



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 con 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*).