do poder político, da organização política e do regime do Estado em que se inserem tais indivíduos e comunidades, do qual fazem parte integrante e, ao qual fundamentalmente, devem obediência.

A palavra obediência pode, numa primeira observação, parecer limitar qualquer tipo de ação, pelo que, cabe ao Estado criar os mecanismos que facilitem e incentivem a participação ativa e informada dos seus cidadãos, no sentido da criação de um corpo de direito adequado, que a todos sirva por igual e do qual todos sintam fazer parte – como diria Rousseau, obedecer ao Estado seria então obedecer à própria vontade. No entanto esta obediência não pode de forma alguma ser encarada como um dado adquirido, ao indivíduo é reconhecido o direito à revolta, traduzido pela intervenção avisada em matérias de governação, quando esta não cumpre as regras de relacionamento estipuladas.

Quando referimos a obediência à lei, como obediência à própria vontade, não estamos a colocar-nos no campo do pensamento Kantiano.

Como sabemos, para Kant o conceito de liberdade é a chave da autonomia da vontade, como tal, traduzida como independência da vontade em relação à pressão das inclinações naturais da sensibilidade, «ação como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade».¹

A obediência à lei, como obediência à vontade própria, pode ser analisada à luz do pensamento de Jürgen Habermas, que na sua obra *Comentários à Ética do Discurso*, destaca o discurso público como forma de alcançar um consenso em relação às normas a aplicar na sociedade, sendo que, só a partir desse consenso se poderia pensar a possibilidade de tais normas serem universalizáveis,

¹ KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, Lda., 1960, p. 51.

Em contrapartida, a ética do discurso conta com a conciliação acerca da capacidade de generalização de interesses unicamente enquanto *resultado* de um *discurso público* organizado intersubjetivamente.²

Claro está que esta relação indivíduo/Estado só se afigura viável num quadro político democrático respeitador dos direitos individuais. É precisamente neste cenário que vai evoluir a análise aqui proposta.

Como podemos observar, a nossa atuação está sujeita a regras, que emanam de um corpo de direito que caracteriza um determinado Estado. Esta realidade obriga-nos a uma reflexão: estará ou não, à luz deste corpo de direito, garantida a segurança, a vontade e a liberdade de todos? Responder a esta questão, como é óbvio, não é tarefa fácil. Para tal temos que situar o indivíduo e perceber o que é este Estado e só a partir daqui estaremos em condições de concluir da maior ou menor justeza do quadro político/legal que a todos reúne.

Dado o tema do trabalho é essencial, como não poderia deixar de ser, centrar a atenção nos períodos Moderno e Contemporâneo, pois é nestes dois grandes momentos históricos que assistimos ao surgimento do Estado moderno, bem como à sua lenta agonia, traduzida na contemporaneidade por uma crise profunda.

Como surge, e porque surge tal modelo de organização política? Qual a sua necessidade? Há que perceber de que forma ficámos sujeitos a uma lei comum e se esta corresponde às aspirações dos cidadãos, e se, através dela, se encontram garantidas as respetivas liberdade e propriedade.

Podemos recuar à antiguidade, fazer uma referência a Platão que na sua *República* nos apresenta um modelo utópico de Estado, um Estado que a existir teria como função a provisão do indivíduo dos bens necessários. António Freire no seu livro *O Pensamento de Platão* refere precisamente o facto de a origem do Estado decorrer do indivíduo. É por este que o Estado existe, a sua posição vulnerável e a incapacidade de por si só garantir a sobrevivência leva-o a associar-se aos outros, sendo que a sua origem se apresenta clara no livro II de *A República*,

² HABERMAS, Jürgen, *Comentários à Ética do Discurso*, Lisboa, Editorial Minerva, 1999, p. 23.

O que dá nascimento a uma cidade – prossegui – é, creio eu, a impossibilidade em que se encontra cada indivíduo de se bastar a si mesmo e a necessidade que sente de uma quantidade de coisas; ou achas que há outra coisa na origem de uma cidade? [...]

Deste modo, um homem junta-se a outro homem para determinado emprego, outro ainda para outro emprego, e a multiplicidade das necessidades reúne na mesma residência um grande número de associados e auxiliares: a esta organização demos o nome de cidade.³

Temos então um Estado coincidente com o indivíduo pelo que, segundo Platão, é inútil pretender melhorar o Estado, se primeiro se não melhoram os indivíduos que o formam. Em relação à justiça que se pretende presente, efetiva e apanágio de qualquer Estado, deve decorrer do correto procedimento moral dos indivíduos que os compõem, bem como de idêntico procedimento por parte do governo. Assim, a prosperidade do Estado segundo Platão deve assentar na “solidez granítica da justiça e da paz”.

A unidade do Estado é também de fundamental importância. O Estado, segundo Platão, deve formar um “conjunto uno”, sendo que no que diz respeito à governação, o filósofo grego defende o governo do mais competente, daquele que apresenta uma competência específica para governar. O livro V de *A República* traduz precisamente este pensamento, a ideia do filósofo rei,

Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades ou aqueles a quem hoje se dá o nome de reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem num mesmo indivíduo, enquanto os muitos caracteres que atualmente perseguem um ou outro destes objetivos de modo exclusivo não forem impedidos de agir assim, não terão fim, meu caro Gláucon, os males das cidades, nem, segundo me parece, os do género humano, e nunca uma cidade que nós descrevemos será realizada, na medida em que o pode ser, e verá a luz do dia. Eis o que eu hesitava há muito em dizer, prevendo quanto estas palavras chocariam a

³ PLATÃO, *A República – Diálogos*, Mem Martins, Publicações Europa-América, Lda., 1998, p. 76.

opinião comum. Com efeito, é difícil conceber que não haja felicidade possível de outro modo, para o Estado e para os particulares.⁴

Filósofo rei: aquele que possui a alma de ouro (de acordo com o mito dos metais), aquele que representa a lei e o arbítrio da racionalidade, o que conhece o verdadeiro saber, como tal é este que deve governar e gerir uma *polis* geometricamente harmoniosa.

Aristóteles, por seu lado, vê na família a primeira etapa do processo social, o âmbito da satisfação das necessidades elementares da vida, o primeiro momento de formação do Homem. A família é uma instituição natural (não contratual),

A família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas; e aos seus membros chama Carondas “companheiros de messe”, e Epoménides de Creta, “comensais.”⁵

A família, representa uma unidade, mas não é um todo unitário, simples e homogêneo. É um todo complexo, composto por partes que são unidades em si mesmas.

A aldeia, segundo momento de formação do Homem, caracteriza-se pela agregação de várias famílias, sendo que esta agregação não nega a individualidade. A aldeia tem como função a satisfação de necessidades que a família, dada a sua reduzida dimensão, não pode suprir. É aqui, na aldeia, que assistimos a um primeiro nível (básico) de aplicação da justiça.

A *polis* surge como última etapa da estrutura política de Aristóteles. É na *polis* que se encontram as condições materiais através das quais o cidadão pode construir a sua felicidade. É a *polis* que permite assegurar o cumprimento da essência mais profunda do Homem – viver bem, viver de acordo com a virtude. A *polis* é condição de realização do bem supremo – a felicidade.

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias, e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-

⁴ *Ibidem*, p. 205.

⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Vega, 2008, p. 5.

suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de génese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e melhor dos bens.⁶

Aristóteles adianta também um conceito de cidadania baseado na participação ativa do cidadão em matérias de justiça e governação,

Ora, não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo.⁷

O Homem é por definição um *zoon politikon* (animal político), «um animal cujo ser reclama, para sua própria definição, o contato e o convívio com os outros».⁸

A *polis* aristotélica é, «paradigmaticamente, uma comunidade de agentes livres que se encontram irmanados por laços de profunda solidariedade, cimentados pelo sentimento de igualdade que alimenta a amizade, e que conduz à partilha de um destino comum único. É uma comunidade de agentes que buscam, assim, conquistar para si próprios uma vida de felicidade, em parceria, partilhando as suas vidas e complementando-se mutuamente».⁹

Esta muito breve referência a Platão e Aristóteles tem como propósito realçar o facto de que o consenso em torno da origem do Estado sempre foi matéria que dividiu os estudiosos ao longo dos séculos. A origem contratual ou natural do Estado é ainda

⁶ *Ibidem*, pp. 6-7.

⁷ *Ibidem*, p. 99.

⁸ AMARAL, Carlos, *Do Estado Soberano ao Estado das autonomias. Regionalismo, subsidiariedade e autonomia para uma nova ideia de Estado*, Porto, Biblioteca das Ciências do Homem, Edições Afrontamento, p. 234.

⁹ *Ibidem*, p. 242.

nos nossos dias tema das mais acesas discussões. Tal como a luta travada entre liberais e comunitaristas, no que ao sujeito de direitos diz respeito – indivíduo ou comunidade.

Assim, o trabalho aqui proposto leva-nos a centrar a atenção no Estado soberano moderno e na sua origem, pelo que, saltaremos da antiguidade e vamos diretamente para o fim da Idade Média início da modernidade. O Estado e o indivíduo serão então analisados à luz desta nova realidade.

Com a desintegração do sistema medieval de organização do poder surge na Europa a figura do Estado. Esta nova figura veio colocar um ponto final na autonomia que os condados, ducados, senhorios e outras demais unidades territoriais, culturais e sócio-económicas gozavam no que à aplicação da justiça dizia respeito. Todos os senhores vêm negado, por parte desta nova figura, a possibilidade de agir por conta própria. Centremo-nos então nesta nova figura.

A origem do Estado, como sabemos, pode ser defendida como natural ou contratual. A ala defensora da origem natural do Estado faz assentar a sua pretensão no facto de o Homem ter uma tendência natural para se juntar, sendo que, esta tendência, por si só, justificaria origem da sociedade. Como podemos observar, esta visão é demasiado simplista. Alicerçar um sujeito (Estado) tão complexo numa tendência para a vida em comunidade é demasiado redutor.

Por outro lado, temos os defensores da tese contratualista, que vêm a comunidade como uma necessidade (não uma tendência), pois é nesta (comunidade) que o Homem encontra a proteção necessária e as condições de sobrevivência que por si só não consegue garantir, sendo que, é desta necessidade que vai surgir o contrato social.

Estamos assim, segundo cremos, perante a origem contratual do Estado, apesar da tendência natural para a vida em sociedade. Pelo que, o Estado poderá ser caracterizado como uma realidade artificial, decorrente de um contrato, e situado na modernidade.

A modernidade é caracterizada pela centralização do poder neste novo sujeito (Estado soberano), que, ao contrário do que até então acontecia, não detém o poder por este decorrer de uma qualquer origem divina, mas sim pelo facto de os indivíduos transferirem os seus direitos naturais para esta nova figura. Surge então o “Contrato Social” como tradução real desse abdicar de direitos e poderes.

Thomas Hobbes na sua obra *Leviatã* distingue dois estados fundamentais da existência humana, o de natureza e o político-social, sendo o primeiro caracterizado pela insegurança originada pela ausência de normas que regulem a sociedade, e o segundo, por oposição, será a garantia dessa mesma segurança através do direito e da sua efetiva aplicação,

Cedo e transfiro o meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta Assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas a suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se *Estado* em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo *do Deus Imortal*, a nossa paz e defesa.¹⁰

Thomas Hobbes apresenta-nos assim um Estado soberano como única entidade capaz de assegurar a ordem e a harmonia aos seus cidadãos e de evitar um regresso ao estado de natureza, permitindo-lhes o gozo pleno da sua propriedade. Poder-se-á afirmar que o contrato social tem origem no medo, o estado de natureza é um estado de igualdade entre todos os homens aos quais tudo é permitido, é este medo que o indivíduo tem de por si só não garantir a sua propriedade e inclusivamente a sua vida, que o leva a procurar alguém que o possa garantir,

Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível de ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não

¹⁰ HOBBS, Thomas, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999, p. 146.

apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida e da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.¹¹

Surge então como havíamos referido a necessidade de uma terceira entidade – Estado soberano – para a qual se possam transferir os direitos de natureza. Numa primeira fase, assiste-se à cedência de todos os direitos individuais, «O Estado, para Hobbes, é o Leviatã, implacável, que devora indivíduos e lhes absorve todos os direitos»¹², o indivíduo perde a sua autonomia, a possibilidade de se governar, passa a ser mais um entre todos, com a particularidade de serem todos iguais.

Numa fase posterior vamos assistir, por parte do Estado, à transferência de alguns direitos para o indivíduo, transformando-o em cidadão. A liberdade individual passa a ser garantida por via do direito positivo e da sua eficaz aplicação.

John Locke, ao contrário de Thomas Hobbes, não entende o estado de natureza como um estado de guerra permanente, no entanto, para escapar a esta possibilidade, admite a transferência de alguns direitos e liberdades naturais para o Estado Civil e Político.

Na verdade, onde existir uma autoridade, um poder terrestre a que se possa *recorrer* para que se faça justiça, desaparece o estado de guerra, e todas as controvérsias são resolvidas por ele.¹³

Ao fazer referência a alguns direitos e liberdades, Locke faz aqui uma distinção (com Thomas Hobbes isso não acontecia) entre esfera pública e esfera privada, sendo que em relação à esfera privada não é permitida qualquer interferência por parte do Estado, podendo este decidir apenas em relação à esfera pública. A conceção de Estado de John Locke não deixa de ser a de um Estado forte, capaz de manter a harmonia social, pois é-lhe exigido isso mesmo, o Estado tem que ser a garantia da paz e da propriedade, propriedade conseguida, como o próprio refere, através do trabalho,

¹¹ *Ibidem*, p. 110.

¹² FREIRE, António, *O Pensamento de Platão*, Braga, Livraria Cruz, 1967, p. 242.

¹³ LOCKE, John, *Segundo Tratado do Governo – Ensaio sobre a verdadeira origem, alcance e finalidade do governo civil*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas, 2007, p. 49.

Torna-se, portanto, evidente que não obstante os produtos da natureza nos terem sido oferecidos em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e *proprietário da sua pessoa*, dos seus atos e do seu *trabalho*, possui em si mesmo o grande fundamento da propriedade.¹⁴

Como podemos observar, o paradigma lockiano não apresenta a radicalidade do pensamento hobbesiano. John Locke defende que na passagem do estado de natureza para o Estado civil e político se transfiram alguns direitos e liberdades naturais do Homem para a sociedade, sendo que o Estado funcionaria como guardião desses mesmos direitos, centralizando em si as funções administrativas.

Ora, a origem do contrato social sofre aqui um considerável desvio. De contrato baseado no medo (clima de guerra permanente – estado de natureza hobbesiano), para um contrato baseado na confiança e consentimento. É precisamente esta confiança na instituição Estado que leva o indivíduo/cidadão a celebrar este contrato, sendo que a quebra de confiança neste novo sujeito pode levar à revolta por parte dos indivíduos que, por força desse mesmo contrato, se encontram com a legitimidade necessária para questionar as políticas adotadas por um governo que não cumpre com o estipulado inicialmente.

A cedência de direitos individuais ao Estado realiza-se com o propósito explícito de garantir a própria autonomia, traduzida no facto de poder dispor da sua propriedade conforme achar conveniente, esta garantia decorre do direito positivo e da sua correta observação,

É isto que *retira os homens* do estado de natureza, *colocando-os* numa *comunidade política*: o estabelecimento de um juiz na terra, com autoridade para resolver as controvérsias e reparar todos os danos que possam ser infligidos a qualquer um dos seus membros.¹⁵

O Homem é assim retirado do estado de natureza e integrado numa comunidade política concreta. Esta comunidade política tem agora a capacidade de resolução de todo

¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

¹⁵ *Ibidem*, p. 108.

o tipo de conflitos que possam afetar os seus membros, cabe ao Estado garantir o bom funcionamento da sociedade, a preservação da propriedade e garantir a paz.

Como podemos observar através o pensamento de John Locke, a perspectiva liberal começa a surgir como uma realidade que com passar dos anos se enraizará definitivamente.

Por seu lado, Jean-Jacques Rousseau no seu livro *O Contrato Social* manifesta a sua discordância em relação a Locke e principalmente Hobbes, ao afirmar que a passagem do estado de natureza para o Civil e Político, não se caracteriza pela cedência de quaisquer direitos naturais, embora defenda essa passagem como essencial,

Considero que os homens atingiram aquele ponto em que os obstáculos que prejudicam a sua conservação no estado de natureza levam a melhor, pela resistência, sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter neste estado. Então esse estado primitivo já não pode subsistir e o género humano pereceria se não modificasse a sua maneira de ser.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e dirigir as que existem, não dispõem de outro meio para se conservar que não seja o de formarem por agregação, uma soma de forças que possa levá-los a vencer a resistência, de as porem em jogo e de fazer que elas atuem concordantemente.¹⁶

Rousseau salienta o facto de que a passagem para o Estado Civil e Político vem reforçar e garantir esses mesmos direitos, o indivíduo não perde a sua autonomia, pelo contrário, reforça-a. Surge uma nova figura, o «pacto-social»:

Se, portanto, afastarmos do pacto social o que não é da sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes termos: «*Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sobre a suprema direção da vontade geral; e recebemos coletivamente cada membro como parte indivisível do todo*».¹⁷

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, p. 23.

¹⁷ *Ibidem*, p. 24.

A não particularização do contrato é referida por Rousseau como essencial para a produção de um corpo moral de cariz coletivo, cuja composição reflete uma unidade decorrente da relação de todos os membros, sendo estes a tradução real do corpo político, ou seja, o próprio Estado. Os membros do Estado passam a ter duas características distintas; cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana; e súbditos, porquanto se submetem às leis do Estado.

Como Rousseau refere, o facto de «cada um se dar a todos e a ninguém em concreto e, como não existe ninguém em relação ao qual não se adquira o mesmo direito que cada um cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para se conservar o que se tem».¹⁸

Esta relação intersubjetiva do todo que decorre da vontade de cada um vai traduzir-se na adoção de medidas, de normas, de leis, às quais todos livremente se submetem, daí que possamos concluir que a liberdade decorre da lei livremente aceite, essa liberdade é a própria autonomia. A obediência à lei no pensamento de Rousseau significa a obrigação de ser livre.

Com Rousseau o Estado surge para preservar os direitos e liberdades individuais. É a representação da unidade e vontade geral.

Como podemos observar nos três modelos de Estado apresentados, o poder estatal sofre, desde Hobbes passando por Locke e terminando em Rousseau, uma perda significativa da sua capacidade de intervenção, ou seja, o Estado totalitário e absoluto de Hobbes acaba com Rousseau a atribuir parte das suas competências aos mais diversos agentes políticos e ao próprio indivíduo. A delegação de competências nos mais diversos agentes (supra e infra estatais) é uma das características da contemporaneidade. As organizações internacionais às quais pertencemos... as próprias autonomias regionais, são exemplo disso mesmo.

Com o surgimento do Estado Moderno surgem as soberanias nacionais, o Estado passa a ter a responsabilidade de garantir a segurança e a satisfação das necessidades da sua população. Recorrendo aqui a Hegel que vê no Estado o centro, a possibilidade de realização do próprio indivíduo, mais, a própria realização da “alma nacional”, salienta a individualidade dos Estados e refere:

¹⁸ *Ibidem.*

Como ser para si exclusivo, a individualidade aparece na relação com os outros Estados, relação em que cada um é autónomo perante os outros. E porque é nesta autonomia que o ser para si do Espírito real tem a sua existência, é ela a primeira liberdade e a mais alta honra de um povo.¹⁹

Segundo Hegel, estamos perante a afirmação da individualidade do Estado que caracteriza a modernidade. O Estado é soberano, autónomo, independente, sendo esta independência e soberania garantida pela aceitação do perigo, pelo sacrifício da propriedade e da vida e até da opinião e de tudo o que naturalmente faz parte do decurso do viver. O povo é o espírito do Estado na sua realidade imediata.

Enquanto Estado, o povo é o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata. É pois o poder absoluto sobre a terra. Em relação aos outros Estados, o Estado é, por conseguinte, soberanamente autónomo. Existir como tal para um outro Estado, isto é ser reconhecido por ele, é a sua primeira e absoluta legitimação.²⁰

Como podemos observar, Hegel vê o Estado moderno como soberano, como poder absoluto. O Estado é entendido por ele como uno, em relação ao qual o indivíduo tem o dever de se sacrificar na garantia da sua proteção, sendo que ao nível das relações internacionais, e como Estado unitário que é, apresenta-se como único interlocutor e a sua autonomia é-lhe reconhecida pelo facto de a reconhecer a outros Estados e por eles ser reconhecido.

Temos então, num quadro de Modernidade, um Estado uno, absoluto, soberano. Atentemos nas palavras de Carlos Amaral,

O poder soberano dos Estados é «perpétuo e absoluto», nos termos de Jean Bodin, «todo absoluto, todo sagrado, todo inviolável», «inalienável», «indivisível», e «infalível», na caracterização de

¹⁹ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editores, Lda., 1990, p. 300.

²⁰ *Ibidem*, p. 306.

Rousseau, «grande leviatã» e «deus mortal», na explicação de Hobbes. Não admite no seu seio rivalidades nem partilhas. O poder que os corpos intermédios possam assumir é-lhes emprestado pelo Estado – que, evidentemente, o pode recuperar quando bem entender. O Estado é uma realidade omnipresente e multitentacular que reserva para si próprio o monopólio da força legítima em face, e em função, da «missão específica e distinta» que é a sua e que o identifica.²¹

Segundo Carlos Amaral, O Estado moderno é uno, decorrendo esta unidade do contrato social, sendo esta unidade transposta para o plano externo na relação com outros Estados. O Estado é apresentado como “poder puro, total e absoluto”, sendo que, no seu seio, o único poder que reconhece é o que decorre de si mesmo, e em relação ao exterior apenas reconhece poderes igualmente puros, totais e absolutos (outros Estados soberanos).

Não será com certeza inocente o facto de Jürgen Habermas fazer coincidir um modelo de esfera pública burguesa informada, em tudo capaz de influenciar e mesmo regular o poder político, com o Estado moderno na sua mais efetiva aceção. Sendo que, esta esfera pública vai, com o decorrer dos anos, perder influência e mesmo entrar num processo acelerado de decadência, tal como o próprio Estado soberano. Entrarão em crise de mãos dadas.

Como no início referimos, a participação do indivíduo, mesmo que ilusória, no processo político leva-o a acatar com menor reserva as decisões emanadas dos órgãos de poder.

John Locke, como tivemos oportunidade de referir, apresenta-nos um quadro diferente de Thomas Hobbes, ao reconhecer ao indivíduo uma esfera privada. Rousseau traz até nós o conceito de pacto social e vontade geral, sendo que esta vontade geral não traduz com certeza a vontade de todos.

Mas, algo acontece há medida que avançamos no tempo, ao indivíduo vão sendo reconhecidos direitos, e o Estado vai delegando parte da sua soberania. Estamos talvez a caminho se uma sociedade mais justa!

²¹ AMARAL, Carlos, *Do Estado Soberano ao Estado das autonomias. Regionalismo, subsidiariedade e autonomia para uma nova ideia de Estado, Op. Cit.*, p. 65.

Assim, forçando um pouco o que se entende por comunidade e participação no processo político, fazemos aqui uma pequena incursão pelo pensamento de Habermas, e pela *esfera pública burguesa*, que, como Nancy Fraser refere num trabalho publicado na Revista *Theory, Culture & Society* em setembro de 2007, intitulado “Transnationalizing the public Sphere – On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World”, o facto de esta teoria (esfera pública) de Habermas estar implicitamente informada de um quadro vestefaliano (Paz de Vestefália ou Tratados de Münster e Osnabrück – assinado em 24 de outubro de 1648 – inaugurou o moderno sistema internacional e o reconhecimento da soberania estatal e o Estado nação) ao limitar a sua base de influência a uma determinada comunidade política, num território concreto²².

Jürgen Habermas, na sua obra *A Transformação Estrutural da Esfera Pública*, dá-nos conta da existência, Séc. XVIII, de uma esfera pública burguesa, em tudo capaz de influenciar e mesmo regular o poder político.

A esfera pública burguesa pode ser compreendida antes de mais, como a esfera das pessoas privadas reunidas num público; estas não tardam em reivindicar a esfera pública regulamentada pelas autoridades, mas contra o próprio poder público, para discutirem com este regras gerais de relacionamento na esfera em princípio privada, mas publicamente relevante, da troca de mercadorias e do trabalho social. O *médium* deste confronto político é singular e sem precedente histórico: o uso público da razão.²³

Este modelo que Habermas nos apresenta constituído por uma esfera pública de contornos literários composta por um público de pessoas privadas que fazem uso da razão, está situado num determinado momento histórico, que como ele próprio refere no prefácio da primeira edição,

²² “At least since its 1962 adumbration by Jürgen Habermas, public sphere theory has been implicitly informed by a Westphalian political imaginary: it has tacitly assumed the frame of a bounded political community with its own territorial state”. (FRASER, Nancy, *Theory, Culture & Society*, Published by: SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore, vol. 24(4): 7-30, 2007, p. 8).

²³ HABERMAS, Jürgen, *A transformação Estrutural da Esfera Pública*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 103.

Encaramos a «esfera pública burguesa» como uma categoria típica de uma determinada época; ela não pode ser dissociada da história inconfundível da «sociedade civil» (*bürgerliche Gesellschaft*) que teve a sua origem na Alta Idade Média; nem pode ser generalizada por um processo de ideal tipificação para ser aplicada a situações históricas muito diversas que representam formalmente constelações semelhantes.²⁴

No entanto no ponto I do prefácio à reedição de 1990 «A Génese e o Conceito da Esfera Pública Burguesa», Habermas é mais específico:

Como se pode depreender do prefácio à primeira edição, o meu primeiro objetivo foi estabelecer o tipo ideal de esfera pública burguesa com base nos contextos históricos de desenvolvimento da Inglaterra, de França e da Alemanha no século XVIII e nos primórdios do século XIX.²⁵

Temos então uma esfera pública burguesa situada num quadro de modernidade, quadro em que os Estados se apresentam como soberanos e todo-poderosos. Como pode então esta esfera pública burguesa, racional, influenciar a tomada de decisão de tais Estados? Habermas responde a esta questão de forma clara:

Os burgueses são pessoas privadas; como tal, eles não «dominam». As suas pretensões de poder face à autoridade pública não se dirigem, por isso, contra a concentração de poder com a intenção de o «partilhar»; elas subvertem o próprio princípio do poder estabelecido. O princípio de controlo – precisamente a publicidade – que o público burguês opõe a este, pretende alterar a dominação enquanto tal. A reivindicação de poder que se apresenta no raciocínio público, e o que *eo ipso* prescinde da forma de uma pretensão de governo, teria de conduzir, se se impusesse, a mais do que uma mera substituição da

²⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

²⁵ *Ibidem*, p. 23.

base de legitimação de uma dominação em princípio mantida em vigor (§ 7).²⁶

Habermas salienta o facto de, inicialmente, esta esfera pública ter surgido na intimidade das relações familiares, que seria, como ele refere, o seu próprio público. Estamos perante uma esfera pública apolítica, precursora literária da esfera pública com funções políticas.

Esta esfera pública, segundo Habermas, não é originariamente burguesa, preserva uma certa continuidade com a publicidade de representação da corte do príncipe, aprende efetivamente a arte do raciocínio público com a sociedade cortesã e nobre, sendo que com o decorrer do tempo, à medida que o Estado moderno se autonomiza do poder monárquico, a classe burguesa por sua vez também se afasta constituindo-se como um contrapeso situado na cidade.

Estamos então perante uma esfera pública de cariz cultural, valorizadora da criação espiritual e liberta de valores materiais, oposta a uma nobreza materialista cortesã, com capacidade de combate no campo racional. Esta esfera pública imprime legitimidade ao poder político e ao direito positivo que dele advém, pelo facto da submissão ao discurso público, das mais diversas matérias. A discussão racional valida a Lei. Com a submissão à crítica de matérias até então dadas como adquiridas, legitima a sua aplicação. A esfera pública burguesa tem então a capacidade de interferir no poder político e, digamos assim, de o regular.

A tarefa política da esfera pública burguesa é a regulação da sociedade civil (contrariamente à *res publica*); ela enfrenta a autoridade monárquica estabelecida, tendo como pano de fundo a experiência de uma esfera privada intimizada; neste sentido, ela tem desde o início um carácter privado e, ao mesmo tempo polémico.²⁷

Mas, tal como o Estado soberano moderno, esta esfera pública burguesa vai entrar em declínio, com o passar do tempo vai perdendo o poder regulador que lhe era característico, passa de uma esfera com fortes interesses culturais e elevada capacidade

²⁶ *Ibidem*, pp. 104-105

²⁷ *Ibidem*, p. 136.

crítica a uma esfera dominada pela leitura fácil e pelo lazer, de instruída culturalmente a consumidora de cultura. Esta esfera, como já havíamos referido, acompanha o Estado soberano moderno na sua lenta agonia.

Desde os finais do século XIX, temos assistido a uma transferência de competências públicas para o domínio privado, sendo que esta transferência obriga a uma deslocação do público para o social.

Ao Estado são agora atribuídas novas funções, dando origem, já no século XX, ao chamado Estado-social. Tarefas até então do domínio privado são assumidas por este novo Estado impulsionando de forma considerável o setor dos serviços públicos. A antiga esfera pública burguesa apresenta-se agora como solo onde vai surgir uma esfera repolitizada,

A partir do interior da esfera privada publicamente relevante da sociedade civil forma-se uma esfera social repolitizada em que instituições estatais e sociais se fundem num único complexo funcional que não pode já ser diferenciado de acordo com critérios de público e privado. Em termos jurídicos, esta nova interdependência de esferas antes separadas encontra a sua expressão numa rutura do sistema clássico de Direito Privado.²⁸

De acordo com Habermas assistimos a uma tendência de fuga por parte do Estado em relação ao Direito Público, fuga decorrente da transferência de tarefas da administração pública para órgãos não estatais ou semi-estatais, originando como tal uma privatização desse mesmo direito, «esta nova esfera não pode ser verdadeiramente concebida nem como puramente privada, nem como genuinamente pública, nem atribuída de forma inequívoca ao domínio do Direito Privado ou ao domínio do Direito Público»²⁹.

A política adotada pelas grandes empresas, que Habermas apelida de “feudalismo industrial”, passa a ser uma realidade na substituição de políticas públicas, enquanto fornecedoras de serviços básicos. Estes serviços, que por parte do Estado assumiriam uma natureza política, são agora encarados sob uma nova perspectiva, a

²⁸ *Ibidem*, p. 267.

²⁹ *Ibidem*, p. 271.

social, de grande influência na vida comunitária. Os novos tempos fazem depender de terceiros a própria vida familiar, é ao Estado que cabe garantir o suprimento das necessidades familiares.

A compensação sociopolítica da base patrimonial familiar em grande medida depauperada abrange, para além das ajudas materiais ao rendimento, ajudas funcionais relacionadas com a própria existência. Com efeito, a par das funções relacionadas com a formação do capital, a família perde também numa medida crescente funções de formação e educação, de proteção, de assistência e orientação – até de transmissão das formas da tradição e orientação elementares; em termos gerais, ela perde o poder que tinha de determinar os comportamentos dos seus membros em âmbitos que, no seio da família burguesa, eram considerados os redutos mais íntimos da esfera privada.³⁰

Assiste-se assim à redução do âmbito da esfera privada a círculos cada vez menores, “despida de funções” e, como não poderia deixar de ser, “enfraquecida na sua autoridade”.

Carlos Amaral encontra nesta partilha de soberania o principal problema que afeta a sociedade contemporânea, o Estado contemporâneo perde, face ao seu congénere Moderno, parte significativa do poder que até então o caracterizava, esta perda é reflexo da incapacidade de resposta aos problemas que a contemporaneidade lhe coloca, tanto a nível interno como externo. O Estado soberano todo-poderoso passa a um Estado de Serviço.

Numa palavra, do mesmo modo que a nível externo a soberania é substituída pela integração e a anarquia internacional dá lugar a um modelo de ordem supra ou pós-estatal, também a nível interno essa mesma soberania do Estado cede lugar à autonomia das entidades que

³⁰ *Ibidem*, p. 277.

íntegra, perspectivada paradigmaticamente em termos de subsidiariedade.³¹

De um Estado soberano a um Estado de Serviço:

O poder soberano do Estado explica-se e legitima-se pela melhor capacidade que tem para servir os cidadãos. É nesta característica de serviço que assenta a racionalidade do poder do estado. O Cidadão presta obediência às entidades que julga mais capazes de o servir melhor. De uma soberania originária e de império, passa-se para uma soberania derivada e de serviço. É neste quadro geral de significação que o Estado é visto como uma «instrumentalidade da sociedade» que simultaneamente serve e governa, ou, melhor, que governa para servir.³²

Na atualidade (contemporaneidade) assistimos a uma alteração na forma como entendemos a soberania do Estado, que passa de uma soberania de poder para uma soberania de serviço, o Estado passa a ser entendido como uma entidade instrumental e julgada pela forma como presta serviço aos cidadãos.

O modelo tradicional de Estado soberano sofre profundas alterações, refletindo-se ao nível do globo,

Em substituição do modelo moderno de organização do globo em Estados soberanos perspectiva-se já, conforme continuam a argumentar Camillieri e Falk, «um novo padrão fluido de fragmentação e de integração». A organização política não se faz já à volta de parâmetros fechados e estatuídos para todo o sempre numa só classe de unidades políticas, os Estados soberanos; pelo contrário, a contemporaneidade testemunha a emergência de uma nova estrutura de organização política que gira à volta de um «mosaico de espaços, de lealdades e de instituições, locais, regionais, nacionais, supranacionais e

³¹ AMARAL, Carlos, “O Estado e os Novos Sujeitos das Relações Internacionais: União Europeia e Regiões Autónomas”, in *Caminhos do Pensamento*, Homenagem ao Professor José Enes, Lisboa, colibri, 2006, p. 424.

³² AMARAL, Carlos, *Do Estado Soberano ao Estado das autonomias – Regionalismo, subsidiariedade e autonomia para uma nova ideia de Estado*, Op. Cit., p. 77.

transnacionais [e que exprime] um mundo caracterizado por fidelidades móveis, novas formas de identidade e camadas sobrepostas de jurisdições». Quer isto dizer, na argumentação de Thomas Wilson Jr. que a organização política internacional, baseada num «sistema fragmentado de Estados soberanos» tem vindo a alterar-se, no sentido da constituição de um «regime unificado de sistemas naturais que se entrecruzam e encadeiam e que existem desde muito antes da invenção do Estado soberano». Por isso é que se assiste à desintegração crescente do sistema fragmentário moderno e à sua substituição por um «sistema mundo integrado e indivisível», uma vez que, na contemporaneidade, o âmbito de atuação dos fenómenos impõe-se a nível global, situando-se para além, da capacidade de atuação de qualquer jurisdição nacional.³³

Em face do que acabamos de constatar, temos forçosamente que voltar o nosso olhar para uma nova realidade, a de um mundo já não dividido em *compartimentos estanques*, com todas as dificuldades de comunicação daí resultantes, mas um mundo aberto à comunicação e livre circulação. A forma de fazer política tem, em face desta nova realidade, que sofrer as alterações e adaptação necessárias impostas pela contemporaneidade. Carlos Amaral, num comentário a David Mitrany e ao seu projeto funcionalista, refere-se à refundação do político da seguinte forma:

Assim, em vez de se confundir com o Estado, o político deverá, isso sim, ignorá-lo, permitindo que cada uma das funções que desenvolvemos em sociedade para a satisfação das nossas necessidades se desenvolva na dimensão que lhe for mais conveniente, independentemente de fronteiras estatais.³⁴

Assistimos na contemporaneidade ao aniquilamento do estado soberano, à consequente necessidade de reformulação política interna e ao mais que necessário ajuste ao novo quadro político internacional, por forma a garantir a salvaguarda dos

³³ *Ibidem*, p. 91.

³⁴ AMARAL, Carlos, *Europa, Natureza e Projeção – Redescobrir o Funcionalismo de David Mitrany para uma Refundação do Político*, Vila Nova de Famalicão, Húmus e Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2011, p. 115.

seus interesses. A contemporaneidade confronta os Estados com tomada de decisões de proveniência não estatal, às quais, fruto dos novos tempos, os Estados se submetem, algo que à luz do Estado soberano moderno era impensável.

O caso da imprensa é de primordial importância, a influência que esta tem junto do leitor é avassaladora, segundo Habermas a imprensa pauta-se por uma enorme falta de rigor do material que apresenta, bem como pela “distorção da realidade”, sendo que se assiste a uma “cultura de integração” como fim último da cultura difundida pelos meios de comunicação de massa. Mais importante ainda, há que referir o facto de que, com a diluição das barreiras estatais, o papel da imprensa assume as características de fenómeno global, os acontecimentos mais significativos do século XX estavam à disposição de um *click*, ou de uma simples deslocação à banca de jornais mais próxima.

As profundas alterações ocorridas na RDA, na Checoslováquia e na Roménia constituíram um processo em cadeia que não só representa um processo histórico transmitido pela televisão, mas que se desenrolou ele próprio no *modus* de uma transmissão televisiva. Os meios de comunicação de massa não foram só determinantes pelos efeitos de contágio da difusão à escala mundial. A própria presença física das massas que se manifestaram nas ruas e praças, contrariamente ao que acontecia no século XIX e no início do século XX, só pôde desenvolver uma violência revolucionária na medida em que foi transformada pela televisão numa presença ubíqua.³⁵

A crise do Estado e o fenómeno da globalização faz-nos pensar a possibilidade de esta esfera pública habermasiana, submetida a um quadro político vestefaliano, poder ser, à luz dos nossos dias, aplicada a um espaço mais abrangente – a Europa. Não é isso que nos traz aqui. No entanto, Nancy Fraser no artigo atrás citado, refere:

These developments, too, pose threats to the critical function of public opinion. Insofar as public spheres are monolingual, how can they constitute an inclusive communications community of all those affected? Conversely, insofar as public spheres correspond to

³⁵ HABERMAS, Jürgen, *A transformação Estrutural da Esfera Pública*, Op. Cit., p. 62.

linguistic communities that straddle political boundaries and do not correspond to any citizenry, how can they mobilize public opinion as a political force? Likewise, insofar as new transnational political communities as the EU, are transnational and multilingual, how can they constitute public spheres that can encompass the entire demos? Finally, insofar as transnational publics conduct their communications in English, which favors global elites and Anglophone post-colonials at the expense of others, how can the opinion they generate be viewed as legitimate? For all these reasons, and in all these ways, language issues complicate both the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-Westphalian world.³⁶

Mas, como anteriormente referimos, não é este o tema do trabalho. No entanto, para compreendermos o palco de atuação de uma política que se quer justa, temos necessariamente que percorrer este caminho.

O que aqui nos traz é precisamente o tema da justiça associado ao pensamento liberal e comunitarista. No entanto, a justiça os direitos humanos são cada vez mais exigências globais. As vozes de quem os reclama têm de fazer ouvir-se a um nível que extravasa as tênues fronteiras nacionais. Estas exigências são, nos dias de hoje, de cariz internacional. O reconhecimento de direitos exige, por parte de quem os reclama, a capacidade de movimentação a um nível supra-estatal - uma esfera pública mais alargada de âmbito transnacional? - o mundo global assim o exige.

Como é evidente, não podemos falar de justiça sem referir o beneficiário dessa mesma justiça, ou seja, o sujeito de direitos. Podemos no entanto questionar, que direitos são estes? A resposta, atendendo ao caminho anteriormente trilhado, terá que ser forçosamente – os direitos naturais, os direitos originais individuais afetos à preservação da vida, abdicados em favor do Estado e substituídos pelo direito positivo.

Mas, será esta a resposta adequada? Terão sido efetivamente cedidos os direitos naturais? Talvez uma outra resposta seja mais convincente - os direitos naturais que, por força das circunstâncias, deixaram de ser reconhecidos. É este reconhecimento que está em falta. Segundo Jacques Maritain, estes direitos naturais são inalienáveis e fundamento filosófico dos direitos do homem «En lo concerniente a los

³⁶ FRASER, Nancy, *Op. Cit.*, p. 18.

derechos humanos, lo que importa más al filósofo es la cuestión de sus fundamentos racionales. El fundamento filosófico de los Derechos del Hombre es la ley natural». ³⁷ A lei natural é interior ao ser, como o é a sua própria essência, não é uma construção do homem, «la ley natural – que es *interior* al ser de las cosas como lo es su esencia misma y que precede a toda formulación y es incluso conocida por la razón humana mediante un proceso que *no es* el del conocimiento conceptual y racional», ³⁸ Jacques Maritain continua, «La ley natural es una ley no escrita. El conocimiento que el hombre posee de ella há crecido poco a poco, a medida que se iba desarrollando su conciencia moral». ³⁹

A substituição dos direitos naturais pelo direito positivo foi, como era de esperar, inadequada (como podemos nós substituir algo que é intrínseco à condição humana - direitos originais individuais afetos à preservação da vida) pelo que, devolver ao indivíduo algo que talvez nunca lhe tenha sido retirado passou a ser tarefa hercúlea e, nada consensual. E porquê? Porque o Estado não é o mesmo.

O Estado contemporâneo apresenta características consideravelmente diferentes daquelas que na altura do seu aparecimento apresentava. Este novo Estado é permeável, acolhe no seu seio indivíduos e comunidades das mais diversas proveniências. É um Estado multicultural, sujeito a diretivas externas e leis de âmbito global.

O que anteriormente distinguia os cidadãos de diferentes Estados – o seu singular corpo de direito – é agora, à luz do fenómeno da globalização, posto em segundo plano. Os Estados contemporâneos adequam a sua forma de fazer política e a sua legislação às diretivas internacionais, emanadas de organizações supra-estatais, às quais estão sujeitos através dos inúmeros acordos realizados. A singular legislação nacional passou a ter uma abrangência global.

Que podemos nós esperar desta nova realidade? Muito simples. Qualquer exigência, qualquer concessão, terá que ter em conta a heterogeneidade que compõe a nova realidade nacional e internacional. O que até então era dirigido exclusivamente a indivíduos caracterizados como iguais, passa a abarcar a multiplicidade identitária, sendo que, parte da legislação decorre de normas externas, no sentido de ser garantida a justiça no espaço em que vai ser aplicada.

³⁷ MARITAIN, Jacques, *El Hombre y el Estado*, Madrid, Coedición de la Fundación Humanismo y Democracia com Encuentro Ediciones, 1997, p. 97.

³⁸ *Ibidem*, p. 99.

³⁹ *Ibidem*.

O regime político tem forçosamente, à luz da realidade atual, que reconhecer todas as diferenças existentes no território por que é responsável. Isto revela-se fundamental quando estão em causa os direitos humanos, sendo que o regime democrático é a possibilidade de reconhecimento dessas diferenças.

Heiner Bielefeldt afirma mesmo que democracia e direitos humanos estão efetivamente interligados, na sua obra *Filosofia dos Direitos Humanos – Fundamentos de um ethos de liberdade universal*, refere precisamente esta ligação:

Tomando por orientação a liberdade, a igualdade e a solidariedade, democracia e direitos humanos não só se entrelaçam normativamente, como formam, *em princípio*, uma unidade.

Justamente por serem uma unidade, *em princípio*, devem ser diferenciados no modo de implementação. Enquanto a democracia realiza-se através do discurso político democrático e através da participação em eleições e plebiscitos com igualdade de direitos para todos, os direitos humanos desenvolvem a sua eficácia através da garantia jurídica em constituições e leis ou, ainda, em acordos internacionais. [...] Para a democracia isso significa que a ligação jurídica com os direitos humanos deva preservá-la do mal-entendido de considerar soberano o poder da maioria. [...] Como importante regra de procedimento, contudo, a decisão da maioria não representa a essência da ideia de democracia. [...] A violação das minorias – mesmo que por decisão de uma grande maioria – não só seria um atentado contra os direitos humanos, mas, ao mesmo tempo, também uma quebra da reivindicação por uma livre democracia.⁴⁰

O atual quadro multicultural apanágio dos Estados contemporâneos acarreta riscos, para os quais temos que estar atentos. Charles Taylor no seu texto, “Política de Reconhecimento”, publicado na coletânea *Multiculturalismo, Examinando a política de Reconhecimento* refere o seguinte:

⁴⁰ BIELEFELDT, Heiner, *Filosofia dos Direitos Humanos. Fundamentos de um ethos de liberdade universal*, São Leopoldo, Editora da Universidade de Vale do Rio dos Sinos, 2002, p. 136.

Alguns aspetos da política atual estimulam a necessidade, ou, por vezes, a exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que a necessidade é no âmbito da política, uma das forças motrizes dos movimentos nacionalistas. E a exigência faz-se sentir, na política de hoje, de determinadas formas, em nome dos grupos minoritários ou «subalternos» em algumas manifestações de feminismo e naquilo que agora, na política, se designa por «multiculturalismo». [...] A tese consiste no facto de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorreto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida que a restringe. [...] Perante estas considerações, o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital.⁴¹

Este reconhecimento é, como acabamos de constatar, de extrema importância no sentido da possibilidade de uma relação saudável entre as várias culturas. A justiça está na possibilidade do reconhecimento igualitário, que só um regime democrático pode garantir.

É pois, neste quadro político contemporâneo, que nos propomos analisar as teorias liberais e comunitaristas, pelo que centraremos a nossa atenção no Estado Ocidental, período pós segunda guerra mundial.

A análise terá então como pano de fundo o confronto que na década de oitenta do século passado colocou frente-a-frente liberais e comunitaristas.

⁴¹ TAYLOR, Charles, “A Política de Reconhecimento”, in *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, pp. 45-46.

Assim, a abordagem que nos propomos fazer ao libertarismo, liberalismo e comunitarismo terá como palco a contenda⁴² existente entre estas três vertentes de pensamento. Ora há que salientar, logo à partida, a dificuldade existente relativamente à clarificação dos contornos que a caracterizam. Os liberais pautam a sua atuação pela defesa dos direitos do indivíduo, pela plena liberdade de consciência bem como por uma constante desconfiança em relação ao poder estatal. Dentro desta causa temos uma ala contratualista hobbesiana, defensora de um Estado cuja função seria a de assegurar a harmonia entre os indivíduos, não existindo qualquer tipo de consideração moral.

Em contrapartida, temos uma segunda ala de doutrina Kantiana, defensora de uma política igualitária, ou seja, uma política que garanta a cada indivíduo a liberdade de escolha dentro de um quadro de equidade.

No campo oposto encontram-se os comunitaristas, defensores das tradições e do percurso histórico da comunidade pelo que vêm com grande desconfiança o indivíduo liberal, abstrato e descontextualizado. Defendem a integração numa comunidade específica e o empenho social na construção dessa mesma comunidade. Como podemos observar são correntes de pensamento distintas e valorizadoras quer da individualidade quer da comunidade.

⁴² Angelo Papacchini, no seu texto “Comunitarismo, Liberalismo y Derechos Humanos”, apresentado no Encontro de Medellín, (década de 90) situa precisamente a origem desta disputa na década de 80 do século passado, tendo como palco o território norte-americano “La crítica comunitarista a los axiomas liberales, y las respuestas de estos últimos, há animado el debate en el terreno ético-político de la década de los años 80. Surgiendo en el contexto teórico y político norteamericano, el debate há venido adquiriendo paulatinamente una dimension más universal” (PAPACCHINI, Angelo, Comunitarismo, Liberalismo y Derechos Humanos, in CORTÉS RODAS, Francisco y MONSALVE SOLÓRZANO, Alfonso (Ed.), *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*, València, Edicions Alfons el Maganànim, 1996, p. 231).

Segundo Papacchini esta contenda surge após a derrota das teorias utilitaristas bem como do enfraquecimento do próprio socialismo, que não sendo já uma ameaça aos liberais, lhes permite baixar a guarda. Ora, esta relativa paz em que os liberais se encontravam logo foi abalada pelo surgimento do desafio comunitarista “Hasta la aparición del nuevo desafío comunitarista, que le inyecta nueva vida al debate ético-político” (*Ibidem*).

CAPÍTULO I

LIBERTARISMO

1. ENQUADRAMENTO

O libertarismo decorre do liberalismo. A corrente libertária é uma reacção enérgica ao facto de o indivíduo liberal não ser suficientemente livre. A liberdade de que goza o indivíduo liberal, segundo os libertaristas, não lhe permite a plena realização.

Assim o libertarismo vem defender a total liberdade individual. A liberdade de fazer tudo o que necessário for, para que o espaço de realização pessoal esteja garantido. Esta realização pessoal é assegurada através da não ingerência estatal na esfera privada, só assim se evita a instrumentalização do indivíduo e estão reunidas as condições com vista à sua plena realização. O indivíduo é tido como um fim em si mesmo, a sua liberdade é a tradução proporcional do respeito pela liberdade do outro.

Estamos então, segundo Rui Fonseca, perante o que podemos apelidar de “liberdade negativa”, pelo facto de contemplar exclusivamente a esfera privada e legitimar qualquer tipo de ação por parte do indivíduo.

Como anteriormente referimos, o indivíduo é portador de determinados direitos, os chamados direitos naturais, direitos anteriores ao contrato social, direitos anteriores a qualquer condição política, direitos negativos – vida, liberdade, propriedade. Ora, estes direitos são parte integrante da condição humana, logo, fora do alcance do direito positivo, fora do alcance da lei, pelo que, cabe ao indivíduo, e só a ele, dispor deles de acordo com o seu projeto de vida. A garantia de felicidade decorre precisamente do facto de que ao indivíduo é permitido o pleno gozo da sua propriedade.

Surge então o conceito de Estado mínimo, com o propósito da garantia da máxima privacidade individual. A doutrina libertária reconhece ao governo uma única finalidade, a de proteger os direitos individuais.

O Estado descrito pelos libertaristas é conhecido por Estado mínimo ou Estado guarda-noturno. Esta designação decorre da redução das competências estatais à proteção dos indivíduos (polícia) e à resolução dos conflitos decorrentes do funcionamento do mercado (tribunais). Existe, no entanto, uma tendência mais radical do libertarismo que recusa atribuir qualquer tipo de competência ao Estado.⁴³

A auto-realização do indivíduo libertário, permitida por este Estado mínimo não instrumentalizador, vem colocar este mesmo indivíduo perante uma relação puramente instrumental, no que à interação com a comunidade diz respeito. Segundo Rui Fonseca, a atribuição de um valor instrumental à liberdade individual é considerada como um bem no sentido de que contribui para um bem maior, a eficiência económica.

A necessária construção do sujeito na relação com a comunidade (visão comunitarista) fica desde logo comprometida. O pleno exercício de cidadania, traduzido pelo vínculo jurídico que liga indivíduo e Estado, e que o constitui (indivíduo) como detentor de direitos e obrigações fica à partida comprometido pela falta de participação na vida pública e política. A atuação do indivíduo libertário está assim limitada e condicionada pelo mercado, a fundamental construção na cidadania não existe.

Que sentido podemos então atribuir às suas ações? Que valores adota o indivíduo?

Este individualismo levado ao extremo implica necessariamente a ausência de uma ética social, o extremo isolamento do indivíduo em relação à sociedade, coloca-o numa posição de sobrançeria no relacionamento com os demais indivíduos.

O individualismo da anomia e da rutura não compreende, evidentemente, qualquer ética social, mas o individualismo como

⁴³ FONSECA, Rui, “Libertarismo”, in *Manual de Filosofia Política*, Org. João Cardoso Rosas, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015, p. 67.

princípio ou ideal moral deve dar-nos alguma indicação sobre o modo de viver com os outros.⁴⁴

Estas duas noções de individualismo são de fundamental importância, quando abordamos o tema justiça/direitos humanos. Charles Taylor valoriza uma em detrimento de outra, ao encarar a possibilidade de um *princípio ou ideal moral*, possibilitador de uma vida em sociedade. Para tal recorre precisamente a John Locke numa alusão a *uma teoria da sociedade como contrato* – contrato social como forma de garantir o bom funcionamento da sociedade.

Friedrich von Hayek, economista e filósofo de origem austríaca, realça o facto de este individualismo não querer significar a existência de um indivíduo atomizado, sem qualquer ligação à sociedade. Na sua ótica, é a partir da ação individual que podemos compreender a sociedade. Hayek observa nesta ação um certo padrão, pelo que, podemos antecipar determinados comportamentos.

Hayek defende o chamado individualismo metodológico. Ora esta teoria tem por base a ação humana e centra-se essencialmente na atuação individual, sendo esta caracterizada pelo pleno gozo da propriedade, que se traduz em livres transações de mercado.

É a partir desta ação que, segundo Hayek, chegamos a uma teoria económica válida. As leis económicas estão dependentes da maior liberdade que se possa reconhecer ao indivíduo, pelo que, qualquer esclarecimento que se nos afigure necessário em relação à flutuação da economia, tem a sua origem na ação individual e não em qualquer pessoa coletiva.

Tal como podemos compreender a economia através da ação individual, podemos compreender a sociedade, como o palco onde os indivíduos se relacionam,

The overall order of actions in a group is in two respects more than the totality of regularities observable in the actions of the individuals and cannot be wholly reduced to them. It is so not only in the trivial sense in which a whole is more than the mere *sum* of its parts but presupposes also that these elements are related to each other in a particular manner. It is more also because the existence of those

⁴⁴ TAYLOR, Charles, *A Ética da Autenticidade*, Lisboa, Edições 70, Lda, 2009, p. 56.

relations which are essential for the existence of the whole cannot be accounted for wholly by the interaction of the parts but only by their interaction with an outside world both of the individual parts and the whole. If there exist recurrent and persistent structures of a certain type (i.e., showing a certain order), this is due to the elements responding to external influences which they are likely to encounter in a manner which brings about the preservation or restoration of this order; and on this, in turn, may be dependent the chances of the individuals to preserve themselves.⁴⁵

Esta referência a Friedrich Hayek tem a sua importância pelo facto de este ser considerado por muitos um dos «economistas que mais contribuiu para o desenvolvimento do libertarismo».⁴⁶ Embora, segundo Rui Fonseca, esta ligação de Hayek ao libertarismo não seja consensual, sendo que, a diferença mais significativa está na rejeição de parte do programa libertário, precisamente quanto à questão do “Estado mínimo”,

Far from advocating such a “minimal state”, we find it unquestionable that in an advanced society government ought to use its power of raising funds by taxation to provide a number of services which for various reasons cannot be provided, or cannot be provided adequately, by the market.⁴⁷

Enquanto os libertaristas, como podemos observar, são acérrimos defensores da liberdade individual, da não ingerência do Estado em áreas que à partida podem ser privatizadas, em suma não reconhecem o “Estado-Providência”, pelo que, em sua substituição, como já referimos avançam com a tese do Estado mínimo, Hayek, por sua vez, abre aqui uma porta para a intervenção estatal. Já voltaremos a falar de Hayek.

⁴⁵ HAYEK, Friedrich, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, Routledge, 1967, pp. 70-71.

⁴⁶ FONSECA, Rui, *Op. Cit.*, p. 69.

⁴⁷ HAYEK, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty – A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. 3 *The Political Order of a free People*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979, p. 41.

O libertarismo na sua aceção mais radical e, conforme Rui Fonseca refere, tem duas vertentes:

Os defensores do Estado mínimo são conhecidos por *minarquistas*, enquanto que os defensores da privatização total da esfera pública, incluindo polícia e tribunais, são conhecidos por *anarco-capitalistas*.⁴⁸

As duas vertentes são então a *fundamental* e a *instrumental*. Robert Nozick vai revelar-se como um dos defensores do libertarismo fundamental. Este filósofo será um pouco mais adiante analisado com a atenção necessária.

Mas, que podemos nós entender por libertarismo instrumental? Ora, o libertarismo instrumental (no qual se inclui Friedrich Hayek) define-se como a corrente que atribui um valor instrumental à liberdade individual, sendo que esta liberdade é vista como um bem, no sentido em que contribui para um bem maior. Este bem maior é nada mais nada menos que a *eficiência económica*.⁴⁹

Segundo Rui Fonseca, a influência política do libertarismo instrumental fez-se sentir num determinado período histórico, coincidente com a administração Reagan no território Norte-Americano e, no velho continente, com os governos de Margaret Thatcher. Esta influência foi propiciada pelo «abrandamento do crescimento económico»⁵⁰, que abriu caminho à liberalização da economia.

Esta liberalização, como é evidente, exige a menor ingerência possível por parte do Estado, pois só assim estará garantida a livre iniciativa e a maior prosperidade. A importância de Hayek está precisamente na defesa do mercado livre. É com base nesta defesa que é considerado um libertarista.

O mercado livre é sustentado pela ideia de que existe um sistema de cooperação social, o tal palco de relacionamento anteriormente referido, pelo que, segundo Hayek, reconhecidamente mais eficiente do que uma qualquer economia dirigida. Assim, o acordo entre indivíduos sobre os fins a atingir não se apresenta como fundamental. O conhecimento que cada indivíduo possui é, segundo Hayek, o necessário e bastante para

⁴⁸ FONSECA, Rui, *Op. Cit.*, p. 68.

⁴⁹ “A eficiência económica mede-se pelo desempenho positivo dos indicadores de crescimento económico, pela baixa taxa de desemprego, pela estabilidade dos preços e pelo equilíbrio da balança de pagamentos”. (*Ibidem*).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 69.

que possa dirigir a sua atuação no sentido da realização dos seus próprios fins. Assim, é a partir cooperação não coordenada, característica do mercado livre, que se gera, segundo Hayek, a maior eficiência económica. Ora, a não existência de barreiras burocráticas impeditivas da ação individual leva, segundo este, à descoberta e à inovação, sendo que, a informação que circula no seio de uma sociedade é melhor tratada quanto maior for a ação descentralizada dos indivíduos.

O dirigismo económico, como sabemos, define metas, para as alcançar depende do esforço individual, o sucesso deste esforço está dependente do total conhecimento que o indivíduo forçosamente terá que ter de todos os factos que podem ou não interferir com o objetivo a alcançar e, como é evidente, «não é possível a uma única pessoa conhecer todos os factos particulares necessários a uma coordenação eficiente dos esforços individuais».⁵¹

É contra este modelo de sociedade que Hayek se manifesta, salientando como já referimos, o facto de a sociedade derivar das aptidões de cada um e do posterior relacionamento com o outro.

Hayek chega a admitir que o modelo dirigista pode funcionar numa sociedade de reduzidas dimensões onde as circunstâncias particulares de cada um serão numa maior ou menor escala do conhecimento de todos. O problema coloca-se quando analisamos sociedades mais abrangentes onde o grau de complexidade não permite o conhecimento dessas mesmas circunstâncias,

That the more extensive society becomes, the fewer will be the particular facts known to (or the particular interests shared by) all members of that society.⁵²

Segundo Hayek, só o mercado livre pode utilizar um maior número de informação e garantir a plena aplicação do conhecimento de cada indivíduo. Tal não acontece se essa informação for centralizada num qualquer administrador, por mais competente que este possa ser.

⁵¹ *Ibidem*, p. 70.

⁵² HAYEK, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty – A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. 2 *The Mirage of Social Justice*, *Op. Cit.*, p. 13.

A descentralização da informação é condição essencial para que o indivíduo, liberto de regulamentos nada conhecedores da realidade local, possa atingir os seus objetivos, traduzidos na prática por um “aumento de riqueza produzida”.

Mas, será assim tão simples? O indivíduo, deixado à solta, produz riqueza sejam quais forem as circunstâncias? Rui Fonseca adianta que este argumento de Hayek só se concretiza se existirem fatores externos que permitam ajustar o rumo de atuação dos agentes individuais, os indicadores de mercado – preços e salários. Estes indicadores funcionam como sinais, a sua relevância está na maior ou menor exatidão dos dados que deles podemos recolher, sendo que, desta exatidão decorre o fracasso ou o sucesso dos esforços empregues.

Claro está que no contexto da doutrina libertária, o Estado não pode, de forma alguma, interferir neste processo.

Nenhuma medida governamental pode afetar o sistema de sinais que serve de referência aos indivíduos na tomada das suas decisões económicas. O controlo político dos preços ou a existência de salários mínimos introduzem elementos de distorção nos indicadores do mercado e impedem os indivíduos de tomarem as decisões económicas mais acertadas.⁵³

Hayek avança com dois conceitos de fundamental importância, são eles o de ordem espontânea, endógena, resultante do equilíbrio interno (*kosmos*), e o de ordem fabricada, exógena, resultante de forças exteriores ao sistema (*taxis*), sendo que é a partir do conceito de ordem espontânea que se chega à explicação da evolução dos sistemas naturais e sociais, «as regularidades que observamos no funcionamento destes sistemas resultam do progressivo ajustamento interno e não de uma imposição vinda do exterior».⁵⁴

O mercado assume primordial importância nesta evolução, pois é tido como único sistema de cooperação social que resulta do relacionamento involuntário dos

⁵³ FONSECA, Rui, *Op. Cit.*, p. 71.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 72.

indivíduos, um sistema aberto, sem hierarquia de fins, cuja ordem resulta do, «mutual adjustment of many individual economies in a market».⁵⁵

A sujeição das regras de mercado a um fim comum é, segundo Hayek, tida como “fenómeno de engenharia social”, inibidor da ordem espontânea, transformando-a numa ordem fabricada, levando à “diminuição da riqueza produzida”.

Em termos de justiça social, atendendo ao que anteriormente referimos, estamos perante um erro conceptual, pelo que, segundo Rui Fonseca, «é incorreto classificar como injusta a distribuição gerada pela ordem espontânea do mercado para depois exigir a sua correção ou impor um padrão geral de distribuição».⁵⁶ E, como Hayek salienta, o adjetivo justo ou injusto está intimamente ligado à condição humana, pelo que adianta,

Since only situations which have been created by human will can be called just or unjust, the particulars of a spontaneous order cannot be just or unjust: if it is not the intended or foreseen result of somebody's action that *A* should have much and *B* little, this cannot be called just or unjust. We shall see that what is called “social” or “distributive” justice is indeed meaningless within a spontaneous order and has meaning only within an organization.⁵⁷

Apesar da assunção deste erro poder traduzir-se na melhoria das condições de vida para os mais necessitados, o resultado seria contrário ao pretendido. O indivíduo não pode de forma alguma submeter-se a uma ordem externa, sob pena de pôr em causa a ordem espontânea e, por conseguinte, a realização dos seus próprios fins. Assim, segundo Hayek,

If such claims are to be met, the spontaneous order which we call society must be replaced by a deliberately directed organization: the cosmos of the market would have to be replaced by a taxis whose

⁵⁵ HAYEK, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty – A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. 2 *The Mirage of Social Justice*, *Op. Cit.*, p. 108-109.

⁵⁶ FONSECA, Rui, *Op. Cit.*, p. 72.

⁵⁷ HAYEK, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty – A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. 2 *The Mirage of Social Justice*, *Op. Cit.*, p. 33.

members would have to do what they are instructed to do. They could not be allowed to use their knowledge for their own purposes but would have to carry out the plan which their rulers have designed to meet the needs to be satisfied.⁵⁸

Assim, somos confrontados com o facto de a justiça social não servir de justificação à intervenção estatal. Esta intervenção é vista como limitadora da capacidade individual, pelo que, a intromissão na ordem espontânea limita também o desenvolvimento económico. A sociedade necessita de um mercado que funcione livremente, uma sociedade liberal. Segundo Hayek, é a ordem social mais desejável, a que escolheríamos se soubéssemos que a nossa posição inicial nessa ordem tivesse de depender simplesmente da sorte.

Como podemos observar, o libertarismo instrumental tem como fundamento a total independência do indivíduo das normas estatais. Esta independência é a única garantia de um efetivo mercado livre e este o único sistema de cooperação económica para uma sociedade complexa que não conduz, segundo Hayek, “ao caminho da servidão”. Rui Fonseca adianta: se for autorizado (Estado) a controlar a economia, não resistirá a controlar outros aspetos da vida das pessoas.

Por sua vez, o libertarismo fundamental desliga a atuação individual de uma qualquer finalidade. A atuação do indivíduo tem em si a própria finalidade, a *eficiência económica* defendida pela corrente instrumental é algo que à luz da vertente fundamental não se coloca. O indivíduo é um fim em si mesmo e como tal há que criar as condições para que este atinja a plena realização, «o respeito pela liberdade individual constitui um imperativo moral de natureza deontológica».⁵⁹

Na apreciação ao libertarismo fundamental, vamos contar com o contributo de Robert Nozick, que ao contrário de Friedrich Hayek, tem uma visão conceptual do libertarismo, este justifica-se, não por uma qualquer finalidade que lhe possa estar associada, não por qualquer imperativo económico, mas pelo próprio indivíduo. Assim, o libertarismo fundamental não se preocupa com o facto de a estrutura social assentar ou não em objetivos macroeconómicos estabelecidos, ou se o mercado livre influencia ou não o crescimento económico e as taxas de desemprego. O que está em causa, e deve

⁵⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁹ FONSECA, Rui, *Op. Cit.*, p. 68.

assumir prioridade em relação a todos os indicadores económicos, é o respeito pela liberdade individual.

Este respeito pela liberdade individual passa a ser um imperativo moral. A eficiência económica deixa de estar dependente da ação do indivíduo, pelo que, segundo Rui Fonseca, as ingerências governamentais no mercado já não são censuráveis pelos efeitos negativos que produzem sobre a economia, mas porque constituem erros morais.

Não podemos no entanto deixar de referir o “Libertarismo de esquerda”. Esta corrente de pensamento surge como reação e tentativa de melhoramento do pensamento de Nozick. Os libertaristas de esquerda centram a sua atenção no facto de que a autopropriedade, o princípio da propriedade de si mesmo, não pode legitimar de forma alguma a propriedade dos recursos naturais. O valor do trabalho individual só ao indivíduo diz respeito e só por ele deve ser controlado. No entanto, quanto aos recursos naturais, defendem uma divisão igualitária dos mesmos, um princípio de justiça cujo objetivo visa a «regular a distribuição do valor relativo aos recursos naturais».⁶⁰

Estes recursos podem ser identificados como externos (objetos naturais) ou internos (talentos, saúde, corpo), sendo que, na conceção libertária de esquerda, e segundo Rui Fonseca refere, o problema da justiça coloca-se precisamente quanto à afetação dos recursos naturais e ao valor do produto que deles deriva, sendo que nesta equação ficam «excluídos os recursos pessoais e o valor relativo ao trabalho de um ser humano».⁶¹

Segundo Rui Fonseca, o libertarismo de esquerda baseia-se em dois princípios fundamentais e, numa alusão a Michael Otsuka, identifica esses dois princípios como: “completa propriedade de si mesmo inicial para todos os agentes” e “propriedade igualitária dos recursos naturais”.

Esta divisão igualitária dos recursos naturais é sublinhada pela necessidade de compensação que é, segundo esta corrente libertária, devida aos não proprietários. Ora, esta compensação exigida aos proprietários traduz-se no pagamento de impostos e na sua posterior redistribuição.

Conforme podemos observar, a doutrina libertária de esquerda adota uma posição limitadora da utilização dos recursos naturais. A justiça decorre da forma como

⁶⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁶¹ *Ibidem*.

estes recursos são ou não utilizados e rentabilizados, sendo que, fora desta equação ficam forçosamente os recursos pessoais e o trabalho do indivíduo. E, como ao indivíduo é reconhecida a propriedade de tudo aquilo que por ele é produzido, porque é consequência do seu talento natural, todo o valor dessa produção ao indivíduo pertence.

Este é segundo Rui Fonseca um ponto de acordo entre libertários de esquerda e de direita - a pertença do valor produzido.

No entanto, uma qualquer produção de bens envolve não só o trabalho individual, como também «direitos sobre os recursos naturais de que são feitos esses bens».⁶² John Locke, no seu livro *Segundo Tratado do Governo*, capítulo V intitulado “Da Propriedade”, refere o seguinte:

Uma vez que o *trabalho* é, inquestionavelmente, propriedade do trabalhador que o produz, nenhum outro homem poderá possuir qualquer direito sobre ele, nem sobre aquilo em que incidir, pelo menos enquanto se deixar o suficiente e de igual qualidade para os demais em comum.⁶³

Como podemos observar, Locke faz depender a propriedade do trabalho que, segundo ele, separou do que era propriedade comum tudo aquilo que agora pode ser considerado propriedade de alguém. Adianta:

Em qualquer sítio sobre o qual eu partilhe um direito com outros, a relva que o meu cavalo come, a erva que o meu criado corta, ou os metais que eu conseguir extrair da terra, tornam-se *propriedade* minha, sem precisar da anuência ou do consentimento de ninguém. O *trabalho* que tive, e que era meu, para as retirar do estado comum em que se encontravam fixou a minha *propriedade* sobre elas.⁶⁴

Como Locke salienta, o facto de se retirar algo do estado de natureza, à partida pertença de todos, e lhe adicionar o trabalho, garante a propriedade sobre o objeto ou espaço sobre os quais esse mesmo trabalho incidiu, “o início da propriedade sobre ele”.

⁶² *Ibidem*, p. 81.

⁶³ LOCKE, John, *Op. Cit.*, pp. 56-57.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 57-58.

Numa referência a Hillel Steiner, Rui Fonseca adianta, precisamente, a impossibilidade de um objeto ser feito a partir do nada e que todos os títulos de propriedade, quer de objetos manufaturados ou transferidos livremente, são originários de títulos sobre objetos naturais que inicialmente não pertenciam a ninguém.

O libertarismo de esquerda faz depender a propriedade da ação individual que sobre determinada matéria (recursos naturais) é exercida. Por outro lado, o libertarismo de direita defende a propriedade independentemente da existência de qualquer ação transformadora. Ora esta posição de direita transporta consigo o fantasma da privatização de recursos e a possibilidade de esgotamento dos mesmos, pelo que, segundo os libertaristas de esquerda, será necessário “adotar uma cláusula de apropriação original mais restritiva”.⁶⁵

Para finalizarmos esta muito breve apreciação ao libertarismo de esquerda, temos de referir o facto de que a propriedade sobre os recursos naturais, no que respeita à adoção de uma cláusula de apropriação original mais restritiva, não é consensual. Se a necessidade de adoção de uma nova cláusula gera esse consenso, já a formulação dessa mesma cláusula não o gera. Rui Fonseca, numa referência a Hillel Steiner, adianta o facto de cada indivíduo ter direito a uma parte dos meios de produção não humanos, quer retire ou não proveito dessa mesma parte. Já numa referência a Michael Otsuka, esta cláusula de apropriação sofre uma certa restrição, e pode ser entendida da seguinte forma: a cada indivíduo é reconhecida a legitimidade de originalmente adquirir recursos naturais se, e apenas, deixar o suficiente de forma a que outro qualquer indivíduo possa adquirir parte igualmente vantajosa.

Como podemos observar são duas posições que, por um lado, conferem a liberdade de utilização de recursos independentemente do resultado que possa vir a ser obtido, por outro lado, visam a realização individual. Segundo Rui Fonseca a posição de Michael Otsuka pode ser encarada como *welfarista* pelo facto de substituir a expressão “parte igual” pela expressão “parte igualmente vantajosa” no sentido de alcançar uma conceção de justiça dirigida à satisfação de preferências individuais.

⁶⁵ Cf. Locke: um indivíduo pode tornar-se proprietário de algo não possuído desde que não deteriore a situação das outras pessoas.

A expressão «parte igual» é substituída pela expressão «parte igualmente vantajosa» para contemplar uma concepção da justiça como satisfação das preferências individuais.⁶⁶

Mas, como anteriormente referimos, esta corrente libertária de esquerda surgiu como reação ao libertarismo nozickiano, pelo que passamos desde já a uma análise do pensamento de Robert Nozick.

⁶⁶ LOCKE, John, *Op. Cit.*, p. 82.

2. ROBERT NOZICK

Robert Nozick, filósofo norte-americano, nasceu em Nova Iorque no ano de 1938. Defensor, como já havíamos referido, do libertarismo fundamental⁶⁷, escreveu em 1974 a obra *Anarquia, Estado e Utopia*, como reação à obra de John Rawls *Uma Teoria da Justiça*, publicada três anos antes.

Anarquia, Estado e Utopia foi o único livro de filosofia política escrito por Robert Nozick. Teve o propósito de apresentar uma alternativa a *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, sem no entanto pretender retirar qualquer mérito à obra do seu colega de departamento (Departamento de Filosofia da Universidade de Harvard), pelo que acrescenta,

Uma Teoria da Justiça é uma obra de filosofia política e moral poderosa, profunda, subtil, de grande fôlego, sistemática, à qual nada se pode comparar desde os escritos de John Stuart Mill, quando muito. É uma fonte de ideias luminosas, integradas conjuntamente num todo cativante. Os filósofos da política hoje têm ou de trabalhar no seio da teoria de Rawls ou de explicar por que razão não o fazem.⁶⁸

Nozick, conforme podemos depreender, vai apresentar uma alternativa a Rawls. Esta alternativa passa por demonstrar a ineficácia do Estado social defendido por Rawls, e a forma como este afeta a liberdade individual.

Logo no prefácio do seu livro *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick salienta o facto de a intervenção do Estado não poder de forma alguma colidir com os direitos

⁶⁷ “No caso de Nozick [...] o libertarismo é “fundamental” na medida em que assenta numa conceção moral da pessoa humana nos termos já referidos da autopropriedade. Para Nozick, o distributivismo do Estado social equivale à quebra do imperativo categórico Kantiano na fórmula do «fim em si mesmo». Ou seja, o Estado social trata os indivíduos – Nozick está a pensar sobretudo nos mais favorecidos – como um meio ao serviço de um determinado fim (a justiça como equidade, a maximização do bem-estar, ou outra coisa do género) e não como fins em si mesmos. Portanto a sua justificação do libertarismo é filosoficamente mais robusta. Ela assenta em princípios morais e não apenas, ou parcialmente, em considerações sobre a eficiência dos mercados e a «ordem espontânea» da sociedade”. (NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Lisboa, Edições 70, LDA., 2009, pp. XV-XVI).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 228.

individuais e coloca inclusivamente em causa a legitimidade dessa mesma intervenção, pelo que, defende a não ingerência estatal na esfera privada. Segundo Nozick, o *Estado mínimo* será a garantia da liberdade individual, limitado às «funções estritas de proteção contra a violência, roubo, fraude, execução de contratos, e por aí adiante».⁶⁹ O Estado deve ser o garante da, anteriormente referida, liberdade negativa⁷⁰, dos direitos naturais intrínsecos, que nem o direito positivo deve poder pôr em causa.

Os indivíduos têm direitos e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo lhes pode fazer (sem violar os seus direitos). Estes direitos são de tal maneira fortes e de grande alcance que levantam a questão do que o Estado e os seus mandatários podem fazer, se é que podem fazer alguma coisa.⁷¹

Nozick reconhece ao indivíduo direitos fundamentais - vida, liberdade, propriedade - no entanto o reconhecimento destes direitos não garante a sua efetiva consagração, pelo que, cabe às instituições estatais a sua garantia. A total ausência de uma figura protetora é em tudo prejudicial à vida em sociedade, embora haja quem defenda (anarquistas) que a ausência do Estado levaria ao desejo de não interferência nos direitos dos outros. Temos então a justificação de um Estado mínimo⁷², como garantia da ordem social. Mas, Nozick é muito claro em relação a esta figura (Estado), este «não pode usar os seus instrumentos coercivos com o objetivo de obrigar alguns

⁶⁹ *Ibidem*, p. 21.

⁷⁰ “To clarify Nozick’s position we can distinguish two sorts of rights: negative and positive. If I have a *positive* right to something this entails that a particular person, or in other cases everyone, has a corresponding duty to provide me with that thing, or whatever is necessary to secure it. So if I have a positive right to life then others must provide me with the things necessary to keep me alive. But a *negative* right to life does not have this implication. Rather it is a right to non-interference. It entails not that someone else has a duty to provide me with what I need to live, but rather that they have a duty to forbear from actions which put my life in jeopardy. In other words, negative rights are rights not to be harmed, or «interfered with», while positive rights are, in general, rights to be assisted in some way”. (WOLFF, Jonathan, *Robert Nozick – Property, Justice and the Minimal State*, Printed and bound in Great Britain by Marston Lindsay Ross International Ltd., Oxfordshire, 2003, p. 19).

⁷¹ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 21.

⁷² “Nozick endorses the minimal state, or what has sometimes been called the «nightwatchman state». The state is justified, thinks Nozick, only in so far as it protects people against force, fraud, and theft, and enforces contracts. Thus it exists to safeguard rights and this its sole justification. The state violates rights if it undertakes any more extensive programmes”. (WOLFF, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 10).

cidadãos a ajudar outros, ou de proibir determinadas atividades às pessoas para o *próprio* bem ou proteção delas»,⁷³

Ora, como referimos anteriormente, esta obra de Nozick é uma reação a *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, na qual este último apresentava a justificação para a existência do Estado-social. Segundo Nozick, a existência de um Estado social implica a violação dos direitos individuais, direitos que só podem ser garantidos no quadro de um Estado mínimo. A intervenção estatal deve ser o mais evasiva possível, pois só assim estará garantida a realização individual.

Nozick, no capítulo I do seu *Anarquia, Estado e Utopia*, intitulado “Porquê a Teoria do Estado de Natureza?” coloca duas questões de fundamental importância, «Se o Estado não existisse seria necessário inventá-lo? Haveria *necessidade* dele e teria de ser *inventado*?»⁷⁴. A resposta a estas questões está, segundo ele, na investigação do “estado de natureza”. A filosofia política, segundo Nozick, deveria centrar a sua atenção, não sobre a organização do Estado, mas «se deve ou não haver Estado algum, de todo em todo» e «Porque não a anarquia?»⁷⁵.

Ora, como o estado de natureza é o reflexo da anarquia, Nozick propõe o seu estudo no sentido de aferir da necessidade ou não do Estado organizado. A demonstração dessa necessidade, a ser conseguida, legitimaria a sua existência. Adianta:

Esta investigação suscitará a questão de todas as ações que as pessoas têm de realizar para estabelecer e fazer funcionar um Estado serem ou não em si mesmo permissíveis. Alguns anarquistas não só afirmaram que estaríamos melhor sem Estado, mas que qualquer Estado viola necessariamente os direitos morais das pessoas e portanto é intrinsecamente imoral.⁷⁶

Nozick salienta o facto de que, partindo de uma posição apolítica (estado de natureza), esta não traduz de forma alguma uma qualquer postura amoral, pelo contrário, a «filosofia moral estabelece o pano de fundo e os limites da filosofia

⁷³ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 21.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 33-34.

política».⁷⁷ O Estado político organizado estaria legitimado à partida pelo facto de a sua capacidade de intervenção decorrer do próprio indivíduo, ou seja, os imperativos morais que os indivíduos adotam no seu relacionamento são vertidos no Estado e refletem-se na sua atuação. Assim, o Estado é o reflexo do grau de moralidade exibido pelos seus cidadãos, pelo que,

As proibições morais que é permissível fazer aplicar são a fonte de qualquer legitimidade que o poder coercivo fundamental do Estado tenha. (O poder coercivo fundamental é o poder que não se apoia em qualquer consentimento da pessoa a que se aplica). Isto dá-nos um palco primário da atividade do Estado, talvez o único legítimo”.⁷⁸

É a partir da «teoria do estado de natureza»,⁷⁹ que evolui o pensamento de Nozick. A conceção de Estado deriva do estado de natureza lockiano, caracterizado pelo relacionamento anárquico (para escapar à possibilidade de guerra permanente Locke admite a transferência de alguns direitos e liberdades para o Estado Civil e Político – Introdução). Mas, como já referimos, composto de indivíduos possuidores de direitos morais. Ora, este estado pré-político, serve, segundo Nozick, de base explicativa para o aparecimento do Estado político organizado, no entanto faz uma ressalva, «*mesmo que nenhum estado real tenha surgido dessa forma*».⁸⁰

Assim, no capítulo II “O Estado de Natureza”, Nozick faz uma incursão pelo pensamento de John Locke no sentido de realçar o facto de o estado de natureza ser caracterizado pela insegurança, sendo que esta (insegurança) coloca em risco o direito à propriedade. A propriedade de si mesmo, garantida pelos direitos naturais inalienáveis, os direitos pré-políticos.

H.L.A. Hart points out two important characteristics of a natural right. First, a natural right “is one which all men have if they are capable of choice: they have it *qua* men and not only if they are members of some society or stand in some special relation to each other”. Second,

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁸⁰ *Ibidem.*

a natural right “is not created or conferred by men`s voluntary action”. Thus a natural right is not created by law or convention, but exists independently of human action. Indeed part of the point of claiming that humans have natural rights is to provide a standpoint from which one is able to criticize human laws and conventions.⁸¹

Como podemos observar, são estes direitos que legitimam a revolta que a todos os seres humanos assiste, no caso de o direito positivo exercer sobre estes uma qualquer ação considerada injusta. O indivíduo, ao abrigo do direito natural, tem a capacidade e legitimidade de desafiar as normas sociais que possa considerar inadequadas, bem como a ação governativa no caso de uma qualquer quebra de contrato.

A questão da segurança torna-se em Nozick ponto fulcral na sua teoria do Estado, pelo que, contrariamente a Locke, não vê o Estado surgir de um qualquer contrato, mas sim de uma progressiva necessidade de os indivíduos colocarem numa qualquer entidade externa as questões relativas à sua própria segurança e administração da justiça.

A justiça particular, legitimada pelo direito natural, apanágio do estado de natureza, gera instabilidade pelo facto de não contemplar todas as contingências, Nozick recorre a John Locke para ilustrar isso mesmo:

Perante esta doutrina singular, que defende *que no estado de natureza qualquer um possui o poder de executar a lei natural*, seguramente surgirá a objeção de que não é razoável que os homens sejam juízes em causa própria, qua a auto-estima torna os homens parciais, para consigo mesmos e para com os seus amigos. Por outro lado, argumentar-se-á ainda que o mau carácter, as paixões e a sede de vingança os levaram longe de mais quando chegar a ocasião de punir os outros, o que conduzirá inevitavelmente à confusão e à desordem. Aliás, foi precisamente para refrear a parcialidade e a violência entre os homens que Deus estabeleceu os governos na terra.⁸²

⁸¹ WOLFF, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 24.

⁸² LOCKE, John, *Op. Cit.*, p. 42.

A (in)justiça que decorre deste quadro sofre a influência do argumento melhor apresentado (nem sempre correto) ou da lei do mais forte, pelo que, as «Associações protetivas»⁸³ são a possibilidade de garantia de uma eficaz aplicação da justiça.

Mas, como chega Nozick a estas associações protetivas? Atendendo ao caminho percorrido, a consequência lógica da insegurança vivida no estado de natureza e a incapacidade de o indivíduo por si só garantir a sua propriedade, leva-o a organizar-se em associações. Estas associações vão refletindo valências cada vez mais alargadas, quanto mais alargado é o leque de indivíduos a elas afetos. Assim, a responsabilidade de administração da justiça passa para esta pessoa coletiva, no entanto, Nozick alerta-nos para os problemas que possam eclodir no seio destas associações, nomeadamente divergências fundadas ou não entre associados, uso indevido dos meios da associação sob pretexto de violação de direitos, invadindo a esfera privada de terceiros e por aí adiante.

Nozick refere a possibilidade de uma associação poder, no entanto, adotar uma «política de não intervenção»⁸⁴ sempre que se verifique um conflito entre os seus membros. Mas, esta postura neutral acabaria por levar a uma situação de rutura. Assim, segundo Nozick, a política de não intervenção seria responsável pelo desaparecimento de determinadas associações. As que resistissem teriam forçosamente que encontrar mecanismos de aplicação da justiça, quer no seio dos seus associados, quer no exterior. Ora, estamos então perante um cenário em que várias associações lutariam por um espaço, essa luta levaria, como é evidente, ao desaparecimento de algumas delas e à afirmação de outras. Mais, este esforço protetivo levaria à profissionalização.

Algumas pessoas serão *contratadas* para desempenhar funções de proteção, e alguns empresários entrarão no negócio de venda de serviços de proteção. Haveria uma oferta de políticas de proteção de diferentes géneros, a preços diferentes, para quem deseje proteção mais abrangente ou elaborada.⁸⁵

⁸³ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 41.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁵ *Ibidem*.

No entanto, o confronto entre associações pela garantia de uma bolsa de clientes e um determinado espaço geográfico, levaria a novos confrontos, pelo que assistiríamos a uma nova depuração, da qual emergiriam as associações mais fortes. De entre as mais fortes prevaleceriam, segundo Nozick, aquelas que apresentassem melhores resultados, isto é, aquelas que garantissem a melhor defesa dos seus associados, o que, levaria a um movimento migratório na sua direção, a preferência é dada a quem melhor nos protege. Por fim restam-nos umas quantas associações fortes, instaladas num determinado espaço geográfico e reguladoras da vida comunitária.

Estas associações são a garantia dos direitos naturais dos indivíduos. A «associação protetiva dominante»⁸⁶ pode ser um vislumbre do Estado civil organizado. Já lá vamos.

Robert Nozick coloca as seguintes questões: «*Como é que uma associação protetiva dominante difere do Estado, se é que difere? Estaria Locke enganado ao imaginar um contrato necessário para estabelecer a sociedade civil?*».⁸⁷

A resposta a estas questões surge através do que Nozick apelida de «*explicações da mão invisível*»,⁸⁸ e que Jonathan Wolf descreve da seguinte forma:

The basic idea of an invisible-hand explanation is to show how something that looks designed may nevertheless arise or evolve as an unintended consequence of other action. So Nozick argues that individuals in the state of nature, in trying to improve their position, will perform actions which will eventually bring about a minimal state, although no one intended this, or perhaps even thought about the creation of a state.⁸⁹

Estamos então perante um mecanismo através do qual se pode justificar o aparecimento do Estado civil. Para tal, Nozick faz alusão ao sistema de trocas, no seio do qual as pessoas são atraídas pelos bens mais comerciáveis, estando inclusivamente dispostos a trocar os seus bens por aqueles que à partida lhes garantem mais rendimento, «tanto mais quanto mais conhecem outros que também se dispõem a fazê-

⁸⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁹ WOLFF, *Op. Cit.*, p. 42.

lo, num processo de consolidação mútua».⁹⁰ Ora, a preferência por determinados bens é estabelecida de acordo com decisões individuais e não está dependente de «qualquer acordo explícito nem um contrato social para fixar um meio de troca».⁹¹ Nozick adianta:

Há uma qualidade encantadora nas explicações deste género. Mostram como um padrão ou conceção geral, que se pensa ter sido produzido pela tentativa bem-sucedida de um indivíduo ou grupo em realizar o padrão, foi ao invés produzido e sustentado por um processo que não tinha de modo algum o padrão ou organização geral «em mente». À maneira de Adam Smith, a estas explicações chamaremos *explicações da mão invisível*. («Todo o indivíduo procura apenas o seu próprio benefício e nisto, como em tantas outras coisas, é levado por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte da sua intenção.»).⁹²

É a partir do padrão produzido inconscientemente que chegamos ao Estado civil, ou seja, é a partir da ação individual, do interesse privado, que atingimos um fim à partida não proposto. O interesse privado vai derivar no interesse de todos. Atentemos nas palavras de Jonathan Wolf,

We have, by a series of gradual stages, reached the minimal state, which claims a monopoly on force while protecting all. This is Nozick's invisible-hand argument for the state. No one in the state of nature intended to bring about the state, but it comes into existence anyway. At no stage in the transition, it is claimed, are any rights violated, and so, apparently, we have backed into a state without really trying. Nozick's argument has been called "the most important attempt in this century to rebut anarchism and to justify the State".⁹³

Não podemos esquecer que foi por motivos de segurança, de preservação dos direitos naturais, que chegamos à associação protetiva dominante. Nozick questiona precisamente se esta associação é um Estado e se a explicação da mão invisível é ou não

⁹⁰ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 48.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ WOLFF, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 47.

satisfatória. Segundo ele, uma associação protetiva pode não preencher os requisitos necessários por forma a ser considerada um Estado mínimo, a saber, incapacidade de proteção no seu interior e permissão da aplicação privada de direitos.

A existir, o Estado será caracterizado pelo «monopólio do uso da força numa área geográfica, monopólio incompatível com a aplicação privada de direitos».⁹⁴ O monopólio do uso da força é a principal característica do Estado, é seu direito exclusivo, como tal também é seu direito punir todos aqueles que atentem contra este monopólio.

Dando um salto para a atualidade, Nozick refere o facto de as pessoas usarem o sistema de justiça do Estado precisamente por este assumir o carácter de execução definitiva. Pois só este pode «executar uma sentença contra a vontade de uma das partes. Pois o Estado não *permite* que alguém mais execute a sentença emitida por outro sistema».⁹⁵

Voltemos no entanto à associação protetiva dominante e ao que Nozick apelida de *estado ultramínimo*.⁹⁶ Ora, o estado ultramínimo é o reflexo da atuação desta associação. Os serviços que presta aos seus associados, a limitação dessa prestação a uma área geográfica concreta e, essencialmente, o uso da força (monopólio da força) como forma de garantia dos direitos dos indivíduos sob a sua proteção, são características básicas de um Estado civil organizado. No entanto, este Estado ultramínimo «fornece proteção e serviços de execução *apenas* àqueles que compram a sua proteção e políticas de execução».⁹⁷

O Estado ultramínimo difere no entanto do Estado mínimo, (Estado guardanoturno da teoria liberal clássica)⁹⁸ sendo que, este último assume um carácter redistributivo, no sentido em que afeta receitas fiscais ao pagamento de proteção dos mais necessitados.

Nozick levanta então duas questões. Porquê associar o carácter redistributivo apenas à proteção das pessoas? Porque não alargar a áreas mais apetecíveis? A resposta a estas questões está precisamente na génese da doutrina libertária e, segundo Nozick, na proteção que os defensores do Estado ultramínimo reclamam para os direitos

⁹⁴ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 53.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 57.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

individuais, pelo que, qualquer intervenção estatal em áreas que não a proteção é tida como uma violação desses mesmos direitos.

O percurso que Nozick nos fez trilhar levou-nos a um espaço geográfico com barreiras definidas, possuidor de um corpo de direito próprio e de um sujeito capaz de proteger os direitos individuais, pelo monopólio do uso da força e administração da justiça, ou seja, levou-nos ao «estado mínimo». A anarquia do estado de natureza foi ultrapassada, os direitos individuais estão definitivamente salvaguardados. Será assim?

O Estado está então à partida justificado.

Has Nozick justified the state against the natural rights anarchist? The justification, we have seen, will be made in two stages. The first shows that the state is such that it is rational to consent to it. This will justify the state to all but those who, for good or bad reasons, prefer anarchy. Nozick's discussion of even the best realistic state of nature may work very well to persuade the rest of us. The second stage is to show that even those who object to the state's existence have the moral duty to comply with, and the right to receive the protection of, the state, at least on matters of the administration of justice.⁹⁹

Segundo Nozick o Estado mínimo «é o Estado mais abrangente que se pode justificar. Qualquer Estado mais abrangente viola os direitos das pessoas».¹⁰⁰ É precisamente com esta observação que Nozick inicia o capítulo 7 de *Anarquia, Estado e Utopia* com o título “Justiça Distributiva”. Não podemos esquecer o que até então foi referido e o propósito desta obra (reação a *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls), pelo que Nozick contrapõe ao liberalismo distributivo defendido por Rawls o que ele apelida de «teoria da titularidade».¹⁰¹

Esta teoria não pretende ser um mecanismo de compensação dos menos favorecidos, pelo contrário, naquela conceção a justiça não está dependente de uma

⁹⁹ WOLFF, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 72.

¹⁰⁰ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 191.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 192.

qualquer forma de distribuição igualitária. Esta teoria define as regras de construção patrimonial que, ao serem corretamente observadas¹⁰², traduzem um conceito de justiça:

Falaremos dos haveres das pessoas; um princípio de justiça nos haveres descreve (parte) do que a justiça nos diz (exige) acerca destes. [...] O tema da justiça nos haveres consiste em três tópicos principais.¹⁰³

Vamos então fazer uma referência a estes três tópicos, sendo que, ao primeiro Nozick intitula de «*aquisição original de haveres*».¹⁰⁴ A observação deste tópico garante a aquisição de propriedade com a condição de que a esfera pessoal de terceiros não seja prejudicada. João Cardoso Rosas, na “Introdução” à edição portuguesa de *Anarquia, Estado e Utopia*, refere-se a este tópico da seguinte forma:

Qualquer pessoa tem direito a qualquer haver alvo de uma aquisição inicial desde que, por essa aquisição, não tenha infringido direitos individuais de outrem. Isso implica certamente que a aquisição não pode ser conseguida através do uso da força ou do roubo, por exemplo. [...] No pensamento nozickiano, a restrição lockiana passa a significar que qualquer aquisição é moralmente permissível desde que não prejudique ninguém.¹⁰⁵

A restrição lockiana referida por João Cardoso Rosas prende-se com o facto de Locke defender que qualquer tipo de aquisição deve ter em consideração que outros podem ou não ter intenção de adquirir parcela igual, pelo que, o primeiro deve deixar o “mesmo e suficientemente bom para os outros”. Mas, como João Cardoso Rosas refere,

¹⁰² “What would an unpatterned historical theory be like? Typically, it will concentrate on ways of coming to hold property, rather than specify a pattern to which distributions must conform. That is, it will specify a pattern to which distributions must conform. That is, it will specify a procedure or set of procedures which must be followed if an acquisition of property is to be justified: your holding of property is justified if and only if you came to hold it by the correct procedure”. (WOLFF, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 72).

¹⁰³ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 192.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. XI-XII.

esta restrição é «extremamente plástica».¹⁰⁶ O mundo inesgotável de Locke era significativamente diferente do mundo atual, pelo que, «no pensamento nozickiano, a restrição lockiana passa a significar que qualquer aquisição é moralmente permissível desde que não prejudique ninguém».¹⁰⁷

Robert Nozick é muito cético em relação a esta restrição (lockiana), e não compreende como ao misturar o trabalho com um qualquer objeto, o torna propriedade de alguém, pois como sabemos é precisamente isso que no *Segundo Tratado do Governo* Locke defende:

Apesar da terra e de todas as criaturas inferiores serem propriedade comum de toda a humanidade, cada homem é *proprietário* da sua própria *pessoa*, sobre a qual mais ninguém detém direito algum. O *trabalho* do seu corpo e do *labor* das suas mãos são seus, há que o reconhecer. Ora, para que um homem possa colher alguma coisa, retirando-a daquele estado em que a natureza a havia colocado, necessita de exercer sobre ela o seu *esforço*, de lhe adicionar algo de seu, nomeadamente o seu *trabalho*. E é por esta via que a transforma em *propriedade* sua.¹⁰⁸

Nozick questiona precisamente este facto «Por que razão misturar o nosso trabalho com alguma coisa nos torna donos dessa coisa?».¹⁰⁹ Adianta como resposta o seguinte:

Talvez porque seja dono do próprio trabalho e assim se passe a possuir uma coisa previamente impossível que fica permeada pelo que possuímos. A propriedade infiltra-se em tudo o resto. Mas por que razão não é misturar aquilo que possuo com aquilo que não possuo uma maneira de perder aquilo que possuo em vez de uma maneira de ganhar o que não possuo? Se tenho uma lata de sumo de tomate e a entorno no mar de modo que as suas moléculas (tornadas radioativas, para que eu possa confirmar isto) se misturem uniformemente no mar,

¹⁰⁶ *Ibidem*, XII.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ LOCKE, John, *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁰⁹ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 219.

será que me torno proprietário do mar, ou será que desperdicei totalmente o meu sumo de tomate? Talvez a ideia, ao invés, seja que trabalhar sobre uma coisa torna-a melhor e mais valiosa: e qualquer pessoa tem o direito a possuir algo cujo valor criou.¹¹⁰

Como podemos observar, a questão da propriedade e de como a ela chegamos coloca-nos sérios problemas. Nozick avança com a ideia de que a propriedade poderá derivar do valor acrescentado, ou seja, do valor que foi conferido ao objeto natural pela intervenção do indivíduo, «Porque deverá a titularidade de alguém abranger todo o objeto em vez de apenas o *valor acrescentado* que o trabalho da pessoa produziu?». ¹¹¹ Nozick questiona também se o melhoramento de um objeto é suficiente para que, sobre ele, se possa exercer o direito de propriedade, e realça o facto de, um objeto ao «entrar na posse de uma pessoa muda a situação para todas as outras»,¹¹² lembrando-nos também, que esses objetos têm uma característica que Locke não previu, o seu carácter limitado. Atentemos nas palavras de Locke,

Esta *apropriação* de uma parcela de *terreno* através do seu cultivo, de modo algum prejudicava os outros homens, na medida em que restaria ainda uma grande quantidade por cultivar, de qualidade tão boa como aquela que havia sido apropriada e, em todo o caso, mais do que aqueles que permaneciam destituídos seriam capazes de aproveitar. De tal forma que, com efeito, da *apropriação* de uma parcela de terreno jamais resultou uma diminuição do que ficou a sobrar para os demais.¹¹³

Nozick adianta que se em tempos esta restrição lockiana se aplicava, nos dias de hoje não tem razão de ser, pelo que, segundo ele:

Qualquer teoria adequada da justiça na aquisição conterà uma restrição semelhante à mais fraca das condições que atribuímos a

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 219-220.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 220.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ LOCKE, John, *Op. Cit.*, pp. 60-61.

Locke. Um processo que normalmente dá lugar a um direito de propriedade, permanente, transmissível, sobre uma coisa previamente impossível, não servirá se for piorada a posição dos outros que não têm mais liberdade de usar a coisa. [...] Acredito que o livre funcionamento de um sistema de mercado não contrariará efetivamente a restrição lockiana.¹¹⁴

Num segundo tópico, «*transferência de haveres*», Nozick define as regras dessa mesma transferência, sendo que a condição essencial é a de não violar os direitos individuais. Assim, são estabelecidas regras de acordo com o que Nozick intitula «*princípio de justiça na transferência*»,¹¹⁵ que, segundo ele, se o mundo fosse completamente justo se compreenderiam pela seguinte justificação intuitiva:

1. Uma pessoa que adquire um haver em concordância com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse haver.
2. Uma pessoa que adquire um haver, em concordância com o princípio de justiça na transferência, de outrem que tem direito ao haver, tem direito ao haver.
3. Ninguém tem direito a um haver exceto através de aplicações (repetidas) de 1 e 2.¹¹⁶

Numa referência ao princípio da justiça distributiva, Nozick adianta que uma distribuição só é justa se derivada de uma outra em que os princípios de justiça na transferência foram observados. Ora, se foi observado o princípio de justiça na aquisição, todas as passagens posteriores serão consideradas igualmente justas, pelo que, «o que quer que surja de uma situação justa por etapas é em si justo. Os meios de mudança especificados pelo princípio de justiça na transferência preservam a justiça».¹¹⁷ Estão assim justificadas as desigualdades sociais originadas pela sucessão de transferências que ao longo do tempo foram sendo realizadas. Estas transferências obedeceram aos princípios de justiça, pelo que não podem ser postas em causa. O resultado obtido é assim necessariamente justo.

¹¹⁴ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 223-227.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 193.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Um terceiro tópico, a «*retificação da injustiça nos haveres*», surge precisamente como necessidade de aferir da justeza dos dois primeiros. A história diz-nos que nem sempre a propriedade de A, B ou C é resultado de um processo que se possa considerar claro. É a partir deste pressuposto que, segundo Nozick, temos a obrigação de proceder às necessárias correções. No entanto, se algumas situações de injustiça são de certa forma facilmente identificáveis, existem outras que o não são. João Cardoso Rosas, na introdução à edição portuguesa de *Anarquia, Estado e Utopia*, refere a posição de Nozick em relação aos Índios americanos e aos Judeus. Os primeiros, segundo este tópico (*retificação da injustiça nos haveres*) deveriam ser indemnizados pela usurpação das suas terras, os segundos, de acordo com este mesmo princípio, ver devolvido o ouro que lhes foi roubado pelos nazis aquando da Segunda Guerra Mundial. João Cardoso Rosas adianta inclusivamente que o que caracteriza esta teoria da titularidade e mais especificamente esta teoria da transferência dos haveres é o seu «cariz histórico».¹¹⁸

A justiça na aquisição dos haveres é fundamental no pensamento de Nozick, esta à leva legitimação da propriedade.

Os contornos gerais da teoria da justiça nos haveres são que os haveres de uma pessoa são justos se ela tem direito a eles pelos princípios da justiça na aquisição e transferência, ou pelo princípio de retificação da injustiça (como especificado pelos dois primeiros princípios). Se os haveres de cada pessoa são justos, então o conjunto total (distribuição) dos haveres é justo.¹¹⁹

Como podemos observar, Nozick, mais do que a liberdade, defende a propriedade, a propriedade de si mesmo (ideal libertário), pois é através desta que o indivíduo garante a auto-realização.

Este argumento (propriedade de si mesmo) é de fundamental importância, na medida em que é a partir deste que Nozick justifica a imoralidade da justiça redistributiva. Mais, a tributação do talento individual, não pode ser o suporte de uma política de carácter social, pelo que, o indivíduo passaria a estar numa posição puramente

¹¹⁸ *Ibidem*, p. XIII.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 195.

instrumental, deixaria de ser um fim em si mesmo e passaria a ser um meio ao serviço dos outros.

A teoria da titularidade não estabelece nenhum padrão a criar politicamente e, pelo contrário, considera que a imposição desses padrões distributivos conduz o Estado a interferir indevidamente na liberdade dos cidadãos. A liberdade, diz Nozick, é contrária à imposição de padrões por parte do Estado social, sejam quais forem esses padrões.¹²⁰

A posição de Robert Nozick é bastante clara. Defende um Estado mínimo limitado a matérias de defesa e aplicação de contratos, sendo que, qualquer ingerência para além destas áreas será sempre entendida como uma violação dos direitos individuais e, como tal, considerada imoral.

Posição contrária defende John Rawls no seu livro *Uma Teoria da Justiça*, pelo que, Nozick salienta alguns aspetos com os quais não está, como é evidente, de acordo. Assim vai colocar em causa certas posições de John Rawls, sem no entanto, como já referimos no início da apreciação a Nozick, colocar em causa o valor da obra do seu colega. Salienta mesmo o facto de que «é impossível acabar de ler o seu livro sem uma nova e inspiradora visão do que uma teoria moral pode tentar fazer e unir; de quão *bela* pode ser toda uma teoria».¹²¹

A justiça distributiva defendida por Rawls está na origem do reparo que emerge de *Anarquia, Estado e Utopia*. Nozick classifica-a de injusta e em alternativa apresenta a já referenciada teoria da titularidade:

Quaisquer derivações a partir de princípios finalistas de aproximações dos princípios de aquisição, transferência e retificação pareceriam semelhantes às contorções utilitaristas ao tentar derivar (aproximações de) preceitos usuais da justiça; não geram o resultado particular desejado e produzem as razões erradas para o género de resultado que procuram obter. Se os princípios histórico-titulares são fundamentais, então a construção de Rawls produzirá quando muito aproximações a

¹²⁰ *Ibidem*, pp. XIII-XIV.

¹²¹ *Ibidem*, p. 228.

estes; produzirá os géneros errados de razões para os sustentar; e os seus resultados derivados por vezes entrarão em conflito com os princípios precisamente corretos. Todo o procedimento das pessoas a escolher princípios na posição original de Rawls pressupõe que nenhuma conceção histórico-cultural da justiça está correta.¹²²

Segundo Nozick a génese da teoria de Rawls carece de um suporte temporal pelo que «é incapaz de gerar uma conceção titular ou histórica da justiça distributiva».¹²³ A característica teleológica do seu método coloca determinados indivíduos ao serviço de outros, consequência da melhor posição que alguns teriam pelo facto de, na *posição original*, apresentarem um conjunto superior de dotes. Assim, cabe aos mais favorecidos corrigir as assimetrias sociais. O Estado social é então uma realidade decorrente dos impostos exigidos àqueles que mais têm, no sentido de os distribuir pelos mais necessitados.

Podemos, ironicamente, afirmar que estamos perante uma nacionalização do produto da cooperação social. O *princípio da diferença* de Rawls leva a isso mesmo, “a exigência que as desigualdades económicas e sociais «resultem nos maiores benefícios possíveis para os mais desfavorecidos» (Rawls, 1971: 89-90).”¹²⁴ O não reconhecimento da capacidade natural e a sujeição à arbitrariedade da *posição original*, não deve ser fundamento de nenhuma forma de cooperação social e, acima de tudo, justificação para transformar essa capacidade num recurso comum,

A perspetiva de Rawls parece ser a de que toda a gente tem alguma pretensão ou titularidade sobre a totalidade de vantagens naturais (encaradas como um recurso comum) em que ninguém tem reivindicações diferenciais. A distribuição das aptidões naturais é vista como uma «vantagem coletiva».¹²⁵

Temos então como principal tese de Robert Nozick, a defesa de um Estado mínimo, respeitador dos direitos individuais, «nenhum Estado mais abrangente do que o

¹²² *Ibidem*, pp. 249-250.

¹²³ *Ibidem*, p. 249.

¹²⁴ FONSECA, Rui, *Op. Cit.*, p. 78.

¹²⁵ NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. 277.

Estado mínimo se pode justificar», e «sejam quais forem as suas virtudes, parece claro que o Estado mínimo não é uma utopia». ¹²⁶ Jonathan Wolff adianta:

Finally, an important source of difficulty with the picture of a framework for utopia is whether there is space enough on this crowded earth for everyone to be able to do what they want without disturbing others, or at least without infringing upon their property rights. Although Nozick does recognize that overcrowding will lead to problems of relations between communities, his model appears appropriate only if there is plenty of space, and not many people. Nozick asks whether there would be large cities. But of course there would be, even if no one wants them, unless the birth-rate drops dramatically. As things are, Nozick's framework appears to be no more realistic than other utopian vision. ¹²⁷

Segundo João Cardoso Rosas ¹²⁸, este Estado mínimo permite aos indivíduos viver vidas muito diferentes, sendo que, ao abrigo deste, a auto-realização pessoal não implica de forma alguma a instrumentalização da liberdade dos outros,

O Estado mínimo trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados de certas maneiras por outros como meios ou utensílios ou instrumentos ou recursos; trata-nos como pessoas que têm direitos individuais, com a dignidade que isto constitui. Tratando-nos com respeito, respeitando os nossos direitos, permite-nos, individualmente ou com quem escolhermos, escolher a nossa vida e realizar os nossos fins e a conceção que temos de nós próprios, na medida em que podemos, ajudados pela cooperação voluntária de

¹²⁶ *Ibidem*, p. 355.

¹²⁷ WOLFF, Jonathan, *Op. Cit.*, pp. 135-136.

¹²⁸ “A abolição da propriedade privada seria para Nozick a maior das injustiças, na medida em que ela traduziria o desrespeito pelo indivíduo enquanto proprietário de si mesmo. Mas aquilo que Nozick quer sugerir nesta parte final do livro é que o libertarismo que ele defende também de ser visto como uma utopia e, portanto, como capaz de inspirar todos aqueles que querem viver numa sociedade livre”. (NOZICK, Robert, *Op. Cit.*, p. XVI).

outros indivíduos que têm a mesma dignidade. Como se *atreve* qualquer Estado ou grupo de indivíduos a fazer mais. Ou menos.¹²⁹

Concluimos aqui esta breve apreciação ao pensamento de Robert Nozick. Não vamos explorar a fundo as divergências aqui apontadas, pelo facto de o segundo capítulo deste trabalho versar precisamente o pensamento liberal e incluir uma análise ao pensamento de John Rawls, altura em que as diferenças entre estes dois autores surgirão com naturalidade.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 393.

CAPÍTULO II

LIBERALISMO

1. ENQUADRAMENTO

O Liberalismo contemporâneo «surge como reação contra o utilitarismo dominante na política e na economia»,¹³⁰ também na filosofia. Assumindo um cunho deontológico (Michael Sandel abordará o pensamento rawlsiano sob esta perspetiva) «afirma a primazia da virtude social da justiça e do respeito por direitos individuais».¹³¹ Não se compromete com qualquer objetivo que tenha por finalidade a maximização do bem-estar.

A liberdade é uma característica fundamental dos regimes liberais garantindo ao indivíduo, dentro de um quadro de completa autonomia, a escolha que mais lhe convenha de acordo com as circunstâncias, no sentido de alcançar os objetivos que se propõe atingir. É uma doutrina que se pauta essencialmente pela abertura e tolerância, sendo que esta tolerância vai por vezes gerar alguma polémica.

Como defensor das liberdades individuais, o liberalismo vai limitar em grande parte o próprio poder estatal vedando a esfera privada ao exterior, o que, no caso dos direitos humanos, contrariamente ao que possamos pensar, origina certos entraves, visto que ao indivíduo tudo é permitido, a sua atuação poderá afetar a esfera pessoal de terceiros.

Temos então um quadro liberal que ao colocar todos os indivíduos num mesmo patamar assenta na igualdade, fazendo nascer no seu seio uma liberdade que decorre do respeito pela diferença. Esta diferença advém do facto de a esfera privada não poder ser

¹³⁰ ROSAS, João, “Liberalismo igualitário”, in *Manual de Filosofia Política*, Org. João Cardoso Rosas, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015, p. 36.

¹³¹ *Ibidem*, p. 35.

questionada e regulada pelo poder estatal. Que noção de bem pode então surgir de um quadro desta natureza? Não podemos esquecer que o liberalismo contemporâneo só identifica o bem depois do justo, pelo que,

Se quisermos definir provisoriamente esta teoria, podemos dizer que ela procura conjugar a prioridade das liberdades básicas, civis e políticas, com a relevância da igualdade de oportunidades e da função distributiva do Estado. Ou seja, a justiça civil e política, com a justiça social e económica. Mas, tal como a justiça no seu todo é prioritária em relação ao aumento do bem-estar, também a justiça civil e política é prioritária em relação à justiça social e económica. Isto significa que a segunda não deve ser realizada à custa do sacrifício da primeira. Por outras palavras, o igualitarismo nunca deve ser promovido à custa da liberdade. Daí estarmos diante de um paradigma que é, em primeiro lugar, liberal e, depois, tendencialmente igualitário em termos sócio-económicos.¹³²

João Cardoso Rosas, numa apreciação à teoria da justiça de Rawls, salienta o facto de a conceção de justiça rawlsiana derivar das próprias estruturas sociais, ou seja, «Uma sociedade justa será aquela em que a estrutura básica está ordenada segundo os princípios da justiça, sejam quais forem os resultados obtidos por cada indivíduo ou grupo».¹³³ As conceções de equidade e posição original serão o fundamento da justiça de Rawls, pelo que a posição original será a situação que melhor garantirá a escolha dos princípios de justiça. Na doutrina rawlsiana a posição original «generaliza e leva a um nível superior de abstração a teoria moderna do contrato social, na tradição de Locke, Rousseau e Kant».¹³⁴

João Rosas adianta que na “construção da posição original” Rawls nos coloca numa situação em que a escolha de uma conceção de justiça, resultado de condições por ele tidas como suficientes e necessárias, não ofereça qualquer tipo de dúvidas, pelo que esta construção tem que decorrer de um necessário “equilíbrio refletido”. Esta construção, segundo João Rosas, tem como suporte a intuição no sentido da garantia da

¹³² *Ibidem*, p. 36.

¹³³ *Ibidem*, p. 37.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 48-49.

melhor escolha e posterior tradução em princípios de justiça que pela sua racionalidade e razoabilidade não ofereçam dúvidas quanto à sua adoção por parte dos “representantes dos cidadãos racionais e razoáveis”. Pelo que:

Qualquer um de nós, pode em qualquer momento, recorrer ao contrafactual da posição original. Nela não se encontram pessoas de carne e osso, como nós, mas «partes» que são nossas representantes (podemos pensar que cada um de nós tem uma parte representante na posição original). As partes na posição original não têm as desvantagens – para efeitos de escolha de uma conceção de justiça – que teríamos nós enquanto pessoas concretas.¹³⁵

Salienta ainda, que numa primeira análise as partes estão a coberto de “um espesso véu de ignorância” e que, em segundo lugar, se pautam pela extrema racionalidade “meios-fins”, pelo que qualquer decisão das mesmas (partes) não pode de forma alguma, no campo racional, ser colocada em causa, mesmo que submetida “às circunstâncias especiais colocadas pelo véu de ignorância”. Segundo João Rosas, as partes não se caracterizam pelo egoísmo e inveja, pois estes aspetos são eliminados aquando da construção da posição original, e refere:

As partes [...] não poderão nunca concordar em sacrificar os seus representantes em nome de algum acréscimo de bem-estar geral. Elas preferirão sempre a garantia das oportunidades equitativas para todos, assim como a da distribuição do rendimento e da riqueza para o maior benefício dos menos favorecidos. As partes olham sempre, por assim, dizer, para a base da pirâmide e não para o topo, ou para a média.¹³⁶

O liberalismo justifica a «sociedade como sistema de cooperação»,¹³⁷ assente na racionalidade e razoabilidade individual. As conceções de bem derivam da racionalidade instrumental e determinam a forma de realização do indivíduo, «a

¹³⁵ *Ibidem*, p. 50.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 37.

racionalidade, portanto, é a base do exercício da liberdade de cada um». ¹³⁸ Por outro lado a razoabilidade é o fundamento da vida social, é através dela que os indivíduos se colocam ou não numa posição de acordo uns com os outros.

Neste sentido, a razoabilidade permite a emergência de um sentido de justiça em cada um. Dotados de racionalidade e de razoabilidade, os cidadãos têm as condições para exercer a sua liberdade numa sociedade justa. ¹³⁹

A liberdade defendida pelo liberalismo contemporâneo traduz-se num quadro de igualdade moral caracterizador da sociedade. Ora, esta sociedade vai refletir precisamente uma conceção de bem e de justiça, decorrente da igualdade individual, «todos os indivíduos [...] são vistos como iguais na medida em que os seus interesses são atendidos por igual, sem discriminação». ¹⁴⁰ João Cardoso Rosas adianta que a igualdade, “cobrindo tanto a racionalidade como a razoabilidade”, é a propriedade natural que “qualifica os cidadãos como sujeitos morais”. No entanto, existem variações que têm de ser levadas em conta. À partida, moralmente, todos os indivíduos são iguais, a exceção está no facto de que alguns apresentam características tanto físicas como cognitivas que os diferenciam.

Assim, são estas diferenças que vão estar na origem do Estado social, ou seja, a maior capacidade que certos indivíduos vão demonstrar neste ou naquele ofício leva-os a obter maiores dividendos, pelo que, os impostos sobre os seus rendimentos serão de fundamental importância na garantia da qualidade de vida de todos aqueles que a sorte (lotaria da posição original) não contemplou. No entanto João Cardoso Rosas adianta,

Mas a igualdade é aqui vista como uma «propriedade de base», atribuída a todos os que colocamos dentro do círculo da cidadania, ainda que uns possam ter mais e outros menos. [...] a igual racionalidade e razoabilidade dos cidadãos em Rawls qualifica-os igualmente como seres capazes de uma conceção do bem e de um

¹³⁸ *Ibidem*, p. 37.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 38.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

sentido de justiça, ainda que eles não sejam estritamente iguais nessas capacidades.¹⁴¹

A sociedade liberal pode no entanto refletir um determinado grau de conflitualidade, resultante do facto de os cidadãos, igualmente forjados pelo Estado, demonstrarem uma certa relutância em relação aos encargos tendencialmente considerados excessivos, pelo que se assiste como tentativa de mitigar esta situação, a uma cada vez mais elevada reivindicação de direitos. Assim, há que encontrar um equilíbrio entre obrigações e benefícios, sendo que os princípios da justiça só estarão salvaguardados se incidirem sobre os valores fundamentais da cooperação social, na designação de John Rawls “bens sociais primários”. Segundo João Cardoso Rosas, «estes bens são instrumentais, isto é, são aqueles de que todos necessitamos para obter tudo aquilo que queremos e podemos alcançar. [...] são produzidos pelas instituições sociais e não por causas naturais. O modo como são distribuídos depende também da própria configuração das instituições. Por isso são sociais e não naturais».¹⁴² São identificados como sendo – liberdades, oportunidades e riqueza.

Ora, para caracterizarmos uma sociedade como igualitária, estes bens (sociais primários) têm de obedecer a um qualquer princípio aquando da sua distribuição. Conforme João Rosas adianta, Rawls identifica dois princípios essenciais, são eles:

Primeiro – Cada pessoa deve ter direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras.

Segundo – As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: *a)* se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; *b)* decorram de posições e funções às quais todos têm acesso.¹⁴³

No entanto, admite-se um certo grau de desigualdade na distribuição de bens se, desse facto, decorrer o benefício de todos os cidadãos «iguais nos seus poderes

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 2013, p. 68.

morais».¹⁴⁴ As desigualdades, a existirem, estão à partida justificadas, desde que não decorram de exclusão premeditada do acesso aos bens e resultem numa mais-valia para todos.

O princípio da justiça, como podemos observar, assenta numa primeira premissa que é a liberdade. Liberdade não como um ideal, sujeito a uma variedade de condicionantes quer metafísicas quer morais, mas sim, como algo de concreto e decorrente do político, pelo que, segundo João Rosas, «tampouco importam as distinções algo dúbias entre liberdade negativa e liberdade positiva, ou outras do género».¹⁴⁵ Ao que o mesmo autor acrescenta a característica plural desta liberdade, pelo que, deve ser vista como “um sistema” e, como qualquer sistema, obedecer a regras rigorosas de distribuição.

As liberdades são vistas como um sistema na medida em que elas têm de ser compatibilizadas. Por exemplo, a liberdade de expressão de uns tem de ser compatibilizada com o direito ao bom nome de outros. Todas as liberdades levantam problemas de compatibilização. A ideia de sistema de liberdade recorda este ponto.¹⁴⁶

Temos então um sistema de liberdades básicas que se podem traduzir por «liberdade de pensamento e consciência, as liberdades da pessoa, a liberdade de expressão e reunião, a proteção face à prisão arbitrária, a propriedade privada, ou o princípio geral do império da lei (*rule of law*)».¹⁴⁷ As liberdades políticas – eleger e ser eleito – garantidas pelo direito positivo caracterizador de um verdadeiro Estado democrático contam-se também entre as demais liberdades e, são o pilar da proteção de «qualquer cidadão dotado dos seus poderes morais básicos».¹⁴⁸

O liberalismo contemporâneo, defendido por Rawls, faz assentar a sociedade na desigualdade económica e social, sendo que o segundo princípio da justiça traduz isso mesmo.

¹⁴⁴ ROSAS, João, *Op. Cit.*, 41.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

A desigualdade económica e social é a base de motivação para o investimento pessoal, bem como a fundamentação do sistema de incentivos. Numa sociedade caracterizada pela igualdade a dinâmica necessária ao desenvolvimento individual deixaria de existir, pelo que, só a desigualdade aliada a um saudável sistema de incentivos pode levar o indivíduo à tentativa de superação das suas capacidades e, como tal, ao cada vez maior desenvolvimento da sociedade em que se insere.

No entanto, a verificar-se esta desigualdade, terá forçosamente de obedecer a dois critérios: o benefício de todos; decorrer da igualdade de oportunidades.

Segundo João Rosas, esta igualdade de oportunidades decorre do corte com o *ancien regime* possibilitado pela Revolução Francesa e pelas posteriores revoluções liberais. Os cidadãos têm agora acesso a um determinado número de carreiras desde que demonstrem a competência necessária à ocupação das mesmas, sendo que,

A abertura das carreiras às competências institui um princípio de não discriminação legal que teve largas consequências na definição da modernidade política. Embora esta não-discriminação seja um ideal sempre incompletamente alcançado, ele molda muito da política moderna, já que o combate às diversas formas de discriminação passou progressivamente do combate à discriminação social ao da discriminação baseada no sexo ou na raça.¹⁴⁹

Esta abertura das carreiras às competências está, como podemos depreender, condicionada pela *sorte da posição original*. Assim, esta *sorte*, ou a falta dela, traduz-se na maior ou menor competência evidenciada por todos aqueles que por ela foram ou não bafejados,

Isso deve-se ao facto de os pontos de partida individuais serem muito diferentes em termos familiares. Uma vez que o meio sócio-económico das famílias é muito diversificado, os indivíduos podem ficar impedidos de aceder a muitas funções não apenas por falta de talentos naturais, mas também por falta de acesso efetivo a uma educação e formação adequada aos seus talentos. Portanto, para que a

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 43.

igualdade de oportunidades não se restrinja à abertura das carreiras, é necessário que o Estado garanta o acesso à educação a todos e que esta permita a promoção daqueles que forem devidamente dotados e motivados.¹⁵⁰

A questão da desigualdade inicial obriga a uma correção dos próprios princípios da justiça no sentido de solucionar a injustiça deles decorrente, e como João Rosas adianta, os indivíduos não podem ser moralmente responsabilizados pelas “circunstâncias do seu nascimento”, e como tal “seria inaceitável nada fazer para corrigir essa desigualdade”.

Cabe então ao Estado, através das suas instituições, promover a igualdade de acesso, corrigindo a má sorte da lotaria original, por forma a garantir aos menos afortunados uma efetiva igualdade e assim surge o princípio: «igualdade equitativa de oportunidades».¹⁵¹

Ao abrigo deste princípio são tidas em conta as diversas proveniências dos indivíduos e abolidas as diferenças originais. Assim Rawls propõe uma nova redação dos princípios da justiça, nomeadamente da alínea «b) sejam consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades».¹⁵²

Chegamos então àquilo a que o liberalismo rawlsiano apelida de “princípio da diferença”, caracterizado pela “maximização das expectativas daqueles que estão em pior situação”. Ora, segundo este princípio, as desigualdades sociais e económicas que caracterizam a sociedade serão a alavanca para o melhoramento das condições de vida dos mais desfavorecidos. No entanto, ao abrigo do princípio da diferença, as condições não devem apenas ser melhoradas, mas, melhoradas o mais possível.

Certo é que este princípio não tem como objetivo uma padronização absoluta. Uma sociedade não é e nunca poderá ser definida como absolutamente igual. Quando muito, este princípio poderá apontar «uma certa tendência igualitária».¹⁵³

João Rosas recorre a John Rawls no sentido da apresentação definitiva do segundo princípio da justiça:

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, *Op. Cit.*, p. 239.

¹⁵³ ROSAS, João, *Op. Cit.*, p. 45.

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: *a)* redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e *b)* sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.¹⁵⁴

Temos aqui patente um choque entre o pensamento de John Rawls e de Robert Nozick. Ao Estado social defendido por Rawls, Nozick, como anteriormente referimos, contrapõe o Estado mínimo defensor da máxima liberdade individual.

Como podemos observar o liberalismo contemporâneo, mais concretamente rawlsiano, faz decorrer a justiça das instituições sociais e do seu eficaz funcionamento. A estrutura social justa implica, segundo João Rosas, uma necessária “economia de mercado”, justificada não somente por “razões de eficiência”, mas também por “razões morais”. Ora, esta economia não pode ser entendida como aquela que defende Nozick, mas como uma exigência moral, «só numa economia de mercado é possível garantir a liberdade de escolha de ocupação – que é para Rawls, uma liberdade fundamental».¹⁵⁵

Segundo João Rosas, o pensamento rawlsiano aponta-nos uma sociedade justa como sendo aquela que:

Está localizada na banda estreita entre um socialismo de base liberal, e aquilo que nós chamaríamos um liberalismo social, segundo o qual a justiça consiste em garantir a todos e a cada um dos indivíduos as liberdades básicas, mas também as condições efetivas para desenvolverem os seus projetos de vida. O liberalismo igualitário de Rawls tem pois duas vias possíveis de concretização.¹⁵⁶

A sociedade liberal é, de acordo com o que até agora foi referido, uma sociedade igualitária e pluralista. Ora, este pluralismo admitido pelos liberais é de fundamental

¹⁵⁴ RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça, Op. Cit.*, p. 239.

¹⁵⁵ ROSAS, João, *Op. Cit.*, p. 57.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 57-58.

importância para que se chegue a uma efetiva política de direitos humanos. John Rawls no seu livro *O Liberalismo Político* refere isso mesmo:

Indicámos também os dois fundamentos que garantem a tese do liberalismo político: em primeiro lugar, que os valores do político são valores muito elevados, dificilmente destronáveis; e em segundo, que existem muitas doutrinas abrangentes razoáveis que entendem que o domínio mais amplo de valores é congruente com os valores políticos ou até que os sustenta ou, pelo menos, que não se lhes opõe, tal como estes são especificados por uma conceção política para um regime democrático.¹⁵⁷

O pluralismo, segundo João Rosas, é «uma característica inultrapassável das democracias constitucionais em geral e, com mais razão, do ideal de uma sociedade justa».¹⁵⁸ Mais,

Uma sociedade justa de acordo com a perspetiva liberal igualitária é, necessariamente, uma sociedade pluralista. Se as liberdades fundamentais estão protegidas e são prioritárias, é inevitável que os cidadãos dessa sociedade desenvolvam, ao longo do tempo, diferentes visões religiosas, filosóficas e morais, ou seja, uma grande diversidade de doutrinas abrangentes sobre o significado do mundo e da vida.¹⁵⁹

Esta sociedade liberal igualitária traduz uma complexa panóplia de doutrinas, no entanto, estas doutrinas têm forçosamente que traduzir a abrangência, a racionalidade e a razoabilidade, sendo que nenhuma delas pode ter a pretensão da primazia sobre qualquer uma das outras.

¹⁵⁷ RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, Lisboa, Editorial Presença, 1997, p. 171

¹⁵⁸ ROSAS, João, *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

2. JOHN RAWLS

John Rawls, filósofo norte-americano, nasceu em Baltimore no ano de 1921. Liberal, escreveu em 1971 a obra *Uma Teoria da Justiça*. Ora, este livro surge como reação e alternativa às teses utilitaristas, assentando na apresentação de uma teoria da justiça como *equidade*. Argumenta Rawls que:

Cada pessoa beneficia de uma inviolabilidade que decorre da justiça, a qual nem sequer em benefício do bem-estar da sociedade como um todo poderá ser eliminada. Por esta razão, a justiça impede que a perda da liberdade para alguns seja justificada pelo facto de outros passarem a partilhar um bem maior. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos sejam compensados pelo aumento das vantagens usufruídas por um maior número. Assim sendo, numa sociedade justa a igualdade de liberdades e direitos entre os cidadãos é considerada como definitiva; os direitos garantidos pela justiça não estão dependentes da negociação política ou do cálculo dos interesses sociais.¹⁶⁰

Temos aqui patente o desacordo de Rawls em relação à tese utilitarista do “princípio da maior felicidade”, pelo facto de a este princípio estar subordinada toda a ação humana. Para Rawls a conceção de moral é independente do resultado que uma qualquer ação possa originar, a tese utilitarista do princípio da maior felicidade peca precisamente nesse ponto, pois, como referimos, a haver uma maior felicidade para alguns, tem que forçosamente existir outros a quem essa felicidade foi negada. Estamos, segundo Rawls, perante um ato de injustiça moralmente censurável.

O *primado da justiça* será então defendido por Rawls e terá como tese principal a justiça como equidade, sendo que esta equidade se traduz na igualdade moral que, segundo ele, caracteriza todos os seres humanos, à partida possuidores dos mesmos direitos e liberdades, decorrendo daqui uma sociedade justa.

¹⁶⁰ RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, *Op. Cit.*, p. 27.

Mas, como surge esta sociedade, condição de garantia dessa equidade? Ora bem, para respondermos a esta questão temos forçosamente que referir o *Contrato Social*, que, e não querendo entrar em pormenores relativamente à passagem do Homem do *estado de natureza* para o *Estado organizado e soberano* (anteriormente referido), bem como à sua natureza (hipotético), vem garantir, dentro de um quadro politicamente organizado, a possibilidade da igualdade entre todos os indivíduos.

Como referimos, Rawls apresenta como ideia principal da teoria da justiça, a equidade, atentemos nas suas palavras:

Na teoria da justiça como equidade, a posição da igualdade original corresponde ao estado natural na teoria tradicional do contrato social. Esta posição original não é, evidentemente, concebida como uma situação histórica concreta, muito menos como um estado cultural primitivo. Deve ser vista como uma situação puramente hipotética, caracterizada de forma a conduzir a uma certa conceção da justiça. Entre essas características essenciais está o facto de que ninguém conhece à partida a sua posição na sociedade, a sua situação de classe ou estatuto social, bem como a sua inteligência, a sua força e mais qualidades semelhantes. Parto inclusivamente do princípio de que as partes desconhecem as suas concepções do bem ou as suas tendências psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos a coberto de um véu de ignorância. Assim se garante que ninguém é beneficiado ou prejudicado na escolha daqueles princípios pelos resultados do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais.¹⁶¹

Estamos então perante um contrato negociado na ignorância. Um contrato hipotético com indivíduos hipotéticos, que se desconhecem, sabendo apenas que existem e que querem viver em conjunto. Poderá tal contrato levar a porto seguro? Que pode um indivíduo decidir (contratar com outro sujeito), numa plataforma desta natureza? Que acordo pode ser firmado, no que aos princípios da justiça diz respeito? O que está aqui em causa, que possa resultar claro e inequívoco para todos?

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 33-34.

John Rawls justifica a importância deste contrato com o facto de garantir a igualdade até agora defendida:

A ideia intuitiva da teoria da justiça como equidade é apresentar os primeiros princípios de justiça como sendo, eles próprios, objeto de um acordo original numa situação inicial devidamente definida. Estes princípios são aqueles que sujeitos racionais interessados na prossecução dos seus objetivos aceitariam nesta posição de igualdade, a fim de estabelecerem os termos básicos da respetiva associação. Deve demonstrar-se, portanto, que os dois princípios da justiça são a solução para o problema de escolha que a posição original apresenta.¹⁶²

O pretense desconhecimento do lugar que o indivíduo ocupa na sociedade obriga ao exercício imaginativo de uma posição de partida, uma posição original, na qual e apesar de seres racionais, estaríamos sob um véu de ignorância acerca do que nos rodeia, inclusivamente acerca de nós próprios. Esta postura, segundo Rawls, garantiria à partida a imparcialidade necessária de todos perante todos, sendo que desta forma estariam garantidos os princípios da justiça.

Deste modo, para estabelecer uma conceção mais completa do justo, as partes na posição original devem escolher, numa ordem definitiva, não apenas uma conceção da justiça mas também os princípios que acompanham cada um dos conceitos principais abrangidos pela noção de justo. Parto da hipótese de que estes conceitos são relativamente poucos numerosos e têm uma relação determinada entre si.

Assim, além dos princípios relativos às instituições, tem de haver um acordo sobre os princípios respeitantes a noções como equidade, fidelidade, respeito mútuo e beneficência, quando estes se aplicam aos sujeitos, bem como sobre os princípios relativos à conduta dos Estados. A ideia intuitiva é esta: o conceito de que algo é justo é equivalente ao conceito de que tal está de acordo com os princípios que, na posição original, seriam reconhecidos como aplicáveis aos

¹⁶² *Ibidem*, p. 108.

objetos em questão; ou melhor: o conceito de justo pode ser substituído por este último.¹⁶³

Sendo a dimensão privada e a dimensão pública integrantes da posição original, há no entanto que fazer uma distinção entre ambas. Numa dimensão privada o indivíduo teria a possibilidade de assumir os laços que melhor lhe conviriam no sentido da construção de um relacionamento com o outro. Na dimensão pública teria forçosamente que seguir os princípios de igualdade e equidade de forma a garantir um relacionamento justo, em suma, o “primado da justiça”.

Cabe então ao Estado, numa postura de neutralidade e através de um corpo de direito, permitir ao indivíduo a escolha livre e autónoma, no que diz respeito às opções privadas, bem como às opções de domínio público.

Decorre daqui o princípio da liberdade, que se pauta, não poderia deixar de ser, por uma liberdade igual para todos. Também o princípio da igualdade de oportunidades permite o acesso de quem quer que seja, sem qualquer tipo de discriminação e em condições, como é evidente, de igualdade, às mais variadas funções.

Este princípio da oportunidade justa tem uma particularidade que convém aqui realçar, o facto de ser admitida uma certa desigualdade em termos de riqueza. De acordo com este princípio, a desigualdade é admitida, pelo facto de, mesmo partindo de uma posição de igualdade, certos indivíduos, pelas suas capacidades e recursos, possam desempenhar tarefas mais lucrativas, o que para Rawls não se traduz numa injustiça, desde que esteja à partida garantido o mínimo de bem-estar aos menos favorecidos. Temos então admitido o *princípio da diferença*, como forma de beneficiar os mais desfavorecidos. Este princípio vai obrigar os mais ricos, através do pagamento de impostos, a contribuir para que o nível de vida dos mais desfavorecidos e as suas liberdades sejam asseguradas dentro de um quadro mínimo. Ora, assistimos aqui, de acordo com o princípio kantiano de que o *Homem é um fim em si mesmo*, a um “ligeiro” desvio desse mesmo princípio, ou seja, se os ricos (mais favorecidos) têm a obrigação de ajudar os mais pobres (menos favorecidos) passam a ser um meio que os últimos têm para alcançar o bem-estar, o Homem deixa de ser um fim em si mesmo e passa a ser um meio para algo.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 103.

John Rawls no decurso de um quadro de apreciação democrática refere-se ao *princípio da diferença* da seguinte forma:

A interpretação democrática, [...] é obtida pela combinação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da eficiência ao isolar uma posição particular a partir da qual as desigualdades económicas e sociais da estrutura básica devem ser julgadas. Partindo da estrutura institucional exigida pela igual liberdade equitativa de oportunidades, as expectativas mais elevadas dos sujeitos que estão melhor situados são justas se, e apenas se, funcionarem como parte de um sistema que melhore as expectativas dos membros menos beneficiados da sociedade. A ideia intuitiva é a de que a ordem social não deve permitir e garantir as perspectivas dos que estão materialmente melhor a não ser que ao fazê-lo, beneficie os que são menos afortunados.¹⁶⁴

Sob esta perspectiva o mérito é irrelevante, a sociedade rawlsiana não valoriza as aptidões particulares, os atributos pessoais são mera contingência, decorrentes da sorte que numa posição original de igualdade foram impressos a este ou aquele indivíduo. O espírito empreendedor e por arrastamento o desenvolvimento da sociedade, que como todos nós sabemos está dependente do desenvolvimento económico e da consequente produção de riqueza, passa deste modo, a estar potencialmente afetado.

John Rawls é irredutível na defesa que faz da posição original:

Afirmo já que a posição original constitui o *statu quo* inicial adequado, o qual garante que os acordos nele alcançados são equitativos. É daqui que decorre a expressão «justiça como equidade». É portanto evidente que defendo que uma conceção de justiça é mais razoável que outra, ou mais comparativamente justificável, se os seus princípios forem preferidos por um conjunto de sujeitos racionais colocados numa posição inicial.¹⁶⁵

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 37.

John Rawls acrescenta:

A ideia da posição original é a de estabelecer um processo equitativo, de forma a que quaisquer princípios escolhidos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça processual pura como base para a teoria. Temos de algum modo de anular os efeitos das contingências específicas que levam os sujeitos a oporem-se uns aos outros e que os fazem cair na tentação de explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu benefício. Para tal, parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância. Não sabem como é que as várias alternativas vão afetar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais. Parte-se pois do princípio de que as partes desconhecem certos factos concretos.¹⁶⁶

Esta posição original e o conceito do véu de ignorância descrevem, como já antes havia referido, uma posição hipotética em tudo idêntica à do contrato social. É através desta situação de verdadeiro desconhecimento das circunstâncias de cada um, bem como do que nos rodeia, que se obtém a imparcialidade defendida por Rawls e os princípios básicos em que assenta a justiça. Este desconhecimento da posição que cada um ocupa na sociedade elimina qualquer tendência por parte do indivíduo, em relação às suas escolhas. Após este contrato, a cada indivíduo é atribuída uma posição social, precisamente de acordo com as escolhas por este manifestadas a coberto do já referido véu de ignorância.

O contrato estabelecido a coberto deste véu é a garantia do respeito das diferenças de cada um perante os outros. Por sua vez, este indivíduo fará as escolhas necessárias, o contrato justo.

É o desconhecimento das circunstâncias que rodeiam o indivíduo que torna absolutamente necessário a presença do Estado social, um Estado que garanta as necessidades básicas aos seus cidadãos, que a coberto do véu de ignorância fizeram as suas escolhas independentes e autónomas num quadro de completa ignorância.

¹⁶⁶ *Ibidem.*

Como podemos observar, a teoria liberal assenta na ideia de que é possível destacar as circunstâncias do *eu*, adotando uma postura de ignorância no que às circunstâncias empíricas diz respeito. Assim na sociedade rawlsiana a justiça decorre de uma vontade geral, não confundamos com a vontade da maioria, a justiça decorre das vontades de cada um, das escolhas autónomas de cada indivíduo, desconhecedor das suas circunstâncias sociais. A exigência da ignorância da individualidade leva aos princípios universais de justiça, pelo que, o contrato não pode ser encarado como um negócio em relação ao qual cada um procura defender os seus interesses, mas sim como uma comunhão de escolhas com vista a um fim superior.

Assim, o Estado pode ser entendido como uma necessidade no sentido do robustecimento do próprio indivíduo, as condições do exercício da liberdade e autonomia são garantidas por este.

John Rawls, como referimos no início, editou *Uma Teoria da Justiça* em 1971. Robert Nozick, já aqui analisado, reagiu a esta obra através do seu livro, *Anarquia, Estado e Utopia*, em 1974, por último, Michael Sandel, em 1982, reage também através do seu livro *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, que teremos oportunidade de analisar seguidamente.

Ora, atendendo a isto, Rawls sentiu necessidade de esclarecer alguns pontos que, segundo a sua apreciação, não teriam sido bem compreendidos, pelo que, no seu livro *O Liberalismo Político*, de 1993 podemos ter acesso a esses esclarecimentos. Pela sua pertinência passaremos a apresentar alguns deles.

Conforme Rawls refere, os objetivos de *Uma Teoria da Justiça* eram «generalizar e elevar a um nível mais alto de abstração a doutrina tradicional do contrato social»,¹⁶⁷ Apresentar uma doutrina sólida, capaz de refutar as críticas de que era alvo, e que eram frequentemente consideradas como “sendo-lhe fatais”, e por outro lado, apresentar uma alternativa da justiça que se revelasse superior à apresentada pelos utilitaristas. A conceção de justiça apresentada por Rawls, como alternativa ao utilitarismo, era segundo ele, e dentro das conceções morais tradicionais, «a melhor aproximação àquilo que consideramos serem as nossas convicções de justiça; pensei

¹⁶⁷ RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, *Op. Cit.*, p. 14.

ainda que poderia constituir a base mais apropriada para as instituições de uma sociedade democrática». ¹⁶⁸

Ora, segundo Rawls daqui decorreria com certeza uma sociedade democrática bem ordenada, caracterizada por um quadro de doutrinas abrangentes, mas não só, caracterizada também pelo facto de essas doutrinas serem “simultaneamente incompatíveis e razoáveis”, sendo que, conforme refere, “nenhuma dessas doutrinas é afirmada pela generalidade dos cidadãos”, essa possibilidade não se coloca.

Nem devemos esperar que num futuro previsível uma delas, ou outra qualquer doutrina razoável, venha a ser afirmada por todos, ou quase todos, os cidadãos. No que respeita aos propósitos políticos, o liberalismo político supõe que a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis - embora incompatíveis - é o resultado normal do exercício da razão humana no contexto dos parâmetros impostos pelas instituições livres e um regime democrático constitucional. O liberalismo político supõe igualmente que uma doutrina abrangente razoável não rejeita os elementos essenciais de um regime democrático. ¹⁶⁹

John Rawls refere inclusivamente que o liberalismo «não ataca nem critica nenhuma perspectiva razoável». ¹⁷⁰ Por este facto, o liberalismo político não tem qualquer pretensão de rejeição de qualquer «teoria da verdade dos juízos morais», ¹⁷¹ pois parte do pressuposto que as decisões sobre a verdade são tomadas a partir do «ponto de vista de uma qualquer doutrina moral abrangente». ¹⁷²

Esta característica do liberalismo, no que aos direitos humanos diz respeito é essencial. A aceitação da diversidade é o fundamento de qualquer política de reconhecimento. Recuperando aqui Angelo Papacchini e o seu texto “Comunitarismo, Liberalismo y Derechos Humanos” somos confrontados precisamente com esta vocação liberal no que à defesa dos direitos humanos diz respeito. Papacchini destaca o facto de

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 14-15.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

o pensamento comunitarista chegar mesmo a afirmar a inexistência de direitos humanos, em evidente contraste com a posição liberal defensora dos mesmos.

Segundo Papacchini, a teoria dos direitos humanos é parte integrante da tradição liberal.

La teoría de los derechos es parte integral y substancial de aquella tradición que el liberalismo acepta como suya: la lucha por las libertades, la oposición a la sociedad cerrada, la batalla por la tolerância. Para la doctrina liberal la noción de derechos constituye el eje alrededor del cual gira la teoría de la justicia y en general la teoría política.¹⁷³

Os direitos humanos, segundo Papacchini, têm prioridade absoluta numa qualquer situação de conflito social e, segundo este, qualquer interesse deve ceder passagem frente a um qualquer direito – prioridade dos direitos em relação uma qualquer norma.

Esta centralidade dos direitos será posta em causa pelos comunitaristas. Papacchini recorre a Charles Taylor no sentido de enfatizar esta crítica:

El núcleo central de esta tradición – escribe el filósofo canadiense – defiende la primacía de los derechos. Las teorías que aseveran la primacía de los derechos consideran que la adjudicación de ciertos derechos a los individuos es un principio básico. Niegan este mismo status a cualquier principio de pertinência u obligación social, es decir, cualquier principio que afirme que nuestra principal obligación como seres humanos es pertenecer a la sociedad o sostenerla o bien obedecer a la autoridad»¹⁷⁴

Assiste-se aqui ao questionamento dessa prioridade que os liberais atribuem aos direitos humanos e acentua-se o dever de o indivíduo contribuir, na posse desses direitos, para a construção da sociedade no interior da qual esses direitos serão gozados (visão comunitarista). Papacchini recorre a Michael Sandel no sentido de referir a

¹⁷³ PAPANACCHINI, Angelo, *Op. Cit.*, p. 232.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 233.

descontextualização, o atomismo e a falta de pertença social, onde cada um armado com um corpo de direitos na sua ação individual persegue objetivos em pé de igualdade com os demais indivíduos.

A prioridade do sujeito não afirma que sejamos governados pelo egoísmo, mas apenas que quaisquer interesses que tenhamos têm de ser os interesses de algum sujeito. Na perspectiva da justiça, eu sou livre de procurar o meu próprio bem, ou o bem de outros, desde que não pratique a injustiça. E esta restrição não tem a ver com egoísmo nem com altruísmo, mas apenas com o interesse primordial de assegurar aos outros uma igual liberdade. As virtudes da cooperação não são, de modo algum inconsistentes com este liberalismo.¹⁷⁵

De regresso a Papacchini e em relação à tese comunitarista, somos colocados face a um problema, precisamente o enfoque na comunidade e no papel que esta desempenha na constituição do sujeito autónomo livre:

Resulta a primera vista incompatible com el enfoque fuertemente individualista que caracteriza en apariencia a las teorías centradas en los derechos. Si se assume en serio el carácter social y comunitario del ser humano, es inevitable que se assuma un valor prioritario todo lo relacionado con la armonía social y los valores socialmente compartidos.¹⁷⁶

O resultado deste deslocar do ponto de incidência, até agora centrado no indivíduo para a comunidade, e atendendo às características dos próprios direitos humanos, de forte cariz individual, levam os pensadores comunitaristas a admitir a hipótese da não existência sequer destes direitos. Como sabemos, não é bem assim.

Os comunitaristas vêm nesta centralidade de direitos de recorte individual a prova de uma crise, mais do que uma evolução cultural e moral,

¹⁷⁵ SANDEL, Michael, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 34.

¹⁷⁶ PAPACCHINI, Angelo, *Op. Cit.*, p. 235.

el énfasis en la comunidad hace que el sujeto de los derechos sea el individuo como miembro de una comunidade específica, más que como un representante genérico de la humanidad: los derechos que hay que tomar en serio son los derechos positivos, estrechamente ligados con una comunidade o Estado específico.¹⁷⁷

Temos então uma visão comunitarista dos direitos que permite a associação destes a um espaço concreto que, segundo a visão comunitarista, permite pensá-los com a seriedade que no plano liberal não seria possível. Michael Sandel acrescenta:

Escrevendo na década de 80, alguns especialistas em filosofia política contestaram a noção de que é possível destacar a justiça de considerações do bem. Os desafios do liberalismo orientado para os direitos, do género daqueles que encontramos nas obras de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, e em alguns dos meus próprios textos, são por vezes rotulados de crítica «comunitarista» ao liberalismo. O termo «comunitarista» é no entanto equívoco, na medida em que implica que os direitos repousam sobre valores e as preferências prevalecentes numa determinada comunidade e num período de tempo específico. Poucos, se é que alguns, daqueles que desfiaram a prioridade do justo serão comunitaristas neste sentido. A questão não é saber se os direitos devem ser respeitados, mas se eles podem ser identificados e justificados de um modo que não pressupõe uma qualquer conceção particular do bem. Aquilo que está em causa no terceiro debate acerca do liberalismo de Rawls não é o peso relativo das reivindicações dos indivíduos e das comunidades, respetivamente, mas os termos da relação entre o justo e o bom.¹⁷⁸

Face ao exposto, John Rawls adianta que a conceção de justiça decorrente de *Uma Teoria da Justiça* pode apresentar algumas debilidades e, acrescenta:

Claro que a conceção da justiça a que se chega pode mostrar-se deficiente. Esta «evidência» subjaz a muita da crítica feita à *Theory*.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ SANDEL, Michael, *Op. Cit.*, p. 245.

Essas críticas afirmam que o tipo de liberalismo que ela representa é intrinsecamente deficiente porque se baseia numa concepção abstrata da pessoa e recorre a uma ideia individualista e não social da natureza humana; ou ainda que faz uma distinção inviável entre o público e o privado, tornando-a incapaz de lidar com problemas como a família e o género (sexo).¹⁷⁹

Rawls adianta que a justiça como equidade pressupõe à partida uma determinada disposição das instituições políticas e sociais, sendo que esta disposição «é mais adequada para a realização dos valores da liberdade e igualdade quando os cidadãos são concebidos como pessoas livres e iguais».¹⁸⁰

Segundo Rawls, o liberalismo político pretende a instauração de uma concepção política da justiça de cariz independente, pelo que, «não oferece qualquer doutrina metafísica ou epistemológica específica para além do que está implícito na própria concepção política».¹⁸¹ A sociedade terá que ser entendida como um sistema de cooperação,

A ideia estruturante fundamental da justiça como equidade, de acordo com a qual todas as outras ideias básicas são sistematicamente ligadas, é a da sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, detendo um carácter intergeracional.¹⁸²

Rawls adianta que a ideia da posição original tem como finalidade determinar «qual a concepção tradicional da justiça, ou qual a variante de uma dessas concepções, que especifica os princípios mais apropriados para assegurar a liberdade e a igualdade numa sociedade encarada como um sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais».¹⁸³ E adianta, que a justiça como equidade tem como finalidade a reformulação da doutrina do contrato social, pelo que os justos termos da cooperação social se traduzem pelos acordos entre aqueles que nela se envolvem, isto é, por cidadãos livres e iguais que nascem na sociedade em que passam toda a sua vida.

¹⁷⁹ RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, *Op. Cit.*, pp. 25-26.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 34-35.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁸² *Ibidem*, p. 43.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 49.

Assim, para Rawls, a ideia da posição original é de fundamental importância, porque, segundo ele, não existe melhor forma de elaborar uma concepção política de justiça. A ideia de um sistema intergeracional de cooperação social alicerçado em cidadãos considerados livres e iguais é a base sobre a qual deve assentar qualquer sociedade.

Isto parece particularmente evidente quando pensamos a sociedade como algo que se estende ao longo de gerações e que herda a cultura pública e as instituições sociais e políticas existentes (juntamente com o capital real e a reserva de recursos naturais) daqueles que se foram.¹⁸⁴

Chegamos então à concepção política de pessoa. Pessoas livres, decorrendo daqui, segundo Rawls, a ideia de que estamos perante uma qualquer doutrina metafísica. Rawls caracteriza então a pessoa política, o cidadão, como livre no sentido que se concebe a si próprio e a todos os outros como “detentores da faculdade moral que lhes permite possuir uma concepção de bem”. Rawls refere um segundo e terceiro plano caracterizador da identidade da pessoa, sendo que em relação ao segundo plano adianta que pode ser especificado por “referência aos objetivos e compromissos mais profundos dos cidadãos”, designa-os da seguinte forma: “identidade moral ou identidade não institucional”. Ora estes compromissos, “políticos e não-políticos” segundo Rawls, determinam a identidade moral e o modo de vida das pessoas, “o que cada uma se vê a fazer e tentar alcançar no mundo social”. Um terceiro plano caracterizado por cidadãos livres, precisamente porque capazes da assunção da responsabilidade pelos seus fins. Capazes de “restringir as suas pretensões em questões de justiça ao tipo de coisas que os princípios da justiça permitem”.

Rawls lembra-nos também que uma sociedade bem-ordenada não pode ser entendida como uma comunidade nem como uma associação:

Uma sociedade democrática, tal como qualquer sociedade política, tem de ser vista como um sistema social completo e fechado. É completo dado ser auto-suficiente e contemplar todos os principais

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 53.

propósitos da vida humana. É fechado [...] pois só se entra nele nascendo e só se sai morrendo. [...] Uma sociedade democrática detentora de uma conceção política da justiça não se encara de todo a si própria como uma associação. [...] também não é uma comunidade [...] Pensar numa sociedade como uma comunidade é não prestar atenção ao alcance limitado da sua razão pública, fundada numa conceção política da justiça.¹⁸⁵

Segundo Rawls, para que a justiça seja efetiva, a posição original tem que refletir um correto posicionamento no sentido de determinar com exatidão as circunstâncias de cada um. Só a partir da exatidão destas mesmas circunstâncias, se pode avançar para uma conceção de justiça «favorecida pela ponderação de razões. O conteúdo da justiça tem de ser descoberto e revelado pela razão, ou seja, pela resolução do problema de acordo colocado pela posição original».¹⁸⁶

Terminamos esta apreciação a John Rawls com uma pergunta que ele coloca a si mesmo, e à qual também dá resposta:

Como é possível a existência de uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?

A formulação geral da resposta que esta obra propõe pode ser resumida da seguinte forma: a estrutura básica dessa sociedade será eficientemente regulada por uma conceção política da justiça que seja, pelo menos, o foco de um consenso de sobreposição das doutrinas abrangentes razoáveis afirmadas pelos cidadãos. Isso permite que essa conceção política partilhada constitua a base da razão pública nos debates sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica.¹⁸⁷

João Cardoso Rosas salienta o facto de a “conceção liberal igualitária da justiça” permitir a possibilidade de apoio por parte de todos aqueles que defendem «doutrinas

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 64-66.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 263.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 70.

abrangentes racionais e razoáveis, por muito diferentes que elas sejam umas das outras, mas não necessariamente por qualquer doutrina (o que seria impossível e ilógico)».¹⁸⁸

Adianta também que a abertura rawlsiana «ao pluralismo doutrinal e o ideal de um consenso de sobreposição implicam que a concepção liberal igualitária de justiça deva ser apresentada como política, não abrangente. Assim, esta concepção parte de ideias implícitas na cultura democrática (as ideias de cidadão e de cooperação social) e não de intuições metafísicas particulares».¹⁸⁹ No entanto «no domínio não político, todas as razões são aceitáveis, fazendo apelo às diversas doutrinas abrangentes existentes na sociedade. Isso não poderia deixar de acontecer numa sociedade pluralista».¹⁹⁰

¹⁸⁸ ROSAS, João, *Op. Cit.*, p. 59.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 60.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

CAPÍTULO III

COMUNITARISMO

1. ENQUADRAMENTO

O Comunitarismo surge no seio da filosofia política como reação ao pensamento liberal. Caracteriza-se, contrariamente à posição liberal, pelo cultivo da importância comunitária e, como o próprio termo indica, temos na comunidade a base a partir da qual se constrói a sociedade. Assiste-se assim, contrariamente ao isolamento do indivíduo liberal, à construção de uma personalidade decorrente de uma cultura situada capaz de enformar os indivíduos e de, por eles, ser transformada. O contexto social é assim de fundamental importância.

O comunitarismo, como é evidente, faz incidir a problemática da justiça e consequentemente dos direitos humanos na própria comunidade, os direitos que até então eram reclamados individualmente passam a estar sujeitos a uma contextualização, a um agregado comunitário com todas as tradições culturais e morais que lhe são próprias.

Os comunitaristas defendem a precedência da sociedade em relação ao indivíduo. O indivíduo é acima de tudo um ser social situado num determinado espaço e num determinado tempo e carrega consigo todo o peso histórico impresso pela própria sociedade. Contrariamente, a teoria liberal, como já havíamos referido, atribui ao indivíduo uma condição anterior à sociedade, a valorização individual é fortemente acentuada, pelo que este aparece descontextualizado, isolado do percurso histórico.

A justiça, segundo o ideal comunitarista, decorre da tradição que determinada sociedade/cultura possui, preserva e transmite.

Assim, e no decurso deste trabalho tivemos a oportunidade de constatar as várias críticas que uma e outra corrente de pensamento vão expressando em relação a esta ou aquela conceção de justiça. Ora, conforme Carlos Amaral refere:

É neste contexto que se insere o comunitarismo, pelo menos na sua dimensão contemporânea, de que aqui nos ocupamos. Não sendo exatamente uma escola, nem uma ideologia, constitui, antes, um rótulo utilizado de forma mais ou menos solta para classificar um dos grandes conjuntos de críticos do projeto liberal, nomeadamente tal como estabelecido por Rawls – um conjunto algo heterogéneo, ao ponto de ser inclusivamente recusado por alguns daqueles a quem é aplicado.¹⁹¹

Segundo Carlos Amaral, Michael Sandel é um exemplo daqueles que se sentem um tanto ou quanto incomodados com o rótulo de comunitarista. Podemos constatar isso no prefácio da segunda edição da obra *o Liberalismo e os Limites da Justiça*. Já lá iremos.

Continuando com Carlos Amaral,

O pensamento comunitarista consubstancia uma crítica da modernidade, das suas matrizes individualista, racionalista e voluntarista, bem como das visões do eu, da sociedade, da justiça, da democracia e do político que a enformam. Ao mesmo tempo, procura explicar e corrigir o desencanto com a atividade política patente nas sociedades liberais contemporâneas. [...] Trata-se, convirá sublinhá-lo, de uma reflexão produzida maioritariamente no seio da própria conceção liberal. Para Michael Walzer, “o comunitarismo é mais bem entendido quando perspectivado como procurando corrigir a teoria e a prática liberais, e não como uma doutrina autónoma ou como um programa político substantivo». E Adrien Little não hesita em afirmar

¹⁹¹ AMARAL, Carlos, “Comunitarismo”, in *Manual de Filosofia Política*, Org. João Cardoso Rosas, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015, p. 88.

que os comunitaristas “são essencialmente liberais”, não tendo por objetivo substituir, mas corrigir o projeto liberal.¹⁹²

Como podemos observar, o comunitarismo surge como corrente de pensamento, cuja proposta visa colmatar a insuficiência do pensamento liberal, bem como a atividade política decorrente da sociedade contemporânea. E, como Carlos Amaral refere, «a maior parte da crítica dirigida a Rawls tem origem no próprio projeto liberal, procurando corrigi-lo e melhorá-lo, em vez de o derrubar e substituir».¹⁹³

A crítica comunitarista no que à doutrina liberal diz respeito gira essencialmente em torno da questão do posicionamento do indivíduo, do sujeito liberal, bem como da conceção de justiça que daí advém.

Para a crítica comunitarista, o principal problema do liberalismo, tal como de toda a modernidade, reside no facto de não reservar grande espaço, seja para a nossa condição social, e política, seja para as comunidades em que nos inserimos, seja para os princípios, inclusivamente morais, que as consubstanciam.¹⁹⁴

Como podemos observar, falta ao indivíduo liberal o necessário percurso histórico que só a relação comunitária pode garantir, pelo que, segundo Carlos Amaral, o indivíduo se vê «encerrado numa conceção estritamente assética do eu, perspetivado estritamente como sujeito racional de direitos, da sociedade entendida como produto artificial da vontade e da política equiparada ao mercado».¹⁹⁵ Levanta-se então a questão de saber se a conceção de justiça daqui decorrente poderá alguma vez reclamar qualquer pretensão de universalidade. O alheamento do percurso histórico é, segundo os comunitaristas, impeditivo da formação de uma identidade e personalidade sólidas, pelo que, é necessário determinar se uma verdadeira conceção de justiça pode derivar deste indivíduo, ou se, por outro lado, tem forçosamente que derivar da comunidade e das normas por todos partilhadas.

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁹⁵ *Ibidem.*

A doutrina liberal assenta no pressuposto de que todo o ser humano é livre e igual. A autonomia que caracteriza o indivíduo liberal leva-o a abraçar projetos de vida que só a ele dizem respeito, sendo que, a garantia da sua execução decorre da inviolabilidade da sua esfera privada, assegurada por um corpo de direitos que «funcionam como uma barreira, uma muralha intransponível que isola por inteiro o eu, o sujeito volitivo que é cada um de nós, de toda a contingência, quer a de índole física e material, quer a de índole social e política».¹⁹⁶ Temos então no corpo de direito positivo, e na sua suposta neutralidade, a condição necessária à possibilidade de auto-realização individual.

Carlos Amaral, numa alusão a John Locke, refere precisamente que a liberdade decorre da observação do direito (positivo) e que este seria a única forma de escapar à arbitrariedade dos outros, arbitrariedade característica do estado de natureza, pelo que,

A pessoa torna-se livre a partir do momento em que dispõe de um corpo político a que recorrer com vista à proteção dos seus direitos, começando pelo direito à propriedade, entendido em sentido lato. Por isso é que, em vez de se confundir com libertinagem, a liberdade aponta para autonomia enquanto capacidade de ação.¹⁹⁷

Várias são as objeções que os comunitaristas apontam à teoria liberal, sendo que o atomismo do indivíduo assegurado por um singular corpo de direitos é considerado o ponto de partida dessas mesmas objeções.

Os direitos procuram não permitir que interfiram de forma substancial com a igual dignidade ou com a liberdade de cada um. Paralelamente, colocam o ser de cada um para além do alcance da subjetividade humana e das flutuações, até mesmo democráticas, dos poderes estabelecidos.

O eu emerge, então, como razão incondicionada, capacidade formal de eleger, protegida por um conjunto de direitos. [...] sob condição de não se lhe poder imputar qualquer réstia de personalidade. É o retrato traçado por Thomas Hobbes dos indivíduos, ainda no estado de

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 90.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

natureza, mas após terem abdicado dos seus direitos de natureza, a fim de os depositarem nas mãos do soberano.¹⁹⁸

Segundo Carlos Amaral este retrato hobbesiano é, na sua versão moderna, análogo ao que John Rawls traça ao integrar os indivíduos na posição original, que «por força do “véu de ignorância” que sobre eles se abate, vêm ser-lhes sistematicamente retirados todos os seus atributos até que, destituídos por inteiro de conteúdo, se encontram aptos para, racionalmente, procederem à identificação dos princípios de justiça por que se deverá nortear a convivência social que vierem a desenvolver».¹⁹⁹

Podemos observar o quanto deficitária é a construção da identidade do sujeito liberal, pelo que, qualquer sociedade que derive da singular vontade de cada um carrega consigo todas as deficiências que a cada um podem ser imputadas. A doutrina liberal, segundo a perspetiva comunitária, apresenta várias deficiências que só o sentido de comunidade pode colmatar.

Carlos Amaral refere algumas das conceções liberais contra as quais incide a crítica comunitarista. Dá-nos a sua visão, e para tal recorre a Michael Sandel, que ao referir-se à perspetiva liberal no que ao *eu* diz respeito adianta:

Nós somos eus livres e independentes, libertos de quaisquer laços morais anteriores, capazes de eleger os nossos fins por nós próprios. Esta é a conceção de pessoa que encontra expressão no ideal do Estado enquanto quadro neutro. É precisamente porque somos eus livres e independentes, capazes de eleger os nossos próprios fins, que necessitamos de um quadro que seja neutral relativamente a esses mesmos fins. Basear os direitos numa qualquer conceção do bem equivaleria a impor a alguns os valores de outros e, deste modo, a não respeitar a capacidade de cada um para escolher os seus próprios fins.²⁰⁰

Decorre deste quadro, segundo Carlos Amaral, a precedência do justo sobre o bem. Ora, isto leva-nos a atribuir ao Estado, segundo a perspetiva liberal, o papel de

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 90-91.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 91.

²⁰⁰ SANDEL, Michael, *Op. Cit.*, p. 246.

único de asseverar as condições necessárias e adequadas à eleição de projetos de vida individuais, pelo que qualquer ação do Estado que possa visar algo que não a garantia das liberdades individuais seria, segundo Carlos Amaral, uma violação da “igual dignidade de cada um” e adianta:

Ora a igual dignidade de cada um de nós, por outras palavras, o facto de, no dizer de Rawls, que Sandel invoca “sermos fontes de pretensões válidas que se autenticam a si mesmas”, apresenta duas exigências nucleares. Por um lado, apenas poderá encontrar sustentação num quadro social e político quer assuma um carácter unitário e que, por isso mesmo, seja capaz de perspetivar a todos do mesmo modo, independentemente das opções morais que viermos a adotar. Por outro, o pluralismo moral daqui decorrente exige um quadro social e político axiologicamente neutro, capaz de permitir a cada um cumprir a sua individualidade sem que nada, nem ninguém, a diminua ou perturbe. Encontramo-nos, assim, atirados para uma conceção estritamente dualista no quadro da qual emergem duas esferas distintas, delimitadas por fronteiras impermeáveis: as esferas do público e do privado.²⁰¹

Conforme Carlos Amaral, o liberalismo político aponta para a construção de um consenso razoável, ao nível das estruturas políticas, e é a partir deste consenso que estão garantidas a diversidade de opiniões, ou seja a pluralidade, traduzida por “um consenso de sobreposição ao nível público, sendo que, esse consenso traduz “os valores políticos e os princípios fundamentais de organização da comunidade de referência”. Carlos Amaral recupera Sandel, sendo que este último se refere ao pluralismo da seguinte forma:

Se bem que exista um facto de um pluralismo acerca da justiça distributiva, não existe qualquer facto de pluralismo razoável. Ao contrário das divergências acerca da moral e da religião, as divergências acerca da validade do princípio de diferença não são

²⁰¹ AMARAL, Carlos, “Comunitarismo”, in *Manual de Filosofia Política, Op. Cit.*, p. 92.

razoáveis. As teorias libertárias sobre a justiça distributiva não seriam sustentáveis caso se refletisse devidamente sobre elas. As nossas diferenças acerca da justiça distributiva, ao contrário das nossas diferenças acerca da moral e da religião, não são o produto natural do exercício da razão humana em condições de liberdade. [...] A noção de que as teorias de justiça distributiva que não estejam de acordo como o princípio de diferença não são razoáveis, ou a de que as teorias libertárias da justiça não sobreviveriam a um escrutínio adequado, não, constitui uma pretensão arbitrária. Pelo contrário.²⁰²

Carlos Amaral refere precisamente o facto de que «enquanto pessoas privadas, podemos ser católicos, protestantes, muçulmanos, budistas ou agnósticos. Já que enquanto cidadãos, não podemos permitir que as nossas opções políticas decorram, ou sejam afetadas sequer, pelos princípios religiosos que adotamos. É como se cada um detivesse duas identidades perfeitamente distintas. Uma enquanto pessoa privada [...] E outra, enquanto cidadão».²⁰³

Conforme podemos observar, e segundo Carlos Amaral, o liberalismo não permite que qualquer opção do foro privado seja transposta para a sociedade, para o domínio do político, pelo que a sociedade terá forçosamente que ser caracterizada à margem de quaisquer valores morais e a neutralidade deve apresentar-se o mais rigorosamente possível.

A perspetiva liberal atribui ao social um cunho artificial, “produto de um contrato negociado de forma racional”, que segundo Carlos Amaral «em vez de assentar sobre a amizade, a solidariedade ou a fraternidade entre as partes, encontra a única sustentação no cálculo utilitário que desenvolvem».²⁰⁴ A política resume-se então ao jogo pelo poder, à gratificação de “apetites” e ao afastamento de “aversões”. Perde-se, segundo Carlos Amaral, “a dimensão do todo, do bem comum”, pelo que a política se transforma num negócio na exata medida em que se espera retirar proveitos dela.

Carlos Amaral salienta o facto de a sociedade decorrente da visão liberal poder ser caracterizada como “frugal”, sendo que, se traduz por uma “deterioração da vida

²⁰² SANDEL, Michael, *Op. Cit.*, pp. 269-270.

²⁰³ AMARAL, Carlos, “Comunitarismo”, in *Manual de Filosofia Política, Op. Cit.*, p. 94.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 95.

política e na crise das democracias”. Adianta ainda que, no que ao cidadão diz respeito, «a cidadania parece resumir-se à participação no exercício de voto em eleições regulares». ²⁰⁵ Adianta ainda que a complexidade do quadro político é de tal ordem que o exercício informado dessa mesma cidadania se tornou tarefa de difícil execução, pelo que, se estabelece «um fosso cada vez maior entre A atividade política e os cidadãos». ²⁰⁶ Termina, «Uma realidade contemporânea que no seu conjunto, conduziu a que a atividade política fosse atirada para além do alcance dos cidadãos, havendo, portanto, nos nossos dias, necessidade de reforjar a própria democracia». ²⁰⁷

De volta ao comunitarismo, Carlos Amaral, numa referência a Will Kymlicka, identifica três vertentes desta corrente de pensamento:

A primeira é constituída, por aqueles para quem a comunidade é capaz, por si só, de corresponder a todas as necessidades humanas, não sendo necessário, portanto, proceder à identificação de princípios de justiça [...] “a comunidade substitui a necessidade de princípios de justiça”. Daí uma segunda vertente comunitarista argumentar precisamente que os princípios de justiça em vigor numa comunidade devem ser aqueles que dela brotam de forma mais ou menos espontânea, ou que são adotados pela maioria dos seus membros. Nestes termos, a justiça deve basear-se nos “entendimentos partilhados de uma sociedade, em vez de em princípios universais anistóricos”. Por último, uma terceira vertente defende que a comunidade deve estar presente na identificação do conteúdo dos princípios de justiça por que se deverá nortear. Isto é, que a justiça deve “conceder maior peso ao bem comum e menor aos direitos individuais”. ²⁰⁸

A visão comunitarista, segundo podemos depreender, faz derivar da comunidade os princípios da justiça. Ora, não estamos perante uma sistematização desses mesmos princípios tal como acontece com a doutrina libertária e liberal. A justiça comunitária

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 96.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 98.

flui das relações sociais, sendo que, dessas relações se extraem os conceitos de justiça que norteiam a própria sociedade.

Como podemos observar, o comunitarismo não avança com princípios rígidos aos quais devemos obediência no sentido de atingirmos determinados graus de justiça. O comunitarismo defende a identidade baseada no percurso histórico, pelo que a visão do eu liberal sofre dentro da corrente comunitária o enquadramento necessário à sua completa construção. Assim, por oposição à doutrina liberal, em que «a única identidade que interessa, a única a merecer projeção política, é aquela que decorre do contrato social»,²⁰⁹ do qual emerge a comunidade política – Estado soberano, o comunitarismo

Questiona a validade desta visão liberal, apresentando uma conceção distinta. Aquele em que vivemos não é um universo composto apenas por Estados-nação, nem aqueles que permanecem são todos igualmente soberanos, quer a nível interno, quer a nível externo. Antes compreende uma vastíssima gama de comunidades que reclamam a nossa lealdade, sem que nenhuma delas se possa afirmar como sendo autenticamente soberana. Neste contexto, o político, em vez de algo artificial ou, no limite, super-estrutura alienante, emerge como sendo insito à condição humana, já que é através dele que as pessoas se constituem naquilo que são.²¹⁰

De acordo com Carlos Amaral, o comunitarismo pode ser observado como uma tentativa de aperfeiçoamento da teoria liberal moderna, essencialmente quanto à recusa liberal de «reconhecer quaisquer outros agentes políticos para além dos indivíduos, na base, portadores de direitos invioláveis e dos Estados, no topo, dotados de soberania e, por essa via, responsáveis pela fixação da sociedade justa».²¹¹ Segundo Carlos Amaral a crítica comunitarista «reaproxima-nos da conceção aristotélica no quadro da qual o ser humano é perspectivado como *zoon politikon*, ser cívico, para quem o social não é algo de estranho, criado artificialmente, mas parte integrante do seu próprio ser, já que é nas

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 99.

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 99-100.

²¹¹ *Ibidem*, p. 101.

esferas sociais que integra que acaba por se construir».²¹² Conclui, «Assim se entende a recuperação da tradição republicana e do duplo apelo, por um lado de respeito pela identidade e pelos valores promovidos pelas esferas sociais em que nos constituímos, e, por outro, de participação na vida coletiva».²¹³

Carlos Amaral caracteriza a tradição liberal como protetora dos direitos individuais, colocando-os inclusivamente acima da democracia. Já o comunitarismo, como o próprio refere, «procura reconciliar a liberdade com a democracia, passando a primeira a decorrer da segunda, em vez de exigir imunidade face a ela».²¹⁴ Assim,

A liberdade deixa de se situar no isolamento face ao exterior, que permite a cada um deliberar como entender sobre si próprio e sobre a sua vida, sem interferências. Invocando John Dewey, Sandel situa-a, antes, na abertura aos outros com os quais nos constituímos e na partilha com eles, em autogoverno. Uma vez que os destinos de uma pessoa se encontram indelevelmente associados a uma panóplia de comunidades em que se situa, ela será livre, não na medida em que deliberar e eleger sem interferências dos outros – o que seria de todo impossível, aliás, uma vez que se encontra ligada a eles -, mas na medida em que participar na vida comum que permite a cada um realizar-se e ser a pessoa que é.²¹⁵

Para concluirmos esta apreciação ao comunitarismo temos forçosamente que adiantar que o que separa esta doutrina da doutrina liberal não é um fosso de complicada transposição, pelo contrário, comunitarismo e liberalismo são duas doutrinas que se complementam. Assim, como Carlos Amaral refere, «a crítica comunitarista parte da tradição liberal procurando o seu aperfeiçoamento, e não o seu derrube».²¹⁶ A crítica de Sandel ao liberalismo tem por finalidade alertar para a situação degradante em que se encontram as relações sociais e, por arrastamento, a crise que caracteriza a democracia nos nossos dias.

²¹² *Ibidem.*

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ *Ibidem.*

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 103-104.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 104.

E o facto é que a tradição liberal tem demonstrado ser capaz de entender e de dar resposta à crítica comunitarista que lhe é dirigida, “absorvendo muito do comunitarismo, sem com isso deixar de constituir um liberalismo autêntico”. E será também por isso que, no dizer de Michael Walzer, o comunitarismo se encontrará para todo o sempre condenado a reaparecer, enquanto que o liberalismo se encontrará igualmente condenado a assumir contornos novos, em resposta aos desafios que lhe são dirigidos.²¹⁷

²¹⁷ *Ibidem.*

2. MICHAEL SANDEL

Michael Sandel nasceu em Minneapolis em 1953, tendo publicado em 1982 o livro *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, onde procede a uma apreciação do texto de John Rawls *Uma Teoria da Justiça*. Pela importância de que se reveste, importa salientar a postura de Michael Sandel no que se refere ao seu posicionamento em relação à contenda existente entre liberais e comunitaristas.

Ora, logo no prefácio da segunda edição desta obra, Sandel dá-nos conta de um certo incômodo que decorre do rótulo de comunitarista com o qual o classificam:

Neste prefácio, gostaria de registar algum mal-estar que sinto com o rótulo de «comunitarista», aplicado à perspectiva promovida no meu *O Liberalismo e os limites da justiça*. [...] Tal como as obras de outros críticos contemporâneos do liberalismo, nomeadamente as de Alasdair Mac Intyre, Charles Taylor, e Michael Walzer, *LLJ* veio a ser identificado como crítica «comunitarista» de um liberalismo orientado para os direitos individuais. Uma vez que parte do meu argumento é que o liberalismo contemporâneo não oferece uma explicação adequada da comunidade, essa caracterização é, até certo ponto justa. Em muitos aspetos, no entanto, o rótulo é enganador. O debate entre comunitaristas e liberais que deflagrou nos últimos anos na filosofia política conhece uma grande amplitude, e eu nem sempre me encontro do lado dos comunitaristas.²¹⁸

Temos desde já, como se impunha necessário, acesso ao pensamento de Sandel no sentido de clarificar a sua posição em relação a esta disputa. Óbvio é também, atendendo às suas palavras, nomeadamente ao admitir que nem sempre se encontra do lado dos comunitaristas, que por vezes simpatizará com a causa liberal.

Um outro aspeto de fundamental importância será definir o tipo de abordagem que Sandel propõe na análise a John Rawls e à sua *Uma Teoria da Justiça*, pelo que,

²¹⁸ SANDEL, Michael, *Op. Cit.*, pp. 9-10.

Este livro constitui um ensaio sobre o liberalismo. Aquela de que me ocupo é a versão do liberalismo dominante na filosofia moral e jurídica dos nossos dias: aquele liberalismo no qual as noções de justiça, equidade e direitos individuais desempenham um papel nuclear e que encontra em Kant muita fundamentação filosófica. Enquanto ética que afirma a prioridade do justo sobre o bom e que se define habitualmente em oposição às concepções utilitaristas, pode definir-se melhor aquele que tenho em mente como sendo um «liberalismo deontológico», um nome um tanto pretensioso para uma doutrina que nos é familiar.

O «liberalismo deontológico» é, acima de tudo, uma doutrina acerca da justiça, e, em particular, acerca do primado da justiça no quadro dos ideais morais e políticos.

A sua tese nuclear poderá ser apresentada da seguinte forma: sendo a sociedade composta por uma pluralidade de pessoas, cada uma com os seus objetivos, interesses e concepções de bem, estará mais bem organizada quando for governada segundo princípios que, em *si mesmos*, não pressupõem uma qualquer concepção de bem. Aquilo que justifica estes princípios de organização e de regulação social não é, acima de tudo, o facto de maximizarem o bem estar social ou promoverem o bem de outro modo qualquer, mas o facto de partirem do conceito de *justo*, uma categoria moral a que aqui é atribuída prioridade sobre o bom e que é perspectivada como sendo independente dele.²¹⁹

Michael Sandel, nesta citação, salienta o «primado da justiça». Ora, é contra este primado que os seus esforços se irão voltar:

Contra este primado da justiça, argumentarei em favor dos limites da justiça e, por arrastamento, a favor dos limites do liberalismo também. Aqueles que tenho em mente não são limites práticos, mas sim conceituais. Não me limito a defender que, independentemente da sua nobreza, a justiça, enquanto princípio, dificilmente se poderá alguma

²¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

vez concretizar por inteiro na prática; aquilo que afirmo é que os limites da justiça se situam no próprio ideal do conceito.²²⁰

Conforme salienta, Sandel propõe uma abordagem sob o ponto de vista de um «liberalismo deontológico». Convém aqui definir que liberalismo é esse no sentido de clarificar o conceito.

Assim, o liberalismo deontológico é uma corrente que atribui a primazia da justiça sobre todas as outras regras/normas quer sejam elas morais ou políticas. A sua principal tese consiste na afirmação de que o justo é anterior ao bem, pelo que defende que a sociedade é melhor organizada quando regida por princípios que não pressuponham qualquer concepção de bem.

Uma outra ideia que sobressai é a de que se trata de uma apreciação a um liberalismo no qual as noções de justiça, equidade e direitos individuais desempenham um papel nuclear e como Sandel refere “se define habitualmente em oposição às concepções utilitaristas”.

Michael Sandel recorre a Kant precisamente para ilustrar o que se entende por primado da justiça e refere

Em resposta Kant diria que até mesmo exceções em nome da felicidade humana têm de ser rejeitadas, e que a não-afirmação, em absoluto, do primado da justiça conduz à injustiça e à opressão. Ainda que fosse partilhado universalmente, o desejo de felicidade não poderia constituir o fundamento da lei moral. [...] Conduziria à criação de uma sociedade na qual algumas pessoas se veriam coagidas a adotar os valores de outras, em vez de uma outra na qual as necessidades de cada um se harmonizam com os objetivos de todos.²²¹

Temos desde já um vislumbre de um princípio de igualdade, decorrente da impossibilidade de sacrificar uma minoria ao bem-estar da maioria, a liberdade a existir tem que ser para todos. Como podemos observar o pensamento liberal demarca-se definitivamente das teses utilitaristas e defende o *primado da justiça*. Ora, é esta

²²⁰ *Ibidem*, pp. 21-22.

²²¹ *Ibidem*, p. 26.

primazia que John Rawls atribui à justiça, o foco da contenda entre liberais e comunitaristas em relação ao sujeito de direitos. Quem é este sujeito de direitos?

O debate é apresentado, por vezes como uma discussão entre aqueles que prezem a liberdade individual e aqueles para quem os valores da comunidade ou a vontade da maioria devem prevalecer sempre; ou, então, entre os que acreditam em direitos humanos universais e os que insistem em que os valores que enformam as diferentes culturas e tradições se encontram acima de qualquer crítica ou juízo.²²²

Michael Sandel adota uma posição bastante crítica em relação a este tema, adianta inclusivamente que a questão fundamental não é saber se os direitos são importantes, mas sim, se podem ser perspetivados de forma isolada de uma qualquer “conceção particular de vida boa”. As exigências do indivíduo ou da comunidade assumem, segundo Sandel, um papel secundário, o que está efetivamente em causa é a neutralidade da justiça e se esta é anterior ao bem.

Sandel refere aqui a perspetiva de Rawls em relação a este primado, sendo que este último se apoia em Kant, «Portanto, na perspetiva da fundamentação moral, o primado da justiça resume-se a isto: a virtude da lei moral não reside no facto de promover um objetivo ou um fim qualquer que se presume ser bom. Ela é, pelo contrário, um bem em si mesma, que precede todos os demais objetivos ou fins, sendo igualmente responsável pela sua regulamentação».²²³

A perspetiva liberal, nas palavras de Sandel, “não é fiável” na medida em que nenhum “fundamento meramente empírico” utilitário ou outro tem capacidade de assegurar o primado da justiça e a inviolabilidade dos direitos individuais.

A apregoada independência do sujeito deontológico é uma ilusão liberal. Não entende a natureza fundamentalmente «social» do homem, nem o facto de sermos seres condicionados «do princípio até ao fim». Não há nenhum ponto de isenção, nenhum sujeito transcendental capaz de se erguer fora da sociedade ou fora da experiência. [...] A prioridade do sujeito só pode significar a

²²² *Ibidem*, p. 10.

²²³ *Ibidem*, p. 23.

prioridade do indivíduo, influenciando assim a concepção em favor dos valores individualistas familiares à tradição liberal. Os limites da justiça situar-se-ão, portanto, na possibilidade de se cultivar as virtudes subjacentes à cooperação, tais como o altruísmo e a benevolência, as quais tornam o conflito menos dramático. No entanto essas virtudes são precisamente aquelas que têm menores probabilidades de desabrochar numa sociedade alicerçada sobre pressupostos individualistas. Em resumo, a falsa promessa do liberalismo é o ideal de uma sociedade governada por princípios neutros. Afirma valores individualistas ao mesmo tempo que procura uma neutralidade que jamais poderá alcançar.²²⁴

A neutralidade reclamada pelos liberais assenta na ilusão de que somente esta corrente política a pode garantir. Só o liberalismo garantiria as condições necessárias a uma relação pacífica e integradora de uma qualquer cultura, minoria e por aí adiante. Atentemos nas palavras de Charles Taylor:

Assim, a política de igual respeito pode, ao menos na variante mais hospitaleira, ser ilibada da acusação de pretender homogeneizar a diferença. Existe, porém, uma outra maneira de formular a acusação e que é mais difícil de contestar. Mas talvez não se deva fazê-lo, ou, pelo menos, assim o julgo.

A acusação em que estou a pensar é originada pelo desejo, às vezes expresso em nome do liberalismo «que ignora a diferença», de que a política em questão possa proporcionar um terreno neutro onde as pessoas de todas as culturas se podem encontrar e coexistir. Nesta perspectiva, é necessário fazer distinções – entre o que é público e o que é privado, por exemplo, ou entre a política e a religião – e, só então, é que poderemos relegar as diferenças antagónicas para uma esfera que não tenha efeitos políticos. [...] O liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas, mas é, por um lado, a expressão política de uma série de culturas e, por outro, é extremamente incompatível com outras. [...] Tudo isto, para dizer que

²²⁴ *Ibidem*, pp. 33-34.

o liberalismo não pode, nem deve, pretender uma neutralidade cultural completa.²²⁵

Decorre daqui a questão da individualidade e da pluralidade, nas palavras de Sandel “o eu e o outro” e, segundo ele, da prioridade do plural em relação ao individual,

Para que haja justiça, tem de existir esta possibilidade de se produzirem reivindicações que colidem umas com as outras e para isso, tem de haver mais do que um requerente. Deste modo, a pluralidade de pessoas pode ser vista como um pressuposto necessário para a possibilidade de justiça.²²⁶

Segundo Sandel, o sujeito rawlsiano é extremamente metafísico. Fazendo depender o seu comportamento de uma autonomia que Rawls classifica de anterior a qualquer conceito de bem, o indivíduo é uma realidade prévia a qualquer tipo de escolha moral, elevando assim a autonomia a condição essencial da sua identidade. Sandel apresenta-nos a justificação de Rawls:

A sua proposta é que o fundamento da lei moral se encontra no sujeito, e não no objeto da razão prática, num sujeito que é capaz de possuir uma vontade autónoma. Não é empírico, mas «um sujeito de fins, a saber, o próprio ser racional, que se deve elevar à condição de fundamento de todas as máximas de ação». Nada, para além do «próprio sujeito de todos os fins possíveis», pode dar lugar à justiça, na medida em que apenas ele é igualmente o sujeito de uma vontade autónoma.²²⁷

A aplicação da justiça está dependente da existência, como é óbvio, de mais do que um sujeito e de uma sociedade de “seres de algum modo distinguíveis uns dos outros”.

²²⁵ TAYLOR, Charles, “A Política de Reconhecimento” in *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*, *Op. Cit.*, pp. 82-83.

²²⁶ SANDEL, Michael, *Op. Cit.*, p. 81.

²²⁷ *Ibidem*, p. 27.

A posição original reclamada por Rawls remete-nos para um desinteresse em relação às circunstâncias de cada um, decorrendo desse facto um igual desinteresse em relação a qualquer tipo de bem comum. Segundo Sandel este *eu* desvinculado não pode dar origem a qualquer concepção ética. No entanto, a posição original rawlsiana tem por objetivo a possibilidade do estabelecimento de princípios de justiça situados à margem das contingências sociais, e como refere “moralmente irrelevantes”, sem no entanto «ter de recorrer a um domínio numérico ou à noção de um sujeito transcendente totalmente situado para além da experiência. A solução de Rawls consiste em restringir a descrição das partes na situação original àquelas características que são partilhadas por todos os seres humanos enquanto, racionais, livres e iguais»²²⁸.

Sandel refere o facto de que a pluralidade tem que ser levada a sério no sentido da defesa da independência e da própria liberdade de pensamento. Esta seriedade determina a forma como compreendemos essa pluralidade e alcançamos o sujeito moral. Segundo Sandel a moralidade decorre precisamente desta condição. O sujeito rawlsiano é assim descaracterizado sem ligação a um qualquer fim, possuidor de uma identidade incompleta, a intersubjetividade necessária à sua plena construção moral não existe, assim como o sentido de comunidade.

Mas, para que os sujeitos possam ser plurais, «tem de existir algo que os diferencie, alguma maneira de os distinguir uns dos outros, algum princípio de individuação». Sandel recorre a Rawls:

Para Rawls, as nossas características de individuação são-nos dadas empiricamente, pela concatenação distintiva de necessidades e desejos, objetivos e atributos, propósitos e fins que acabem por caracterizar os seres humanos nas suas particularidades. Cada indivíduo encontra-se localizado de uma forma única no tempo e no espaço. Nasce numa família e numa sociedade particulares. E é a contingência destas circunstâncias, em conjunto com os interesses, os valores e as aspirações por elas originados que diferencia as pessoas, fazendo com que sejam as pessoas particulares que são.²²⁹

²²⁸ *Ibidem*, p. 67.

²²⁹ *Ibidem*, p. 82.

Sandel conclui, «o facto de sermos pessoas distintas, caracterizadas por um sistema de fins, constitui um pressuposto necessário de um ser capaz de justiça»²³⁰. A moralidade decorre desta condição, Sandel recorre novamente a Rawls:

Assim, o sujeito moral é alguém que possui objetivos por si escolhidos, e a sua preferência fundamental dirige-se para condições que lhe permitam construir um modo de vida que expresse a sua natureza enquanto ser racional livre e igual, de forma tão plena quanto as circunstâncias o permitam”, Esta é, em última instância, a razão pela qual não podemos perspetivar a justiça como apenas mais um valor entre outros. “Para realizar a nossa natureza, não temos outra alternativa que não seja a de planear a preservação do nosso sentido de justiça e fazê-lo dominar os nossos restantes objetivos.²³¹

Será então mais fácil, de acordo com a teoria rawlsiana, perspetivar o primado da justiça, segundo Sandel,

[os] valores e os fins de uma pessoa são sempre atributos e nunca elementos constitutivos do seu eu, assim também o sentido de comunidade é apenas um atributo, e nunca um elemento constituinte de uma sociedade bem organizada. Tal como o eu é anterior aos objetivos que apresenta, assim também uma sociedade bem organizada, definida pela justiça, é anterior aos objetivos – comunitaristas, ou outros – que os seus membros possam professar. É este o sentido, simultaneamente moral e epistemológico, em que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais.²³²

Na apreciação a John Rawls referimos o *princípio da diferença*. Segundo Sandel, Rawls reconhece neste princípio um choque com a possibilidade do mérito individual, “o princípio da diferença, e em particular a noção de aptidões entendida como “bens comuns”, colide com as concepções tradicionais de mérito individual. «Existe uma inclinação natural para objetar que aqueles que estão melhor situados

²³⁰ *Ibidem*, p. 84.

²³¹ *Ibidem*, pp. 91-92.

²³² *Ibidem*, p. 97.

merecem as vantagens que detêm, quer delas decorram benefícios para os outros ou não». ²³³ Sandel adianta que, segundo Rawls, um sistema de cooperação justo traduzido por um quadro de regras públicas também elas justas recompensará certamente todos aqueles que de acordo com as suas expectativas, e em conformidade com essas mesmas regras, assim o pretendam. Como tal, é nesse sentido que os mais favorecidos alcançam uma melhor situação, decorrente das expectativas geradas pelas próprias instituições sociais que, como Rawls refere, têm obrigação de satisfazer. No entanto, esta conceção de mérito traz implícita a existência de um acordo de cooperação, tornando irrelevante a questão do acordo inicial ser celebrado ou não à luz do princípio de diferença ou de outro critério qualquer.

A conceção de justiça distributiva defendida por Rawls está aqui bem patente. A igualdade da posição original pode não ser tão igual quanto se pretende. Pode inclusivamente ser uma necessidade (desigualdade), no sentido de suprir as carências dos menos favorecidos.

A *Teoria da Justiça* de Rawls, segundo Sandel, apresenta limites que à partida se afirmam de difícil transposição. Desde a conceção do indivíduo e a suposta neutralidade, até ao exagerado peso metafísico que este apresenta, sendo que daí deriva, como não poderia deixar de ser, uma componente que poderíamos apelidar de anti-social.

O liberalismo deontológico apresentado por Rawls, em que a justiça adquire inquestionável primazia, impede, como já referimos, a verdadeira escolha de um qualquer fim por parte do indivíduo, fazendo derivar todas as noções de bem desse primado. Numa alusão a Kant, Sandel refere que esta prioridade do justo decorre precisamente da liberdade caraterizadora do relacionamento externo dos seres humanos, independente de um qualquer objetivo proposto. Assim, o princípio da justiça traduz um fundamento anterior a qualquer finalidade empírica. Põe de parte qualquer objetivo comum, e admite apenas uma “união que se constitua como um fim em si mesmo”. A justiça estará então garantida, pelo facto de ser evitada a “coerção exercida por alguns pela imposição sobre eles das convicções dos outros”.

Rawls como podemos observar recorre a Kant no sentido da justificação do sujeito autónomo capaz, não de escolher um determinado fim, mas sim com a faculdade

²³³ *Ibidem*, p. 105.

de escolha, sendo essa capacidade, como se impõe neste contexto, anterior a qualquer conceção particular de bem. Esta autonomia do sujeito leva-o, em detrimento de qualquer fim, a assumir uma prioridade moral, pelo que, o valor moral do ser humano precede qualquer finalidade.

Perante o que acabamos de referir, podemos questionar até que ponto uma sociedade é ou não justa. Michael Sandel no *Liberalismo e Limites da Justiça* foca esta questão:

Perante qualquer sociedade, pode-se sempre perguntar até que ponto é justa, ou «bem ordenada» no sentido de Rawls, bem como até que ponto ela constitui uma comunidade, nunca podendo a resposta a uma e a outra destas questões ser dada apenas por referência aos sentimentos e aos desejos daqueles que nela participam. Tal como Rawls observa, perguntar se uma sociedade particular é justa não equivale simplesmente a perguntar se, por acaso, um grande número dos seus membros apresenta entre os seus múltiplos desejos o desejo de agir de forma justa -, mas perguntar se a própria sociedade é, ela mesma, de um certo tipo, se está ordenada de tal maneira que a justiça descreve a sua «estrutura básica» e não apenas as disposições de algumas pessoas que se encontram no seu seio. Daí que Rawls escreva que, apesar de classificarmos as atitudes e as disposições das pessoas como sendo justas ou injustas, para a teoria da justiça como equidade, «o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade». Para que uma sociedade seja justa neste sentido forte, a justiça tem de ser constitutiva do quadro que a enforma, e não um mero atributo dos planos de vida de alguns daqueles que nela participam.²³⁴

Sandel salienta o facto de a teoria da comunidade de Rawls e no que ao individualismo diz respeito, este se reportar ao sujeito e não ao objeto das suas motivações, «derivar a teoria da justiça sem referência a quaisquer motivações ou conceções particulares de bem torna-se essencial para o seu projeto deontológico, possuindo ainda a consequência adicional, segundo Rawls, de permitir uma teoria da

²³⁴ *Ibidem*, p. 229.

comunidade mais forte do que aquela que se encontra disponível a partir dos pressupostos individualistas tradicionais». ²³⁵ No entanto, segundo Sandel,

Não há qualquer razão que leve a que uma sociedade bem organizada deva encorajar em primeiro lugar valores individualistas, se com isto quiser apontar para modos de vida que conduzem os indivíduos a procurar o seu próprio caminho e a não apresentarem qualquer cuidado pelos interesses dos outros (se bem que respeitando os seus direitos e as suas liberdades). Normalmente, esperar-se-ia que a maioria das pessoas pertençam a uma associação ou outra e, neste sentido, partilharem pelo menos alguns objetivos comuns. ²³⁶

Regressemos à posição original e ao *véu de ignorância*, ao qual Sandel atribui fundamental importância pelo facto de ser determinante na escolha que irá ser feita no que se refere às instituições sociais e tipo de sociedade, sendo que ao abrigo deste (véu) as escolhas individuais podem ser observadas nas instituições que serão caracterizadas como livres, bem como as sociedades. Sociedades livres de interesses compostas por instituições livres.

No entanto, como comunitarista (lembremo-nos que não aprecia este rótulo), defende uma identidade do sujeito construída na relação com a comunidade, dentro de um certo contexto e percurso histórico. Por oposição Rawls ao valorizar a liberdade e autonomia do sujeito atribui à comunidade um valor secundário.

Ora, o véu de ignorância rawlsiano abstrai o indivíduo do contexto social permitindo-lhe uma escolha justa e isenta de interesses particulares, cabendo ao Estado, como já foi referido anteriormente, o suprimento de qualquer necessidade que a sorte da posição original não tenha garantido.

Apesar disto, Michael Sandel vê este indivíduo extremamente condicionado, um indivíduo demasiado abstraído do contexto social, ao qual falta a necessária capacidade de deliberação. Segundo Sandel, um contrato deveria permitir ao indivíduo viver de acordo com uma orientação própria, o indivíduo humano tem esta capacidade

²³⁵ *Ibidem*, p. 199.

²³⁶ *Ibidem*.

deliberativa, pelo que é através dela que, e em comunidade, se constrói a melhor e mais justa sociedade.

O liberalismo ensina-nos a respeitar a distância que separa o eu dos seus fins e, quando esta distância se perde, submergimos numa circunstância que deixa de ser a nossa. No entanto, ao procurar consolidar esta distância da maneira mais completa, o liberalismo enfraquece a sua própria visão. Ao colocar o eu para além do alcance da política, transforma o agir humano numa questão de fé, em vez de objeto de atenção e de preocupação contínuas, numa premissa da política, em vez de conquista precária dela. Isto equivale a perder a noção do *pathos* da política, bem como das suas possibilidades mais inspiradoras. Fechar os olhos ao perigo de que, quando a política se desencaminha, daqui não decorrerão provavelmente apenas desilusões, mas também desorganizações. A esquecer a possibilidade de que, quando a política funciona devidamente, podemos conhecer um bem em comum que não somos capazes de conhecer sozinhos.²³⁷

Michael Sandel conclui o seu livro *Liberalismo e Limites da Justiça*, precisamente com uma referência à necessidade de deliberação:

O respeito de deliberação e de compromisso dá-nos uma razão pública mais espaçosa do que aquela que o liberalismo tem para nos oferecer. É também um ideal mais apropriado para uma sociedade pluralista. Na medida em que as nossas divergências morais e religiosas refletem a pluralidade última de bens humanos, um modo deliberativo de respeito permitir-nos-á apreciar melhor os bens expressos pelas nossas vidas diferentes.²³⁸

Como comunitarista a crítica de Michael Sandel a Rawls prende-se precisamente com o facto de a sua teoria da justiça, defensora do primado da justiça (justo anterior ao bem), não apontar para uma finalidade. Segundo Sandel, há que ter em conta a concepção

²³⁷ *Ibidem*, p. 241.

²³⁸ *Ibidem*, p. 282.

de bem que, forçosamente, recorre das diferentes sociedades, pelo que, qualquer princípio de justiça deve estar subordinado a essas mesmas concepções.

No entanto, apesar desta crítica de Sandel a Rawls, somos confrontados com o facto de, na apreciação ao próprio Sandel, não nos apercebermos da indicação de um qualquer princípio que nos possa indicar de que forma podemos fazer derivar da comunidade uma concepção de bem influenciadora e reguladora dos princípios de justiça individuais.

CONCLUSÃO

A consciência das dificuldades e dos limites que apresentam as teorias liberais bem como a comunitária no que às questões da justiça e dos direitos humanos diz respeito é por demais evidente.

No decurso deste trabalho, várias foram as questões levantadas, sendo que, pela sua pertinência mereciam sem dúvida uma reflexão mais cuidada. Perante tais dificuldades, como podemos chegar a um conceito universal de justiça? Como podem os direitos humanos ser defendidos? Que modelo apresenta as melhores condições de implementação de medidas que possam à partida ser consideradas justas? Qual a melhor sociedade?

A resposta a estas questões não é obviamente clara, senão mesmo impossível. Segundo Nozick, podemos sempre perguntar até que ponto um Estado garante a liberdade individual, passando a Rawls, se a sociedade é ou não bem ordenada, com Sandel, se ela (sociedade) é ou não justa e reflexo de comunidades saudáveis.

Como tivemos possibilidade de observar, fomos desde o início colocados perante um impasse decorrente da posição que o indivíduo e comunidade ocupariam na construção de uma sociedade que se quer justa.

A doutrina liberal coloca-nos perante a descontextualização do indivíduo. Surge o conceito de *self* (sujeito que se auto-constrói) caracterizado como alguém que, à margem da sociedade adota um conjunto de valores que lhe permitem a coexistência pacífica e respeitadora da liberdade dos outros. Charles Taylor no seu livro *A Ética da Autenticidade*, mais concretamente no capítulo V intitulado “A necessidade de reconhecimento”, confronta-nos com uma conceção de sujeito um pouco desenraizada do contexto social, ou seja, o indivíduo surge como alguém que por si, alheado da comunidade, constrói uma personalidade própria. Estamos perante um processo de auto-realização que, como Charles Taylor refere, coloca o indivíduo numa situação de instrumentalidade no que à interação com a comunidade diz respeito, sendo que, a

necessária construção do sujeito na relação com a comunidade fica desde logo comprometida.

Este modo de auto-realização, como Taylor refere, baseia-se na noção de *direito universal*. Ora esta noção de direito universal vem reconhecer no indivíduo a capacidade de afirmar a sua individualidade no seio da sociedade, facto que, segundo Taylor, faz realçar um certo *relativismo brando como princípio moral*, salvaguardando a esfera privada de cada um do julgamento externo. No entanto há que delimitar esse processo de auto-realização, fazendo com que o mesmo não seja impeditivo da auto-realização do outro, concedendo-lhe uma igualdade de oportunidades. Esta igualdade pode ser garantida, num quadro de equidade, ou seja, num quadro de política igualitária que assegure a cada indivíduo a liberdade de escolha.

Por outro lado, conforme refere Taylor, a contemporaneidade realça de forma acentuada as várias relações situadas ao nível da esfera privada, sendo que as *relações amorosas* merecem especial destaque, pelo facto de serem encaradas como uma das formas mais importantes de auto-realização. Numa dimensão privada, o indivíduo teria assim a possibilidade de assumir os laços que melhor lhe conviriam no sentido da construção de um relacionamento com o outro.

A vida boa é assim algo que nos é apresentado, não na dependência de fatores meramente externos, mas sim numa relação íntima com a esfera privada e nela é cultivada. É tarefa de cada um de nós aceder ao que de melhor existe numa relação de respeito para com o outro, concedendo-lhe o espaço necessário, e acima de tudo reconhecendo-lhe o direito a esse mesmo espaço.

Esta conceção prolonga na vida moderna uma tendência secular que coloca o centro de gravidade da vida boa, não numa esfera superior, mas naquilo que designo por «vida corrente», isto é, a vida do labor e da família, do trabalho e do amor. Mas reflete também algo mais que importa aqui referir: a consciência de que a nossa identidade requer o reconhecimento dos outros.²³⁹

Charles Taylor realça o facto de a identidade de cada um decorrer da interação com o outro e da forma como por ele somos reconhecidos, pelo que, a não observação

²³⁹ TAYLOR, Charles, *A Ética da Autenticidade*, *Op. Cit.*, p. 57.

deste pressuposto é em tudo redutora da formação de uma identidade sólida. A abstração do indivíduo do contexto social, a sua exagerada autonomia, é em tudo contraditória com este preceito, o indivíduo não pode ser uma realidade anterior a qualquer conceito de bem, a qualquer tipo de escolha, já que é na relação com o outro, na alteridade, que podemos aspirar ao necessário reconhecimento.

A descoberta da minha identidade não é uma tarefa realizada no isolamento mas negociada no diálogo, exterior e interior, com os outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal da identidade gerada interiormente confere ao reconhecimento uma importância nova e capital. A minha própria identidade depende essencialmente das relações dialógicas que estabeleço com os outros.²⁴⁰

A identidade e o reconhecimento são, segundo Taylor, duas preocupações da modernidade. As várias transformações ocorridas nos Estados modernos, como por exemplo a mudança de regime político (monarquia – república), o próprio fenómeno da globalização, levaram a alterações significativas na sua organização e fizeram deslocar o foco desse mesmo reconhecimento que até então incidia nas classes mais altas em detrimento dos menos favorecidos.

A *honra*, que ele dá como exemplo, em relação à qual só alguns dela podiam usufruir é o oposto da noção moderna de dignidade, uma dignidade que se quer universal e constitutiva de todo e qualquer indivíduo.

Uso da palavra «honra» na aceção que tinha no *Ancien Régime*, intrinsecamente associada à desigualdade. Para que alguns tenham honra nesse sentido é essencial que nem todos a tenham. É este o sentido em que Montesquieu a usa na sua descrição da monarquia. A honra é intrinsecamente uma questão de «*préférences*».²⁴¹

²⁴⁰ TAYLOR, Charles, “A Política de Reconhecimento”, in *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*, *Op. Cit.*, p. 54.

²⁴¹ TAYLOR, Charles, *A Ética da Autenticidade*, *Op. Cit.*, p. 59.

Os regimes democráticos orientam a sua atuação precisamente no sentido do reconhecimento igualitário, a clivagem dos indivíduos até então existente não tem lugar nas novas sociedades democráticas.

Assiste-se, segundo Taylor, a uma «reivindicação por um estatuto igual das culturas e géneros», embora adiante que «a importância do reconhecimento foi modificada e acentuada pela compreensão da identidade quando esta surgiu associada ao ideal de autenticidade».²⁴² Ora, este ideal de autenticidade «apela a que eu descubra a minha maneira de ser original», tem o seu gérmen na interioridade de cada um de nós, mas não invalida, pelo contrário, necessita da exterioridade do relacionamento com o outro.

Charles Taylor recorre a Rousseau para ilustrar quão injusta pode ser uma sociedade que adota como critério de reconhecimento a posição social, a *honra hierárquica*, sendo que se refere obviamente aos regimes monárquicos. Em contrapartida, vê no regime republicano a possibilidade da igualdade necessária à formação de uma sociedade saudável.

A importância do reconhecimento passa a ter o cariz de universalidade que até então não tinha, reconhecimento ao nível da esfera privada e ao nível da comunidade, sendo que a recusa desse mesmo reconhecimento acarreta consequências em tudo prejudiciais a quem foi negado, nomeadamente ao nível dos direitos humanos.

A justiça que possa ou não caracterizar uma sociedade não está dependente, segundo Rawls, do desejo de agir de forma justa que os cidadãos que a compoñham possam manifestar. O conceito de sociedade justa extraído do pensamento rawlsiano e que Sandel nos apresenta é intrínseco à própria sociedade, faz forçosamente parte da sua estrutura básica, pelo que, a justiça decorre efetivamente da organização social e não de vontades particulares isoladas. Não podemos esquecer no entanto que na conceção libertária e liberal o indivíduo nos é apresentado como livre e autónomo e, como Sandel refere, demasiado abstraído do contexto social. Como pode então a sociedade sobrepor-se ao próprio indivíduo? Não deixa, no entanto, de ser sobre este indivíduo que os liberais fazem assentar toda uma estrutura de direitos humanos. Este aspeto tem fundamental importância pelo facto de, ao valorizar a individualidade, desvalorizar as

²⁴² *Ibidem*, p. 58.

pretensões coletivas. Em que posição ficam as relações interculturais? Como resolver o problema do multiculturalismo?

Segundo Charles Taylor, o problema do multiculturalismo está intimamente ligado à exigência de reconhecimento. Do reconhecimento ou não de determinada cultura surge, conforme este salienta, uma imagem que pode ou não ser depreciativa e em tudo inibidora da sua afirmação. Adianta inclusive que nos dias de hoje, a inúmeras culturas foi negado o devido reconhecimento.

Podemos talvez afirmar que uma política de reconhecimento de larga escala nos poderia levar a um certo relativismo cultural. Talvez não. O reconhecimento é a garantia da afirmação cultural:

O reconhecimento igual não é apenas uma característica das sociedades democráticas saudáveis. A recusa deste reconhecimento pode, além disso, lesar aqueles aos quais foi negado, segundo uma teoria hoje muito difundida. A projeção no outro de uma imagem inferior ou depreciativa pode realmente deformá-lo ou oprimi-lo, na medida em que for interiorizada. A premissa de que a recusa do reconhecimento pode constituir uma forma de opressão está subjacente não só ao feminismo contemporâneo mas também às relações entre raças e aos debates sobre o multiculturalismo. Pode perguntar-se se este fator não terá sido exagerado, mas é evidente que a compreensão da identidade e da autenticidade introduziu uma nova dimensão na política de reconhecimento igual, que agora opera com algo como a sua própria noção de autenticidade, pelo menos quando se trata de denunciar deformações da identidade induzidos por outros.²⁴³

Como podemos observar, o reconhecimento é de extrema importância no sentido da possibilidade de uma relação saudável entre culturas. A cultura da autenticidade está alicerçada nos planos individual e social, sendo que em relação ao último, o princípio fundamental é o de equidade. Assim, a equidade pode ser traduzida na igualdade moral que caracteriza todos os seres humanos, à partida possuidores dos mesmos direitos e liberdades, decorrendo daí a sociedade justa. Podemos no entanto questionar se as

²⁴³ *Ibidem*, p. 61.

sociedades traduzem, também elas, uma igualdade moral. A resposta a esta questão teria forçosamente que refletir um elevado grau de ambiguidade. Todos nós observamos as mais diversas sociedades, os mais diversos contextos sociais, e encontramos em todas elas e todos eles aspetos que para um observador externo podem ser, por um lado, de louvar ou por outro de criticar. Não podemos no entanto esquecer que as sociedades são o reflexo da ação individual, o grau de moralidade que exibem decorre da ação de todos os que a constituem, pelo que uma sociedade analisada pelos elementos que a compõem deve ser, em princípio, considerada uma sociedade moral. Uma apreciação externa pode no entanto traduzir um juízo diferente.

De volta ao plano de equidade e à posição original, estes são tidos como a possibilidade, o princípio fundamental, a garantia da igualdade de oportunidades, o princípio básico a partir do qual se desenvolve a identidade e fundamentalmente o *reconhecimento universal da diferença*.

Charles Taylor questiona inclusivamente se uma vida centrada no eu e na instrumentalidade das relações estabelecidas tem justificação à luz de um ideal de autenticidade, pelo que no plano social a resposta por ele dada é afirmativa, colocando de parte a exigência de pertença a uma qualquer sociedade política, garantindo assim o tratamento que se quer igual para todos os indivíduos, decorrendo daqui o reconhecimento diferenciado dos mesmos.

O sistema democrático derivado do corpo de direito do Estado moderno é de fundamental importância para a possibilidade do reconhecimento igualitário. É deste corpo de direito que emerge a garantia de neutralidade necessária à livre escolha do indivíduo.

Ora, Charles Taylor recorda-nos que a suposta neutralidade liberal que, segundo ele, tem hoje muitos adeptos e que apesar de defensor dessa mesma neutralidade, pode levar à instrumentalização do indivíduo, favorecendo aqueles que estão mais próximos das conceções adotadas pela sociedade política em detrimento de todos aqueles que simpatizam com outro tipo de conceções.

A neutralidade reclamada pelos liberais assenta na conceção de que somente esta corrente política a pode garantir. Só o liberalismo garantiria as condições necessárias a uma relação pacífica e integradora de uma qualquer minoria na sociedade. Charles Taylor é bastante cético em relação a esta pretensão liberal. O papel que a doutrina

liberal reserva para si é de certa forma ambicioso. A sua suposta neutralidade, segundo Charles Taylor, não favorece o encontro de culturas, mas apenas a possibilidade de existência de umas em detrimento de outras. Conceição Moreira no seu texto “Multiculturalidade e multiculturalismo” conclui da seguinte forma:

A reflexão filosófica sobre a multiculturalidade tem sido fértil em propostas teóricas mas tem vindo a gerar inúmeros problemas. Não cabe aqui esgotar a análise dos mesmos, mas dois foram objeto de maior destaque neste trabalho: um problema de natureza teórica, a dificuldade de compatibilizar o multiculturalismo com o liberalismo; e um problema relativo à unidade do Estado. Se por um lado, é difícil justificar o multiculturalismo com base em princípios liberais, por outro lado Taylor, Kymlicka e Young têm consciência de que um dos riscos do multiculturalismo é a «balcanização» das sociedades e desenham projetos políticos que consideram aptos para a evitar. A formação de um horizonte fundido de critérios facilitador do diálogo intercultural, a criação de Estados multinacionais e multiétnicos e a defesa das políticas da diferença no âmbito da democracia deliberativa são mecanismos que podem eventualmente reduzir as tentações fragmentárias. Porém, podem também trazer consigo o germen separatista: ao fortalecerem as identidades culturais específicas, em vez de evitarem a fragmentação política, quando postos em prática acabam por fortalecer grupos secessionistas e grupos iliberais que se opõem à Democracia e aos Direitos Humanos.²⁴⁴

Como podemos observar Conceição Moreira põe a descoberto uma série de problemas de que enfermam as sociedades atuais, desde a questão da soberania nacional que por força de uma política de reconhecimento das mais variadas culturas começa a ser questionada, à progressiva diluição de culturas nacionais, fruto da elevada presença de indivíduos das mais variadas origens. A Europa é um exemplo gritante, tanto ao nível da pretensão independentista reclamada por algumas regiões que integram Estados

²⁴⁴ MOREIRA, Conceição, “Multiculturalidade e multiculturalismo” in *Manual de Filosofia Política*, Org. João Cardoso Rosas, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015, p. 242.

européus, bem como ao nível do estabelecimento dos mais variados tipos de comunidades oriundas de países maioritariamente africanos e asiáticos.

Nos últimos anos este problema tem vindo a agravar-se devido ao forte movimento de refugiados oriundos de países em guerra (maioritariamente africanos), bem como ao movimento de indivíduos que por razões económicas procuram no espaço europeu melhores condições de vida.

Este movimento migratório, como é evidente, vai colocar a Europa numa espécie de encruzilhada. Num primeiro momento; que direitos reconhecer a estas comunidades? Ora, no espaço europeu a defesa dos direitos humanos é uma realidade, pelo que, temos que reconhecer a estas comunidades e aos indivíduos que as compõem os direitos de que devem gozar todos os seres humanos. Num segundo momento: que direitos reclamam estas comunidades? Aqui está o problema, algumas das reclamações provenientes de comunidades instaladas nos mais diversos países europeus não são compatíveis com os próprios direitos humanos. Como agir numa situação destas? Ceder e criar no seio da nação dois tipos de direitos, ou não atender às pretensões e criar um clima de conflito?

O Multiculturalismo arrasta consigo problemas de complicada resolução que, se não forem devidamente analisados, nos remetem para um clima de conflito. Perde a Democracia, perdem os Direitos Humanos.

De volta a Charles Taylor, e à pretensão liberal que, segundo ele, tem forçosamente que ser questionado. Que seriedade apresenta esta suposta neutralidade que privilegia uns em detrimento de outros?

Ora, segundo Taylor, o verdadeiro reconhecimento das diferenças, é a possibilidade do reconhecimento do igual valor das diferentes maneiras de ser. É nesta base que pode ser alicerçada uma verdadeira política de identidade-reconhecimento. Há que reconhecer nas diferentes identidades o valor que todas elas, sem exceção, partilham entre si.

Esta afirmação de Taylor, de que as diferentes maneiras de ser têm igual valor e que a partir desta assunção deriva o verdadeiro reconhecimento das diferenças, tem toda a lógica se atendermos ao facto de que todos os seres humanos são iguais e que agem dentro de um quadro de moralidade por todos partilhado. No entanto, e como o ser humano não é perfeito, somos de quando em vez levados a questionar determinadas

ações, sendo que desse questionamento, e mais uma vez, colocados perante a nossa imperfeição, simpatizamos com determinados comportamentos e repudiamos outros. Ou seja, atribuímos mais valor a uns em detrimento de outros.

No entanto, e como Charles Taylor adianta, a identidade, como é evidente, só é possível num quadro de diversidade, só num quadro desta natureza podemos assistir ao saudável conflito entre o *eu* e o *outro*, sendo que é deste conflito que surge o ponto de encontro em tudo constitutivo da nossa identidade e do reconhecimento do igual valor do outro.

O isolamento do indivíduo descarateriza-o, apresenta-o desligado de um qualquer fim, a sua identidade fica incompleta, a intersubjetividade necessária à sua plena construção ética não existe, bem como o sentido de comunidade. O processo dialógico é de extrema importância, pois é na pluralidade de pessoas, na abertura ao outro, à comunidade, que podemos aspirar ao reconhecimento. E, como Sandel já havia referido, para que possamos afirmar que uma sociedade é ética e moralmente saudável, estes conceitos têm que ser constitutivos do quadro que a enforma, e não um mero aglomerado de ideias de vida daqueles que nela participam.

Como tivemos ocasião de perceber ao longo deste percurso, o dilema decorrente da prioridade a atribuir ao indivíduo ou à comunidade, no sentido de podermos ou não classificar de justa uma qualquer sociedade, teima em persistir. A fundamentação de um sólido conceito de justiça e por conseguinte de uma também sólida política de direitos humanos sofre consideráveis desvios conforme assentes em pretensões individuais, ou comunitárias.

Angelo Papacchini aponta alguns pontos que de certa forma fragilizam, quer as teorias liberais, quer a comunitarista.

Atentemos então nas *dificuldades e limites da teoria liberal* que, num primeiro ponto da sua explanação, se centra nas *Resistências à expansão da democracia*, que tem como principal entrave a já referida inviolabilidade da esfera privada que desloca para segundo plano os direitos políticos, sendo que a tradução destes mesmos direitos no plano prático e no que ao sufrágio universal diz respeito se pauta pela mediocridade, uma mediocridade coletiva apresentada pelas massas incultas, desinteressadas e de idoneidade suspeita no que a decisões informadas diz respeito. O seu fraco poder económico é um entrave ao exercício de uma cidadania plena. Papacchini vê aqui aquilo

que apelida de liberdade negativa ou liberal em desconexão com os princípios democráticos.

Heiner Bielefeldt lembra-nos o que está em causa. Os direitos humanos, bem como a sua ligação à democracia:

Pelo contrário para proteger direitos fundamentais, alicerçados em uma constituição, até contra decisões de uma maioria parlamentar ou popular, existe a chance de lembrar criticamente a orientação libertária da democracia e remeter a democracia a seu próprio *ethos* de liberdade. [...] Por outro lado, uma cultura democrática oferece a melhor chance para a participação intensiva e igualitária, visando à preservação e ao desenvolvimento dos direitos humanos que, caso não tivessem apoio na discussão política pública, estariam flutuando livres no espaço. Isso vale para direitos fundamentais assegurados dentro de uma nação e, talvez mais ainda, para direitos humanos internacionais. [...] Apesar de todas as garantias institucionais, democracia e direitos humanos dependem, em última instância, do *ethos* da liberdade e do engajamento democrático das pessoas.²⁴⁵

A *baixa sensibilidade para a solidariedade social* (Papacchini) é também um dos problemas que afeta a teoria liberal, numa referência à política de bem-estar, caracterizada como semelhante a um programa de ajuda humanitária, em vez de pautado por uma resposta de acordo com os reais direitos dos cidadãos, podemos observar o quão distante está o Estado do cidadão.

O Estado, na conceção liberal, é um meio para assegurar e fazer respeitar regras mínimas de onde todos partem em pé de igualdade. A preocupação social que assegure a todos mínimos de subsistência não é assim uma obrigação prioritária. Segundo Papacchini o Estado é a garantia do jogo limpo,

«juego-limpio», la instancia que desplaza la lógica del privilegio y de la fuerza por mérito del imperio de la ley, y que asegura las condiciones propicias para que el reconocimiento social y las gratificaciones resulten proporcionales al trabajo y al mérito de cada

²⁴⁵ BIELEFELDT, Heiner, *Op. Cit.*, p. 137.

cual. En cambio un Estado que pretenda intervenir en los asuntos económicos constituye una amenaza para las libertades públicas, la autonomía individual.²⁴⁶

A política liberal, baseada no pressuposto de que o Estado assume uma posição neutral, atribui ao indivíduo a responsabilidade da garantia do seu próprio bem-estar.

A justiça do Estado sobressai dessa postura neutral que permite a liberdade de cada um. Claro está que as desigualdades daqui decorrentes são evidentes.

Michael Sandel numa referência a Bell aborda o tema da meritocracia, que segundo este (Bell) integra todos os que conquistaram a sua autoridade, pelo que a meritocracia constitui uma distinção do indivíduo pela realização de determinados empreendimentos e posterior reconhecimento pelos seus pares. Assim, a meritocracia traduz-se na prática pelo direito que qualquer indivíduo tem, caso seja merecedor, de ser elogiado. Não confundir com direito a ser respeitado, porque este é transversal à condição humana.

O que nos leva precisamente ao ponto terceiro desta crítica ao liberalismo que Angelo Papacchini intitula: *O preço da neutralidade*, de acordo com o princípio de autonomia, o Estado deve adotar uma postura neutral, os cidadãos desse mesmo Estado devem seguir as suas convicções sem qualquer tipo de interferência, sendo que, como é evidente, irão decorrer daqui inúmeras conceções de bem. Mas esta liberdade é “limitada”, atendendo a uma referência que Papacchini faz a Larmore,

«La idea de la neutralidade del liberalismo del Estado es el aspecto más característico del liberalismo político». Cualquier conducta está permitida, siempre y cuando no perjudique a los demás.²⁴⁷

A limitação atrás referida centra-se precisamente neste último aspeto “Quando outros não sejam prejudicados”. Ora a crítica comunitarista não se fez esperar, acusando os liberais de uma séria limitação dos laços sociais e da desvalorização moral e civil resultante do enfraquecimento da capacidade crítica e a conseqüente falta de pertença à comunidade. Este liberalismo político de base neutral propõe-se, na apreciação de

²⁴⁶ PAPANACCHINI, Angelo, *Op. Cit.*, p. 239.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 242.

Papacchini, a apresentar um conjunto de regras claras e igualitárias com o propósito de conferir a todos a possibilidade de levar a cabo os projetos de vida que melhor os satisfaçam, sem a ameaça de qualquer pressão externa. O que acontece é que a realidade é redutora da vontade de cada um seguir os projetos que ambiciona, pois para a grande maioria, como refere Papacchini, não existem alternativas de vida boa: «el ejercicio de la libertad de expresión supone un poder económico o político apropiado, sin el cual las vocês que expresan reivindicaciones o propuestas se pierden en el vacío».²⁴⁸

O preço da neutralidade tem os seus custos. Papacchini refere nesta apreciação vários problemas que assolam a sociedade e que ao abrigo desta política teríamos que colocar forçosamente em pé de igualdade com as condutas moralmente aceites e definidoras dos próprios valores. Teríamos assim lado-a-lado formas de vida inspiradas em valores cívicos e responsáveis e, por exemplo existências marcadas pela toxicod dependência e o alcoolismo, pelo que, “Resulta difícil crer que el poder estatal debe tolerar por igual casas de cita, organizaciones de filosofia o universidades. [...] la indiferencia podría significar, a la larga, su lenta y gradual autodestrucción”.²⁴⁹

Os comunitaristas questionam como é óbvio a seriedade desta neutralidade que privilegia determinados ideais de vida boa, de conceções de bem e principalmente a sua pretensão de universalismo.

Recuperemos aqui Michael Sandel na sua obra *Justice – What`s The Right Thing To Do?* quando nos fala dessa suposta neutralidade:

Some might object that no theory of justice and rights can be morally neutral. On one level, this is obviously true. Kant and Rawls are not moral relativists. The idea that persons should be free to choose their ends for themselves is itself a powerful idea. But it does not tell you how to live your life. It only requires that, whatever ends you pursue, you do so in a way that respects other people`s rights to do the same. The appeal of a neutral framework lies in its refusal to affirm a preferred way of life or conception of the good.²⁵⁰

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 243.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 244.

²⁵⁰ SANDEL, Michael, *Justice. What`s The Right Thing To Do?*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009. p. 216.

Quanto aos limites da concepção comunitarista, Papacchini intitula a sua primeira crítica de: *Direitos para o cidadão, mais do que para os homens em geral*. Para a concepção comunitarista o enfoque não está no homem em geral mas sim no indivíduo enquanto membro de uma comunidade concreta, “inscrito en un horizonte cultural de sentidos compartidos y de compromisos hacia objetivos comunes”.²⁵¹

Temos então um indivíduo inserido em determinado contexto (comunidade) no qual fica detentor de todos os seus direitos, decorrendo estes do facto de pertencer a essa mesma comunidade. Papacchini aponta uma falha:

De ser así, el individuo careceria de una instancia moral a la que apelar en caso de que la comunidade a la que pertenece desconociese el respeto por la dignidade y promoviera formas de segregacion o discriminación racial.²⁵²

Como podemos observar, Papacchini salienta o facto de o indivíduo poder ficar condicionado na sua atuação perante a comunidade a que pertence, quando esta não pauta a sua ação de acordo com a observação das mais elementares regras de relacionamento social. A coação exercida pela maioria sobre determinados indivíduos leva a que, por parte destes, tenha que ser denunciada. Ora, as comunidades em que as práticas de violação dos direitos humanos são recorrentes têm, em geral, mecanismos que impedem a denúncia dessas mesmas práticas, pelo que aos indivíduos resta em última instância, ao arrepio da norma geral adotada por essa comunidade, e caso o consiga fazer, recorrer a entidades estranhas a essa mesma comunidade.

Assim, Papacchini acrescenta o facto de o indivíduo possuir o direito moral, extravasando as fronteiras da sua comunidade, de apelar, em caso de violação dos seus direitos, a instâncias mais universais. Ora, este fator é de extrema importância ao fazer um paralelismo entre a violação dos direitos de cidadania e o reflexo que isso poderia ter em todos aqueles que, não possuindo esta condição, se encontrariam numa situação desconfortável no que à reclamação de direitos diz respeito e, dá como exemplo o

²⁵¹ PAPACCHINI, Angelo, *Op. Cit.*, p. 245.

²⁵² *Ibidem.*

espaço europeu,²⁵³ sofreriam por esse facto “odiosas prácticas excluyentes” exemplo dos extracomunitários. Atentemos aqui numa passagem do texto “A política de reconhecimento” de Charles Taylor:

No caso da política da diferença, podemos também afirmar que se baseia num potencial universal, nomeadamente, o potencial para formar e definir a própria identidade de cada pessoa, como indivíduo e como uma cultura.

Esta potencialidade deve ser igualmente respeitada em todas as pessoas. Mas pelo menos no contexto intercultural, uma exigência mais forte surgiu recentemente: que cada indivíduo respeite as culturas verdadeiramente evoluídas. Os críticos do domínio europeu ou branco, tendo em conta que os europeus ou os brancos não só suprimiram mas também não conseguiram valorizar as outras culturas, consideram estes juízos de valor depreciativos como sendo factualmente incorretos e também, de algum modo, moralmente errados. A célebre citação de Saul Bellow, do género «no dia em que surgir um Tolstoy zulu, ele passará a fazer parte dos nossos hábitos literários» é considerada como a quintessência da manifestação europeia de arrogância, não só porque Bellow é, alegadamente, insensível *de facto* ao valor da cultura zulu, mas também, e frequentemente, por ser um exemplo que se julga refletir uma recusa do princípio da igualdade humana.²⁵⁴

²⁵³ Na introdução a este trabalho fizemos referência à «esfera pública burguesa» que Jürgen Habermas no seu livro *A Transformação Estrutural da Esfera Pública* nos apresentou, como capaz, num momento inicial, de influenciar e regular o poder político.

Forçamos um pouco e tentamos ver nessa mesma esfera uma comunidade. Essa esfera, como também referimos entrou em decadência, tal como o Estado soberano moderno, perdendo como tal o seu poder regulador. Questionamos também a possibilidade de essa esfera poder ser reguladora no âmbito de um espaço mais alargado. Ora como podemos observar, a contemporaneidade exige uma comunidade interventiva, a reclamação de direitos não se limita ao espaço de um único Estado, as fronteiras desapareceram, o mundo é global. Os Estados são na contemporaneidade caracterizados pelo multiculturalismo, a homogeneidade nacional dá lugar à heterogeneidade. O necessário reconhecimento das diferentes culturas é fundamental, no sentido de uma eficaz integração social económica e política. Uma comunidade forte é o garante de uma efetiva política de direitos, de direitos humanos. Só uma discussão pública informada permite uma política respeitadora dos direitos individuais, tanto ao nível do Estado como ao nível internacional.

²⁵⁴ TAYLOR, Charles, “A Política de Reconhecimento”, in *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*, Op. Cit., p. 62.

Uma outra objeção ao comunitarismo *Subordinação dos direitos às exigências da comunidade* leva-nos precisamente ao encontro da obrigação que o indivíduo tem de subordinar os seus direitos ao Estado. O bem comum é superior à sua condição de cidadão isolado, pelo que, como Papacchini refere:

En este contexto la lealtad hacia la comunidade se impone por encima de la lealdad hacia la própria conciencia, y el derecho de la ciudad a conservar su identidad y patrimonio moral o cultural prima sobre los derechos de la conciencia individual.²⁵⁵

Este ênfase na vida para a comunidade faculta por seu lado, de acordo com o pensamento comunitarista, a possibilidade de atribuição de direitos bem como a sua reivindicação. Ou seja, o isolamento do individuo liberal coloca-o numa posição de vulnerabilidade no que à reivindicação de direitos diz respeito, pelo contrário o peso da comunidade favorece tal reivindicação. Tal não quer dizer que estejamos aqui perante um qualquer tipo de pensamento utilitarista nomeadamente do princípio da maior felicidade, em que o bem-estar de uma minoria é sacrificado a favor do bem de uma maioria.

Um outro ponto desta apreciação de Papacchini aos limites do comunitarismo *Uma atitude ambígua em relação à tolerância* é-nos apresentada aqui uma visão da tolerância que pelo seu caráter incompleto não passa de um ideal prenhe de boas intenções. Papacchini refere precisamente que:

la tolerância es incompatible com la posibilidad misma de una comunidade. Por este motivo, la tolerância como ideal es incompleta. Si la vida comunitária debe sobrevivir, a nível local o nacional, la tolerância debe en un momento u outro dejar de existir.²⁵⁶

Papacchini, numa alusão a Sandel, alerta para o facto de a tolerância trazer uma conotação depreciativa precisamente áquilo que se tolera, pois parece supor a

²⁵⁵ PAPACCHINI, Angelo, *Op. Cit.*, p. 246.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 247.

degradação daquilo que é tolerado, «la tolerância ligada com el respeto de la autonomia individual constituye una base demasiado frágil «para assegurar la cooperacion» en el interior de una comunidade».²⁵⁷

Pelo que, Michael Sandel, segundo Pappachini, é criticado por M. S. More que refere, em relação aos direitos, que estes possuem valor independentemente do facto de contribuírem ou não para a consolidação dos laços sociais.

Dworkin, também referido por Pappachini, critica os argumentos apresentados pelos comunitaristas, no que à tolerância diz respeito. Em primeiro lugar critica o suposto direito da maioria em impor uma conceção de ética por meio de normas e leis, em tudo reguladora da vida social. Num segundo momento a crítica incide sobre a pretensão comunitarista de limitar os próprios limites da tolerância e de, através do cidadão, numa ação de sensibilização colocar no bom caminho todos aqueles que através de práticas menos dignas põem em perigo a sua própria vida. Uma terceira objeção ao comunitarismo feita por Dworkin põe em evidência as consequências assumidas pelos comunitaristas de que uma tolerância liberal seria culpada do surgimento de uma descontextualização e de um isolamento do indivíduo que poria em causa o projeto de uma vida digna e, por arrasto a própria sociedade.

Puesto que nadie podría vivir una vida humana apropiada sin los mecanismos de la comunidade que racionalizan la producción y el consumo, deberían ser limitados y controlados los factores que – como la tolerância – podrían constituir una amenaza para la consolidación del cuerpo social.²⁵⁸

Papacchini conclui afirmando que, da necessidade por parte dos indivíduos de proteção da comunidade como base para o seu desenvolvimento pessoal, não se infere daqui a homogeneidade de uma comunidade moral, pelo que não é necessário limitar ou eliminar o princípio de tolerância.

Como podemos constatar, o problema teima em manter-se. Qual a melhor sociedade? Talvez possamos avançar como possibilidade de resposta, que a melhor sociedade seria aquela em que o Estado, possuidor de um corpo de direito eficaz,

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 248.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 249.

garantiria ao abrigo da máxima neutralidade a livre escolha dos indivíduos e, dessa comunhão de escolhas decorreria, uma vontade geral formadora de um espírito comunitário. Ou, talvez o contrário, que a melhor sociedade seria aquela que, do espírito comunitário, decorreriam valores que formariam sólidas identidades individuais e, como tal, melhores sociedades. Mas, como chegamos nós a esses valores? O indivíduo isolado não pode lá chegar - falta-lhe o contacto com a comunidade. A comunidade, como é óbvio, não existe sem o indivíduo que, no início, se encontrava isolado e, apesar desse isolamento, contribuiu para a formação dessa mesma comunidade, da qual emanam valores que deverão ser observados (visão comunitarista) na construção da identidade e personalidade do indivíduo liberal atomizado.

A resposta a qualquer uma destas questões leva-nos por caminhos que, não esclarecendo nenhuma delas de forma convincente, têm a particularidade de nos colocar ainda mais dúvidas.

O que não podemos de forma alguma é questionar o facto de que o avanço civilizacional terá forçosamente que contemplar um forte conceito de justiça e caminhar lado-a-lado com os direitos humanos. Ora se os direitos se identificam mais com o indivíduo ou com a comunidade, este é com certeza um problema que continuará a fazer correr muita tinta.

À margem desta disputa, o que realmente importa é o facto de que a justiça deve contemplar tudo e todos por igual e que os direitos humanos são uma realidade que importa preservar e consolidar.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Carlos, *Do Estado Soberano ao Estado das autonomias – Regionalismo, subsidiariedade e autonomia para uma nova ideia de Estado*, Porto, Biblioteca das Ciências do Homem, Edições Afrontamento, 1998.

AMARAL, Carlos, “O Estado e os Novos Sujeitos das Relações Internacionais: União Europeia e Regiões Autónomas”, in *Caminhos do Pensamento*, Homenagem ao Professor José Enes, Lisboa, Colibri, 2006, pp. 415-430.

AMARAL, Carlos, *Europa, Natureza e Projeção – Redescobrir o Funcionalismo de David Mitrany para uma Refundação do Político*, Vila Nova de Famalicão, Húmus e Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2011.

AMARAL, Carlos, “Comunitarismo”, org. João Cardoso Rosas, in *Manual de Filosofia Política*, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015.

ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Vega, 2008.

BIELEFELDT, Heiner, *Filosofia dos Direitos Humanos. Fundamentos de um ethos de liberdade universal*, São Leopoldo, Editora da Universidade de Vale do Rio dos Sinos 2002.

FONSECA, Rui, “Libertarismo”, org. João Cardoso Rosas, in *Manual de Filosofia Política*, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015.

FRASER, Nancy, *Theory, Culture & Society*, Published by: SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore, vol. 24, 4: pp. 7-30, First Published Jul 1, 2007.

FREIRE, António, *O Pensamento de Platão*, Braga, Livraria Cruz, 1967.

HABERMAS, Jürgen, *Comentários à Ética do Discurso*, Lisboa, Editorial Minerva, 1999.

HABERMAS, Jürgen, *A transformação Estrutural da Esfera Pública*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

HAYEK, Friedrich, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, Routledge, 1967.

HAYEK, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty – A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. 2 *The Mirage of Social Justice*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1976.

HAYEK, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty – A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. 3 *The Political Order of a free People*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979.

HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editores, Lda., 1990.

HOBBS, Thomas, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia, 1999.

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, Lda. 1960.

LOCKE, John, *Segundo Tratado do Governo – Ensaio sobre a verdadeira origem, alcance e finalidade do governo civil*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas, 2007.

MARITAIN, Jacques, *El Hombre y el Estado*, Madrid, Coedición de la Fundación Humanismo y Democracia con Encuentro Ediciones, 1997.

MOREIRA, Conceição, “Multiculturalidade e multiculturalismo”, org. João Cardoso Rosas, in *Manual de Filosofia Política*, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015.

NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Lisboa, Edições 70, LDA., 2009.

PAPACCHINI, Angelo, Comunitarismo, Liberalismo y Derechos Humanos, in CORTÉS RODAS, Francisco y MONSALVE SOLÓRZANO; alfonso (Ed.), *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*, València, Edicions Alfons el Maganànim, 1996.

PLATÃO, *A República – Diálogos*, Mem Martins, Publicações Europa-América, Lda., 1998.

RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, Lisboa, Editorial Presença, 1997.

RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 2013.

ROSAS, João Cardoso, org., *Manual de Filosofia Política*, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015.

ROSAS, João, “Liberalismo igualitário”, org. João Cardoso Rosas, in *Manual de Filosofia Política*, Coimbra, Edições Almedina, S.A., 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989.

SANDEL, Michael, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SANDEL, Michael, *Justice. What`s The Right Thing To Do?*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009.

TAYLOR, Charles, *A Ética da Autenticidade*, Lisboa, Edições 70, Lda, 2009.

TAYLOR, Charles, “A Política de Reconhecimento”, in *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

WOLFF, Jonathan, *Robert Nozick – Property, Justice and the Minimal State*, Printed and bound in Great Britain by Marston Lindsay Ross International Ltd., Oxfordshire, 2003.