



**Universidade Católica Portuguesa**  
**Centro Regional de Braga**

*A teoria política do Estado em Robert Nozick: o Estado  
mínimo e a justiça*

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Católica Portuguesa para  
obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,  
especialização em **Ética e Filosofia Política**.

**João Baptista Gime Luís**



FACULDADE DE FILOSOFIA  
MAIO 2015



**Universidade Católica Portuguesa**  
**Centro Regional de Braga**

*A teoria política do Estado em Robert Nozick: o Estado  
mínimo e a justiça*

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Católica Portuguesa para  
obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,  
especialização em **Ética e Filosofia Política**.

**João Baptista Gime Luís**

Sob a Orientação do Prof. Doutor **José Miguel  
Stadler Dias Costa**



FACULDADE DE FILOSOFIA  
MAIO 2015

Para Fernando António Gime Luís

## AGRADECIMENTOS

Muito do nosso endividamento intelectual torna-se óbvio pela leitura desta dissertação. Contudo, não poderíamos deixar de agradecer também a todos aqueles que facultaram o seu precioso apoio na consecução deste desafio:

Aos Professores Doutores José Miguel Stadler Dias Costa, pela orientação da dissertação; José Henrique Silveira de Brito, Manuel Sumares e José Gama, pelo seu constante acompanhamento durante o Curso; Salvador Magalhães Mota, pelo seu acolhimento amigo. Por último, à Faculdade de Filosofia da UCP-Braga e às autoridades académicas.

Aos amigos Maria José Barbosa, João Casimiro, Simão Inácio, Raul Tati, Elisabete Varela, José Vilema e Virgínia Joaquim, pelo seu apoio e pela profícua partilha académica.

À família Gime Luís, pelo seu inefável afecto.

## RESUMO

A presente dissertação propôs-se analisar a importância da construção do Estado na Filosofia Política. Num grande número de nações, a vida em sociedade encontra-se, actualmente, organizada em torno do padrão ocidental do Estado democrático e de Direito. Com ele, a política na sua dimensão de poder englobante tornou-se fundamental. Os teóricos desta área do saber têm procurado compreender a génese do Estado e as suas competências político-sociais, bem como a relação entre o Estado e o indivíduo na óptica dos direitos individuais e da Justiça.

No contexto da recente produção filosófico-política, elegemos como objectivo analisar a perspectiva do Estado delineada por Robert Nozick. Para tal, procurámos situar este autor e o seu libertarismo no contexto das teorizações modernas e contemporâneas da Filosofia Política. Prosseguimos a tarefa com a abordagem das relações entre o Estado mínimo nozickiano e as diversas vertentes da Justiça, cuja pedra basilar são os direitos individuais.

Concomitantemente, afluíramos a preocupação com os direitos democráticos e o papel da moral na fundamentação da Justiça.

De um modo geral, não nos furtámos a tecer as nossas próprias considerações sobre a pertinência da abordagem de Robert Nozick, nem a propor uma perspectiva crítico-avaliativa do *nozickismo* relativamente ao paradigma actual.

**Palavras-chave:** Política, Estado, Robert Nozick, Estado mínimo, Justiça.

## ABSTRACT

The present work aims at analysing the central issue of the political construction of the State in political philosophy.

In a great number of nations, life in society is currently organised around the Western pattern of the democratic law-governed State, within whose scope politics in its dimension of all-encompassing power earned a crucial role. Thinkers in this field of knowledge have tried to elucidate the origins of the State and the rise of its political and social responsibilities, as well as the relation between the State and the individual from the standpoint of Justice and individual rights.

In the context of recent philosophical and political thinking, we endeavoured to study the conception of State outlined by Robert Nozick. To that end, we have undertaken to situate the author, as well as his libertarianism, in the framework of modern and contemporary theories of political philosophy. We then proceeded to approach the relations between the minimal State of Nozick and the different strands of Justice, whose cornerstone are individual rights.

We have concurrently touched upon the issue of democratic rights and the role of morals as the foundation of Justice.

By and large, we did not back away from weaving our own considerations on the relevance of Robert Nozick's approach and from putting Nozickian thought into critical perspective as regards the current paradigm.

**Keywords:** Politics, State, Robert Nozick, minimal State, Justice

## ÍNDICE

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	ii
<b>RESUMO</b> .....	iii
<b>ABSTRACT</b> .....	iv
<b>ÍNDICE</b> .....	v
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>I. CAPÍTULO — FUNDAMENTOS POLÍTICOS DO ESTADO</b> .....	6
<b>1.1. A Política</b> .....	7
1.1.1. A Política e o poder .....	9
1.1.2. A Política e a moral .....	10
1.1.3. A Política e o Direito .....	12
1.1.4. A Política e a economia .....	15
<b>1.2. O Estado</b> .....	17
1.2.1. O Estado e a democracia .....	21
1.2.2. O Estado e a liberdade .....	29
1.2.3. O Estado e a sociedade .....	32
<b>1.3. A teoria de Nozick e o seu significado na Filosofia Política contemporânea</b> .....	34
1.3.1. Enquadramento histórico .....	34
1.3.2. Enquadramento ideológico.....	41
<b>II. CAPÍTULO — A DOUTRINA ESTATAL DE ROBERT NOZICK</b> .....	44
<b>2.1. O Estado como necessidade</b> .....	44
2.1.1. Formação.....	44
2.1.2. O estado de natureza .....	47
2.1.3. A anarquia .....	52
<b>2.2. A legitimidade do Estado</b> .....	55

2.2.1. O Estado mínimo .....	55
2.2.2. Os direitos individuais .....	61
2.2.3. O Estado mínimo e a organização da comunidade: a justiça.....	64
2.2.3.1. A base teórica da justiça nozickiana: a teoria da titularidade .....	67
2.2.3.1.1. A justiça na aquisição.....	67
2.2.3.1.2. A justiça na transferência .....	67
2.2.3.1.3. A rectificação da injustiça nos haveres .....	69
2.2.3.2. Alguns fundamentos dos princípios de justiça .....	71
2.2.3.2.1. Princípios históricos e princípios finalistas .....	71
2.2.3.2.2. Padrões, liberdade, redistribuição e direitos de propriedade .....	73
2.2.3.3. Nozick e a teoria cooperativa de justiça de John Rawls.....	77
2.2.3.4. O Estado mínimo e a ordem judicial.....	80
<b>2.2.3. O Estado mínimo como utopia .....</b>	<b>84</b>
<b>III. CAPÍTULO — A PERSPECTIVA NOZICKIANA FACE AO</b>	
<b>PARADIGMA ACTUAL .....</b>	<b>90</b>
<b>3.1. Aspectos teórico-filosóficos e políticos do Estado nozickiano.....</b>	<b>90</b>
<b>3.2. Alternativas políticas: justiça social e modelos actuais.....</b>	<b>95</b>
3.2.1. A posição libertária.....	95
3.2.2. A visão social-liberal .....	97
3.2.3. A visão comunitarista .....	101
<b>3.3. Perspectiva crítica.....</b>	<b>106</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>119</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>124</b>

## INTRODUÇÃO

O estudo que titulamos *A teoria política do Estado em Robert Nozick: o Estado mínimo e a justiça* pretende assumir-se como um contributo para a compreensão do Estado na Filosofia Política.

O homem identificou-se sempre como um ser social. E, como tal, com uma noção mais ou menos clara do que quer dizer política. Pois esta na sua dimensão de poder englobante é de longe a sua origem. Contudo, sem recorrermos à sua génese histórica, sabemos que a organização político-social do homem é, hoje, responsabilidade do Estado. Este reveste-se das responsabilidades pela organização da comunidade. Que, por circunstância é histórica.

Ademais, sabe-se que desde a herança do pensamento grego, a política não foi um campo apartado da razão. Como a própria filosofia, a política só revela sentido se sua meta — seu *telos* — puder vincular-se à intenção fundamental da própria filosofia. Isto é, ao Bem e à Felicidade.

Neste contexto, a filosofia política vê o Estado como uma teleologia, como fim último dos homens. Principalmente porquanto as comunidades humanas contemporâneas, estão organizadas à volta to padrão ocidental do Estado democrático e de Direito. Onde a política como poder se tornou decisória e fundamental.

Todavia, pelo selo democrático, as sociedades são marcadamente plurais. Podendo daí, portanto, o relativismo cultural e político. Ora, entre a procura de padrões consensuais, no ordenamento social, não nos parece que o Estado tem, de facto, correspondido às expectativas e esperanças dos cidadãos. É, pois, quando entendido a partir da base da sua formação, sem vigor a sua influência na sociedade.

Sendo este o nosso mote, o problema central a que procurámos responder consiste nos fundamentos filosóficos que influenciam o definhamento do Estado moderno. Problema que se dissemina num conjunto de questões, que, no quadro da filosofia política contemporânea, estudamos a perspectiva de Robert Nozick.

A deficiente acção e compreensão filosófico-políticas do Estado moderno criam a sua fragmentação no modo de compreender a inserção dos indivíduos na sociedade. O Estado mínimo, prontamente, neste caso, é a solução para a sua estabilização.

Identificado o problema e a via de resposta, a pesquisa circunscreve-se ao pensamento filosófico-político do Estado de Robert Nozick.

Como objectivos, pretendemos alcançar com o estudo, de modo *geral*, o seguinte: valorar a importância e o contributo filosófico-político da concepção de Estado proposta por Robert Nozick e, *especificamente*, sublinhar a moderna teoria e filosofia política sobre o Estado; avaliar de modo crítico a perspectiva libertarista, liberal do Estado na actualidade política; sustentar os direitos democráticos e o papel da moral na política como fundamento da justiça social e da convivência pacífica das sociedades contemporâneas.

O estudo em perspectiva reveste-se, desta sorte, de importância, porquanto aborda o modelo e o contributo filosófico-político do Estado proposto por Robert Nozick dada a sua actualidade: o Estado mínimo e a sua posição sobre a justiça. É ainda importante na medida em que evoca os valores estatais reflectidos, *grosso modo*, pela moderna teoria política. Em particular, pelo libertarismo nozickiano; bem como pela demonstração da pertinência dos direitos individuais, da moral e da justiça como matrizes da democracia.

Na teorização política moderna não deixamos, sobretudo no contexto anglo-saxónico, de considerar outras concepções sobre a visão do Estado. Considerações valiosas enriquecedoras do debate teórico-filosófico-político actual. Aliás, desde longos séculos os pensadores têm-se dividido quanto à forma como a política — exercício do poder — deve enformar a vida humana em sociedade. Pelo que surgiram inúmeras correntes e teorias políticas no modo de conceber a organização do homem em comunidade, ou seja, em Estado.

Se fiéis ao nosso autor vimos que, na vida social, os direitos individuais são necessários e constitutivos o Estado como a associação protectora dominante dum território, ostenta um carácter funcional, pois só existe enquanto os indivíduos se consociarem livremente. Terá tanta autoridade quanta lhe derem os indivíduos. Devendo assim constituir-se como *mínimo*.

Porque equiparado ao *guarda-nocturno* da teoria liberal clássica, limitado às funções de proteger todos os seus cidadãos contra a violência, o roubo e a fraude, de garantir a execução dos contratos, e por aí em diante. O seu poder estender-se-á até aos limites que lhe tiverem designado os indivíduos, sempre desejosos de reservar para si uma série de direitos. De contrário feriria os direitos dos cidadãos. A justiça equivale, desta forma, à igualdade de valor da propriedade e a tudo que não se contrapõe às titularidades dos indivíduos.

Diferentemente, para John Rawls o Estado é a estrutura básica da sociedade, responsável pela justiça social<sup>1</sup>. Rege-se da justiça como seu princípio fundamental e para todas as suas instituições. Como bem observa, “esses princípios devem orientar a atribuição de direitos e deveres dessas instituições e determinar a distribuição adequada dos benefícios a justiça e encargos da vida social”<sup>2</sup>.

Já Michael Walzer defende o Estado como uma comunidade política. A sua atenção centra-se na distribuição; na qualidade de membro, na justiça<sup>3</sup>. Doutra maneira, afirma que, “todas as comunidades políticas [Estados] devem ter em conta as necessidades dos seus membros como eles colectivamente as concebem; que os bens a distribuir o devem ser de acordo com as necessidades; e que a distribuição deve reconhecer e apoiar a igualdade subjacente das posições de membro”<sup>4</sup>.

Afinal, enriquecemos o nosso estudo assim como apresentamos a nossa crítica sobre o mesmo considerando o labor destes destacados autores da actual *reforma* da teoria e filosofia política.

Quanto à metodologia a pesquisa é de carácter bibliográfica. Consistiu na consulta de fontes clássicas, isto é, livros, periódicos, artigos científicos com informação actualizada e fidedigna, assim como recorreu aos dados electrónicos disponíveis nos repositórios e catálogos universitários.

---

<sup>1</sup> Cfr. John Rawls, *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Edições Martins Fontes, 2000, p. 57.

<sup>2</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 57.

<sup>3</sup> Michael Walzer, *As esferas da justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 78.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 92.

A sua tipologia é qualitativa. Para o seu enfoque classificamos e analisamos as obras disponíveis. Sendo *Anarquia, Estado e Utopia* de Robert Nozick, como o autor, a obra-base.

No concernente à estrutura, o estudo divide-se em três capítulos. No capítulo primeiro, interessou-nos apresentar os fundamentos filosófico-conceituais de política e Estado. Importantes pressupostos que, transcorrendo todo o pensamento filosófico e político, desvelam o signo por que as sociedades devem ser dirigidas. Aproveitamos, outrossim, o ensejo de aproximarmo-nos das concepções anglo-saxónicas de Estado pela sua qualidade reformadora da teoria política na contemporaneidade. Sublinhamos histórica e ideologicamente a teoria de Nozick no actual quadro filosófico e político.

Comprendemos a política como exercício (englobante) do poder afecto ao Estado. E este enquanto resultado da *vontade geral* funciona como sendo democrático e de Direito. De modo que a política englobando todas as dimensões da vida humana, pela sua autonomia, o Estado se reflecte em todas as instituições sociais. Conservando os direitos fundamentais dos cidadãos e garantindo o bem-estar colectivo.

No segundo capítulo, é nosso escopo perceber a doutrina e filosofia política do Estado de Robert Nozick. O seu ponto de partida é a tradição liberal clássica, lockeana. Daí a convergência da sua teoria para a concepção neoliberal. Pois o Estado pensado por si é denominado *mínimo*, compreendido a partir dos indivíduos e na inviolabilidade dos seus direitos fundamentais.

Percebemos, com efeito, que, a perspectiva estatal nozickiana equiparando-se à do *guarda-nocturno* fá-lo ser defensor do liberalismo. A estrutura do seu argumento, pela ligação de tradição, é contratualista tal como aparece em Hobbes e Locke. E ao lado de outros liberais, a sua matriz não se desliga do carril clássico, como forjado pelo pai do liberalismo político, John Locke. Por isso, Nozick é um *libertário*, defensor do Estado mínimo como único e admissível.

Contudo, no conjunto da sua exposição, o capítulo descreve e avalia, ao lado dos vários assuntos do Estado consignado como mínimo o seu empenho pela justiça sem, no entanto, ofender-se nem impor medidas sacrificiais que impeçam as desigualdades individuais. É o único garante dos direitos fundamentais; assegurador da justiça e o único

justificável. Não só infunda os outros modelos como se mostra inspirador de todos os sistemas políticos. Neste sentido, e, por consequência, o Estado mínimo é utopia.

Chegados ao capítulo terceiro, meditamos filosófica e politicamente sobre a perspectiva do Estado apresentada por Nozick face ao paradigma actual. Mostramos, de maneira geral, a sua base de partida, no contexto da inovação da obra de Rawls. No mesmo diapasão, da sua filiação tradicional do liberalismo.

Percorremos os aspectos teóricos, filosóficos e políticos do Estado mínimo tal como desenvolvido por Robert Nozick. Seguidamente, confrontamos a sua teorização ouvindo as propostas rawlsianas e walzerianas.

Por fim não deixamos de apresentar uma opinião, crítica, da nossa compreensão acerca do estudo do Estado mínimo, assim como particularizar o seu contributo (criticamente) no panorama actual da filosofia política.

## I. CAPÍTULO – FUNDAMENTOS POLÍTICOS DO ESTADO

Os termos *Política* e *Estado* têm uma fundamentação histórica e originária antiquíssima. São reportados desde a formação das velhas civilizações do Mundo Antigo. Egipto, para alguns a Suméria, em primeira instância<sup>5</sup>. Desenvolvidos, posteriormente, pela Antiguidade Clássica. *Polis* na Grécia e *civitas* em Roma. E como *res publica*, *coroa*, *reino* na época medieval.

Ora, pela frequência dos mesmos no desenvolvimento do estudo, achamos avisado contextualizar a conceptualização do seu uso. Assim, embora as suas origens remontem à antiguidade, compreendê-los-emos no sentido, originalmente, cunhado por Maquiavel. Portanto, típico da era moderna<sup>6</sup>.

Estado mais ou menos nacional como apresentado pelo actual *mapa mundi* e como consagrado pelo direito internacional público. Que necessitando do conceito de soberania delineado por Bodin, foi consagrado na Paz de Vestefália. Desenvolveu-se, seguidamente, com o absolutismo e o movimento da Razão de Estado. Tendo-se transformado miticamente em Estado-Nação (século XIX), por influxo das correntes românticas do nacionalismo e das correntes jurídicas, mais ou menos organicistas, o elevaram à categoria de pessoa colectiva ou moral; sendo hoje a matriz qualificativa de mais de centena de membros de pleno direito da ONU<sup>7</sup>. Ou seja, o grau mais adiantado numa escala das *formas* políticas<sup>8</sup>.

E dentre os grandes teorizadores clássicos destacados por Roberto Bobbio<sup>9</sup>, afluíramos, em particular, o pensamento de alguns autores contemporâneos, sobretudo

---

<sup>5</sup> Cfr. Joseph Ki-Zerbo, *História da África negra I*. Viseu: Publicações Europa-América, 1999, pp. 79-81; John A. Hall e G. John Ikenberry, *O Estado*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990, p. 37; Rodrigo Arnoni Scalquette, *História do direito, perspectivas histórico-constitucionais da relação entre Estado e religião*. São Paulo: Editorial Atlas-SA, 2013, p. 7.

<sup>6</sup> Cfr. Maquiavel, *O príncipe*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2009, p. 13.

Pode ler-se mais, a propósito, a interpretação de Marcel Prélot e Georges Lescuyer, *História das Ideias Políticas*. Volume 1. Lisboa: Editorial Presença, 2000, pp. 188-189.

<sup>7</sup> José Adelino Maltez, *Ensaio sobre o problema do Estado*. Volume 2. Da razão de Estado ao Estado da razão. Lisboa: Academia Instituto da Cultura Portuguesa, 1991, p. 80.

<sup>8</sup> Luís Cabral de Moncada, *Problemas de filosofia política: Estado-democracia-liberalismo-comunismo*. Coimbra: [s.n], 1963, p. 12.

<sup>9</sup> Cf. Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *Teoria geral da política, a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Editorial Campus, 2000, pp. 23-24.

pertencentes à tradição anglo-saxónica, devido aos seus contributos para a Filosofia Política nas últimas décadas.

### 1.1. A Política

Concentrados no campo filosófico, a conceptualização torna-se condição fundamental de uma abordagem temática rigorosa.

Sem recurso ao método histórico, a palavra *Política* é conhecida e usada na sua acepção comum. O sentido em que se utiliza não parece coincidir com o da Antiguidade grega, na sua etimologia: *polis*, *polithike*. O conceito remetia para a vida do homem em sociedade e a sua relação com a cidadania, ou seja, para a reflexão sobre a actividade da *polis*.

No quotidiano, o termo *política* é sobretudo usado para adjectivar, traduzindo a capacidade *sofística* e retórica de convencer e administrar.

Porém, importa referir que os dois termos (política e político) são importantes. Com Maquiavel, distanciaram-se do seu sentido tradicional, de actividade pública e pertença à *polis*. A política é vista, assim, como a forma autónoma do exercício do poder<sup>10</sup>. Doutra maneira, como atesta Cabral de Moncada, “dizer «político», «vida política», «coisas políticas» é, desde logo, o mesmo que pôr o problema das *formas* das comunidades ou colmeias humanas, e entre elas a do Estado<sup>11</sup>”. Que, como veremos mais adiante, não é outra coisa senão uma dessas formas ou figuras da vida política<sup>12</sup>.

Portanto, a acepção reservada, aqui, ao termo política não é a do sentido amplo, etimológico, inerente à condição social do homem, de representação da actividade quotidiana de todos os elementos da sociedade na realização dos seus interesses individuais ou colectivos, ou de expressão dinâmica geral de todos os seres humanos na sua actividade prática (*políticos* somos todos nós). Utilizá-la-emos no sentido restrito, de política como actividade ou exercício prático de um poder organizado, de um poder que se instituiu com

---

<sup>10</sup> Vide Fernando Luso Soares, *Introdução à política*. 8ª edição. Lisboa: Ed. Escol, 1978, p. 22.

<sup>11</sup> Luís Cabral de Moncada, *op. cit.*, p. 11.

<sup>12</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 12.

vista à realização de determinados fins sociais<sup>13</sup>, no sentido em que Max Weber se lhe refere: “política significará, pois, para nós, o esforço por participar no poder ou por influir na distribuição do poder, quer entre os distintos Estados quer, no de um Estado, entre os diferentes grupos de homens que o integram<sup>14</sup>”.

Neste sentido, a reflexão é filosófica. Isto é, dos vários níveis em que pode ser vista, como destaca Fernando Soares, ela será a arte de governar. No sentido em que toda a arte está sempre mais ou menos cientificada<sup>15</sup> no seu contexto ou na sua estrutura<sup>16</sup>. Por isso, segundo Manuel Antunes, a abordagem política deverá responder a duas questões: a) existirá um domínio político próprio, independente, por um lado, do direito público e, por outro, quer da moral quer da economia? b) Se existe em que consiste?<sup>17</sup>

Com estas inquietações, passamos, acompanhando o percurso de Robert Nozick, à análise dos elementos políticos fundamentados pela filosofia<sup>18</sup>, que, como também constataremos nalguns autores contemporâneos, desembocam na vinculação da Política ao Estado.

Todavia, para Nozick a política é uma dimensão que ultrapassa o Estado. É uma característica do indivíduo enquanto ser histórico, como sujeito de direitos e liberdades sociais. Assim, o termo político já não é visto como o concebe o senso comum, mas na dimensão da sociabilidade do homem e, como tal, como garantia dos seus direitos individuais assegurados pelo Estado.

Daí a afirmação de Carl Schmitt, para quem “o conceito de Estado pressupõe o conceito de político”<sup>19</sup> sobretudo porque a componente fatora do Estado são os indivíduos. Por conseguinte, a política não será senão a defesa da acção humana entre os

---

<sup>13</sup> Cfr. Fernando Luso Soares, *op. cit.*, p. 24.

<sup>14</sup> Max Weber, *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História-Edição de Livros e Revistas, 2005, p. 64.

<sup>15</sup> Nos termos da conceituação, sobre a relação da política como filosofia e como ciência, é ilustrativo o estudo desenvolvido por Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, pp. 67-72. Apresentam quatro modos das possíveis relações entre Filosofia Política e Ciência Política.

<sup>16</sup> Cfr. Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>17</sup> Manuel Antunes, *Política*, in Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo. Lisboa-São Paulo: Edições Século XXI, 2002, p. 143.

<sup>18</sup> Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 31.

<sup>19</sup> Carl Schmitt, *The concept of the political*, apud David Teles Pereira, “Nemesis: sobre os conceitos políticos de inimizade e vingança”, in Carlos Blanco de Moraes e Luís Pereira Coutinho (Org.), *Carl Schmitt revisitado*. Lisboa: Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, 2014, p. 47.

seus membros, traduzindo a primazia dos direitos e poderes do indivíduo antes da intervenção da sociedade.

Ouçamos Nozick:

“Os indivíduos têm direitos e há coisas que nenhuma pessoa 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”<sup>20</sup>.

Reservamos, portanto, as considerações filosófico-políticas do Estado para mais adiante. Mas o olhar é, desde já, apartado da visão tradicional. O que será, porventura, o Estado?

### 1.1.1. A Política e o poder

Nas suas reflexões (*Política como vocação*), Max Weber relembra que o termo política é amplíssimo<sup>21</sup>. Numa perspectiva provocatória, Bobbio afirma:

“Ao significado tradicional de *política* como actividade ou o conjunto de actividades que de algum modo fazem referência à *polis* [...] foi-se justapondo ou mesmo sobrepondo um outro significado, o de política como directriz ou conjunto de directrizes que uma organização colectiva, não necessariamente o Estado, elabora e procura aplicar para atingir os próprios fins, significando que se revela na expressão comum, a *política* da Fiat ou da Banca d'Itália”<sup>22</sup>.

Todavia, importa destacar, como clarifica Weber, que ela deverá ser entendida como “apenas a direcção ou a influência sobre a direcção de uma associação *política*, ou seja, na nossa época, de um Estado”<sup>23</sup>.

O Estado é o timoneiro das relações sociais. Por isso, politicamente falando, tem sob o seu signo directivo o uso legítimo da força e da violência. Isto é, o Estado constitui “aquela comunidade humana que, dentro de um território reclama para si o monopólio da violência física legítima”<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 21.

<sup>21</sup> Cfr. Max Weber, *op. cit.*, p. 63.

<sup>22</sup> Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, p. 98.

<sup>23</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 63.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 64.

John Locke acrescentaria ainda que, dos vários poderes, o do Estado refere-se ao poder político, sendo de natureza diversa do poder paternal e do poder despótico. Em suma, trata-se do poder:

“Que todo o homem tem no estado de natureza, ao qual renuncia e transfere para as mãos da sociedade, e daí para os governos estabelecidos pela sociedade, a quem é confiada expressa ou tacitamente a seguinte tarefa, que exerça o poder para o bem dos membros da sociedade e para preservar a sua propriedade”<sup>25</sup>.

Portanto, o poder político manifesta-se como organização duma comunidade. Uma organização que pode assumir várias formas, sempre tendo em vista a ordem social, “a sociedade como uma comunidade de fins”<sup>26</sup>, embora a organização possa revestir a forma de uma relação é expressa entre governantes e governados, entre soberano e súbditos ou entre Estado e cidadãos<sup>27</sup>.

### *1.1.2. A Política e a moral*

Robert Nozick afirma, manifestando algumas reservas, que “a filosofia moral estabelece o pano de fundo e os limites da filosofia política”<sup>28</sup>. Ora, vida ética é pessoal e individual. A da política, comunitária. Entretanto, dada a cultura democrática, matriz dos Estados modernos e de Direito, o relativismo cultural é impreterível. E se na vida e experiência pessoais existem valores, inclusive absolutos, quando se transpõem para o âmbito comunitário, social, a realidade difere. O problema manifesta-se na dificuldade de obter consensos. Porém, a acção, quer da política quer da ética, é humana.

Antes de se estabelecer pontes entre os dois campos, interessa perceber que a política é englobante e autónoma. A sua ordem, na sociedade, é eminentemente paradoxal.

Para o campo da moral, como destaca Michel Renaud:

---

<sup>25</sup> John Locke, *Dois tratados do governo civil*. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 346.

<sup>26</sup> Emmanuel Kant, *apud* Michel Renaud, “Os riscos de politização da ética” *in* Michel Renaud e Marcelo Gonçalves (Org.), *Ética crise e sociedade*. Vila Nova de Famalicão: Ed. Húmus, 2011, p. 230.

<sup>27</sup> Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, p. 161.

<sup>28</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 34.

“Desde Aristóteles até ao presente, salvo talvez em várias correntes da ética utilitarista, a ética incidia na compreensão dos actos tendo em conta a relação entre a intenção do agir e a execução”<sup>29</sup>.

Assim, o critério na base do qual se julga uma acção moralmente boa ou má é o respeito a uma norma cujo ditame é considerado categórico independentemente do resultado da acção<sup>30</sup>.

Se o trilho da ética é o da procura da vida boa, com e para os outros, de instituições justas<sup>31</sup>, a essência da política é o poder. Que, como sublinhava Weber, para garantir o ordenamento social, utiliza com legitimidade a força física<sup>32</sup>. Destarte, não obstante a realidade da democracia — fundamento do Estado moderno, pela garantia da liberdade e direitos que concede aos cidadãos —, apesar do respeito pelas diferenças e o pluralismo cultural, o político engloba tudo<sup>33</sup>, o que Ricoeur considera um paradoxo, pois “o espaço de jurisdição de um Estado é aquilo que mostra que a pertença ao corpo político é verdadeiramente primeira”<sup>34</sup>.

O Estado é o legislador-mor. É o garante do poder que exige (moral) e do poder que obriga (coerção física). Tem consigo o controlo de todo o ordenamento social. Os indivíduos não farão justiça por mãos próprias<sup>35</sup>. Daí se justifica a autonomia da política, que consiste na racionalidade específica, ou seja, na irredutibilidade da política a qualquer dimensão social e na sua especificidade no uso do mal. Não no sentido de abuso de poder, exploração económica, por exemplo, mas como energia passional e de vetusta tradição de origem<sup>36</sup>. “Quem faz política aspira ao poder”<sup>37</sup>, ensinava Max Weber.

Contudo, entre a política e a moral, a conciliação parece impossível. Max Weber, a este propósito, distingue duas máximas de oposição irremediáveis da relação entre ética e

---

<sup>29</sup> Michel Renaud, “Os riscos da politização da ética”, in Michel Renaud e Marcelo Gonçalo (Org.), *Ética crise e sociedade*. Vila Nova de Famalicão: Ed. Húmus, 2001, p. 2251

<sup>30</sup> Cfr. Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, p. 174.

<sup>31</sup> Cfr. Michel Renaud, *op. cit.*, p. 226.

<sup>32</sup> Cf. Max Weber, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>33</sup> Cfr. Paul Ricoeur, “Política e totalitarismo” in *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 1997, p. 146.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *História e verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968, pp. 237-238.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 251-260.

<sup>37</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 4.

política: “ética da convicção” e “ética da responsabilidade”<sup>38</sup>. A primeira identifica-se em termos religiosos: o cristão age bem e deixa o resultado nas mãos de Deus. A segunda tem a ver com as consequências (previsíveis) da própria acção (...) <sup>39</sup>.

Ora, sendo a violência um instrumento da política, Ricoeur, partindo dos fundamentos weberianos, conclui que a política quebra a ética em duas, pela excelência do preferível (moral de convicção) e pelo realizável num dado contexto histórico (moral de responsabilidade). Fica, assim, claro que, por esta razão:

“A moral de convicção e a moral de responsabilidade não podem fundir-se inteiramente, que a ética e a política constituem duas esferas distintas, ainda que estejam em intersecção”<sup>40</sup>.

No entanto, a par dessa *verdade política*, e porque o fim desta dualidade seria a *reconciliação* total do homem com o homem, o fim do Estado e o fim da história<sup>41</sup>, “a dimensão comunitária assente nos valores será o serviço prestado pela vivência ética da sociedade política”<sup>42</sup>.

### 1.1.3. A Política e o Direito

Geralmente o termo *política* é usado para referenciar a conquista e o exercício do poder numa comunidade de indivíduos, num território<sup>43</sup>. Na relação com a ética, apercebemo-nos de que ela é autónoma e englobante. Mais ainda, carrega consigo a legitimidade do uso da força. Se aquela é pessoal e transcendental, a política será comunitária e imanente.

Porém, nestas comunidades humanas com identidade própria e organizadas politicamente, o uso da força e do poder não poderá ser abusivo e requererá, ademais, de padrões normativos. Segundo Hans Kelsen, essas normas apresentam-se como ordens de

---

<sup>38</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 107.

<sup>39</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 107 e seg.

<sup>40</sup> Paul Ricoeur, *Do texto à acção: Ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés Editora, [ca. 1989], pp. 399-400.

<sup>41</sup> *Idem*, *História e Verdade*, *op. cit.*, 1968, p. 250.

<sup>42</sup> Michel Renaud, *op. cit.*, p. 230.

<sup>43</sup> *Cf.* Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, p. 216.

conduta humana. É, portanto, o “Direito”<sup>44</sup>. Mais acrescenta que essas ordens são um sistema de normas com um fundamento e validade próprias que, como a política (no nosso modo de compreender) regulam a conduta humana — a chamada ordem jurídica<sup>45</sup>.

Portanto, Política e Direito, enquanto conceitos, têm o mesmo objecto: ordenar a conduta social do homem. Kelsen demonstra que o Direito é, enquanto ordem social, coactiva<sup>46</sup>. Todavia, não no sentido da *violência política*, mas sobretudo:

“No sentido de que reagem contra as situações consideradas indesejáveis, por serem socialmente perniciosas — particularmente contra condutas humanas indesejáveis — com um acto de coacção, isto é com um mal — como a privação da vida, da saúde, da liberdade, de bens económicos e outros —, um mal que é aplicado ao destinatário, mesmo contra sua vontade, se necessário empregando até força física”<sup>47</sup>.

A coacção empregada pelo Direito não será aleatória, antes servindo a comunidade. Assim, transpõe todas as *legislações* políticas ou estatais. Frisa Kelsen que “dizer que o Direito é uma ordem coactiva significa que as suas normas estatuem actos de coacção atribuíveis à comunidade jurídica”<sup>48</sup>. Vemos, assim, que o Direito está acima do Estado. Não é redutível à lei e, a esse respeito, é esclarecedora a reflexão de Ricoeur quando define politicamente o Estado pela *forma*<sup>49</sup>.

Neste sentido, serve-se, para tal, das filosofias racionalistas, das filosofias do século XVIII e das filosofias de Hannah Arendt e Éric Weil. Estas, pela via da *forma*, concebem o Estado reflexão na função racional, acentuando o seu aspecto constitucional e convertendo-o num Estado de Direito. Deste modo, regem-se por leis que se equiparam para todos<sup>50</sup>.

Por conseguinte, a política do Estado de Direito não deixará de ser aquela que coloca a sua administração na *forma*, no *formalismo jurídico*, diferentemente daquela que se reduz à *força*. Reconhece, no seu exercício decisivo, a independência da função pública e dos juízes, o controlo parlamentar, a educação de todos pela discussão da liberdade<sup>51</sup>.

---

<sup>44</sup> Cfr. Hans Kelsen, *Teoria pura do Direito*. 6ª edição. Coimbra: Ed. Arménio Amado, 1984, p. 57.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>49</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Do texto à acção [...]*, p. 393.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*

Esses critérios, que colocam o político e o Direito em paralelo, constituem o lado razoável da política. Por isso, sublinha Ricoeur, “é um Estado de Direito aquele cujo governo observa certas regras legais que limitam o seu arbítrio”<sup>52</sup>.

É portanto fundamental, no ordenamento político, a divisão de poderes. Sendo os Estados modernos democráticos e de Direito, a distinção e divisão de poderes, no seu seio, pelo direito e pelo poder judiciário, é, na nossa perspectiva, um *ganho civilizacional*. O Direito, como instrumento da política, não só é normativo, como também constitui uma arte e uma técnica que buscam o justo e o equitativo<sup>53</sup>. Há, porém, uma intersecção profunda entre a política e a categoria do direito.

Dessa intersecção, como constata Bobbio,

“Nasceu a noção de *Estado de Direito*, entendido não restritivamente como Estado no qual o poder político está subordinado ao direito, mas como a própria destinação final de todo o grupo político que se distingue de outro grupo social pela existência de um sistema normativo, cujas normas, necessárias para a sobrevivência do grupo, se fazem valer através da coerção”<sup>54</sup>.

A ligação pode ser ainda ampliada, sobretudo quando se colocam ao poder, como objecto comum, os problemas da legitimidade e da justiça<sup>55</sup>.

Contudo, parece imperativo que todos os Estados modernos, democráticos e de Direito se perfilhem no trilho jurídico para as garantias dos direitos e liberdades político-sociais das suas comunidades. Nozick propõe designá-lo, enquanto garante dos direitos dos indivíduos, de Estado *guarda-nocturno*<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Do texto à acção [...]*, p. 394.

<sup>53</sup> Sobre o assunto, Cfr. Ruy de Albuquerque, *Direito de juristas — Direito de Estado*. Coimbra: Ed. Coimbra, 2000. Sep. De Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Vol. 42, nº2 (2001). Desenvolve o papel do direito na sociedade — como uma ordem objectiva, racional transcendente e como um produto essencialmente voluntário e imanente — e o seu verdadeiro campo de procedimento jurídico ao lado do poder político.

<sup>54</sup> Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, p. 237.

<sup>55</sup> Cfr. Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, pp. 238 e seg. sobre as perspectivas weberianas e kelsenianas.

<sup>56</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 57.

#### 1.1.4. A Política e a economia

Pela sua essência e natureza, e sobretudo pela sua autonomia, como já referimos, a política é englobante. Nenhuma outra esfera se lhe sobrepõe.

A economia, se tomada a partir do seu étimo, *oikos* (casa) e *nomia*, de *nemein* (administrar, estabelecer normas, decidir), não é, ao lado da política, menos importante, dadas as suas ligações muito particulares com esta<sup>57</sup>, porquanto a actividade política se traduz na nossa participação nos assuntos do Estado. Ou seja, a actividade política é a expressão prática dos interesses vitais das classes e das suas relações<sup>58</sup>. Urge destacar que essa concepção desemboca numa redução da política, na medida em que faz desta, como Lenine a definia, “a expressão concentrada na economia”<sup>59</sup>.

Todavia, interessa destacar que, no seu sentido clássico utilizado pela primeira vez por Xenofonte e Aristóteles o termo implicava “a administração da casa”<sup>60</sup>. Ora, actualmente, o seu uso é diferente e reflecte influências científicas, políticas e filosóficas. Apesar da generalização do seu uso, a sua definição unívoca continua ser difícil.

Fernando Fonseca, perpassando pelos estudos de autores como John S. Mill, Lionel Robbins e Alfred Marshal, achou por bem definir a economia como sendo:

“A ciência que estuda as relações entre os meios e fins que explicam os comportamentos dos indivíduos em situações de escolha entre acções alternativas — e das sociedades, como resultado das decisões dos indivíduos que a compõem”<sup>61</sup>.

Já Samuelson e Nordhaus compreendem a economia como “o estudo da forma como as sociedades utilizam recursos escassos para produzir bens com valor e como os distribuem entre as pessoas diferentes”<sup>62</sup>.

Nestas duas concepções, apercebemo-nos que sobressaem, de modo prático, duas ideias: os bens (que são escassos) e a sociedade, que deve usar os recursos que possui de

---

<sup>57</sup> Vide Fernando Luso Soares, *op. cit.*, p. 30.

<sup>58</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Fernando Adão da Fonseca, *Economia*, in Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, Verbo. Edição Século XXI. Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1999, p. 1163.

<sup>61</sup> Fernando Adão da Fonseca, *op. cit.*, p. 1166.

<sup>62</sup> Paul Anthony Samuelson e William D. Nordhaus, *Economía*. Madrid: Edições McGraw Hill, 2008, p. 4.

forma eficiente. Portanto, os indivíduos têm necessidades, produzem para as satisfazer, assegurando assim a sua sobrevivência, mas não fora da esfera política.

Nesta óptica, o modo como Lenine e sobretudo Karl Marx exaltavam a economia em detrimento do político (a economia como *guia* da política) não pode ser visto como uma tomada de posição *político-social* peremptória e definitiva.

É um equívoco que bipolariza a sociedade numa luta de classes em que concorrem o liberalismo económico e político, que, segundo Paul Ricoeur, desemboca num:

“ [...] verdadeiro maquiavelismo político, na medida em que a ausência da reflexão política autónoma deixava campo livre para todas as experiências políticas, inclusive totalitárias, a partir do momento em que o recurso à tirania era justificado pela supressão da apropriação privada dos meios de produção, tomada como único critério das alienações modernas”<sup>63</sup>.

Dada a sua importância no ordenamento político-social, a dimensão económica não aliena a dimensão política, concepção esta que não se difere da perspectiva *nozickiana*<sup>64</sup>, pois o pensamento deste é liberal. E, aproximando-se de outros libertaristas contemporâneos, é classificado como “fundamental” e não como “instrumental”. Isto é, não é visto como sugerem os segundos, ou seja, os *instrumentalistas*, na perspectiva económica<sup>65</sup>, mas na política como um todo — uma herança de tradição liberal *lockeana*<sup>66</sup>. O político, como vontade social, protege os indivíduos nas diversas dimensões da vida em sociedade.

---

<sup>63</sup> Paul Ricoeur, *Do texto à acção [...]*, p. 390.

<sup>64</sup> Referimo-nos acerca da perspectiva filosófico-política do Estado de Robert Nozick. Ver II Capítulo.

<sup>65</sup> Vide João Cardoso Rosas, “Introdução” in Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. XV. Disponível também em: <http://criticanarede.com/nozick.html>, publicado em 13.11.2009, consultado a 07.09.2014; Rui Fonseca, “Libertarismo”, in João Cardoso Rosas (Org.), *Manual de filosofia política*. Coimbra: Edições Almedina, pp. 67 e seg.

<sup>66</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 37.

## 1.2. O Estado

O Estado é a forma que atinge uma sociedade quando bem organizada. Os seus deveres, neste sentido, resumem-se à função primordial de promover o bem comum e garantir sadiamente o relacionamento e a organização sociais do povo. Esta visão não difere daquela outra, antiga, que caracteriza a união dos homens, desde cedo, segundo uma estratificação hierárquica.

Ora, conforme já referimos, o Estado é, hoje em dia, uma comunidade humana politicamente organizada e estabelecida num território. Nele o poder político tende a consolidar-se em todas as agremiações humanas<sup>67</sup>. É, portanto, uma instituição política que utiliza o poder como instrumento de governação guiado por líderes vocacionados e por partidos. É desse Estado, *forjado* na era moderna, que nos iremos ocupar no presente estudo. Ou seja, uma entidade que, desde Maquiavel, é criação do Ocidente e que viria a tornar-se Estado constitucional (de acordo com Max Weber)<sup>68</sup>, democrático e de Direito.

Portanto, o Estado, tal como hoje o entendemos, emergiu duma tradição que se preza trilogica: monárquica, liberal e demo-liberal<sup>69</sup>. Não pretendendo dar primazia aos aspectos históricos, este estudo tenciona referir que esse Estado se desenvolveu, grandemente, graças à ideologia liberal, articulando-se em torno de três elementos fundamentais — o *povo*, o *território* e o *poder político* —, baseado na coacção, na força e na autoridade<sup>70</sup>, para estabilizar e garantir a ordem social colectiva, institucionalizando a soberania e a consciência nacionais.

É certo que, nos nossos dias, o conceito de Estado não é estável. Não é a única forma de organização política societária, existindo outras. Ainda assim, continua a ser a referência do modelo do poder político exercido por uma comunidade humana no âmbito de um território<sup>71</sup>, outorgando, por conseguinte, aos seus cidadãos as garantias da tradição liberal.

---

<sup>67</sup> José Fontes, *Teoria geral do Estado e do direito*. 3ª edição. Coimbra: Ed. Coimbra, 2010, p. 19.

<sup>68</sup> Cfr. Max Weber, *op. cit.*, p. 66.

<sup>69</sup> Cfr. Hécio de Abreu Dallari Júnior, *Teoria geral do Estado contemporâneo*. 4ª edição. São Paulo: Ed. Rideel, 2011, p. 30.

<sup>70</sup> Cfr. José Fontes, *op. cit.*, p. 22.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 25.

Pode ser um mito, um monstro, um conceito, um improvável lógico, como diz José Maltez, mas existe. Existe, aqui e agora, mesmo que não obedeça às linhas da coerência histórica ou que pouco tenha a ver com a racionalidade ou o bem comum. Mesmo em crise, ele existe. E constitui um dos elementos mais estáveis no processo organizacional deste universo<sup>72</sup>.

Como bem refere François Châtelet:

“É um dado geral do século XX, o reconhecimento do Estado como forma normal de organização das colectividades fixadas sobre um território” [E isto porque o termo Estado designa, ao mesmo tempo]. “O poder soberano que está encarregado de representar e exprimir a colectividade, o quadro jurídico e administrativo que define as regras e organiza as formas de existência social, bem como a instância governamental que, em último recurso, aí toma as decisões respeitantes aos assuntos comuns”<sup>73</sup>.

Contudo, olhando para as questões políticas que suscitaram grande debate nestes últimos anos — a obra *Uma teoria da justiça* de John Rawls<sup>74</sup>, por exemplo —, sobre o Estado é mister notar que o seu zelo se cinge à garantia da boa sociedade. Mais do que nas temáticas clássicas sobre a teorização do Estado<sup>75</sup>, a discussão actual reside no papel do Estado perante os cidadãos. A justiça, a liberdade, a igualdade, os direitos e a distribuição dos bens sociais são os desafios eminentes.

Robert Nozick, com efeito, considera o Estado como *guarda-nocturno*<sup>76</sup>. O seu enfoque primordial reside na defesa dos indivíduos. Com recurso à tradição liberal lockeana, Nozick sustenta a existência do Estado enquanto associação de indivíduos livres. Por isso, constituído num território concreto, o Estado será a associação protectora<sup>77</sup> de todos os seus associados, os cidadãos. Preservá-los-á contra a violência, o roubo e a fraude, garantirá a execução dos contratos, protegerá, enfim, a sua propriedade<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup> José Adelino Maltez, *op. cit.*, p. 80

<sup>73</sup> François Châtelet, *apud* José Adelino Maltez, *op. cit.*, p. 80

<sup>74</sup> Conforme o testemunho próprio de Robert Nozick. *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 228.

<sup>75</sup> *Vide* Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>76</sup> *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 57.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>78</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 57.

Para John Rawls, diferentemente de Nozick, o Estado é a estrutura básica da sociedade, responsável, primeiramente, pela justiça<sup>79</sup>. Desta forma, rege-se pela justiça como seu princípio fundamental e estende-a a todas as suas instituições, pois o Estado, enquanto organização da comunidade histórica deve, cuidar dos seus membros, pensando no todo social e não simplesmente nos indivíduos que o constituem. Apesar de se apresentar como um liberal igualitário, considerando os direitos individuais como objecto de protecção do Estado de Direito<sup>80</sup>, Rawls apela, por conseguinte, para um princípio original, favorecedor da convivência e da regulação social tutelada pelo Estado.

Evoca, portanto, a partir da justiça, a equidade na distribuição dos bens sociais pelo Estado. Isto é, no sentido em que se deve compreender o Estado (na sua origem) como um contrato entre os seus membros, não histórico porquanto é parte da estrutura básica da sociedade como consenso original. Ou seja, como o próprio afirma:

“Não devemos pensar no contrato original [originador do Estado] como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo [...]”<sup>81</sup>.

Pelo contrário, o Estado, uma vez constituído, deve observar a justiça como o fundamento das suas instituições. Tomando em consideração as opções dos indivíduos que, sendo pessoas racionais, na situação inicial, escolheram os seus princípios para o papel da justiça, preferindo-os aos de outra concepção<sup>82</sup>.

Daí que, com os princípios da justiça, o Estado deverá orientar a atribuição de direitos e deveres às instituições e determinar a distribuição adequada dos benefícios (a justiça) e encargos da vida social<sup>83</sup>. A justiça é, como Rawls acentua, “a virtude primeira das instituições sociais”<sup>84</sup>, ou seja, do Estado em primeira lugar.

Afinal, a justiça, como núcleo das atenções sociais, será o padrão moral que permitirá ajuizar se as instituições (estatais) de enquadramento de uma sociedade estão ou não bem ordenadas. Ora, na justiça estão subsumidas as ideias de liberdade, igualdade e

---

<sup>79</sup> Cfr. John Rawls, *op. cit.*, p. 57.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 19.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 3.

distribuição da riqueza, que, para além de devidamente justificadas no relacionamento social, devem ser examinadas no que concerne às suas consequências institucionais e aos benefícios e encargos que delas decorrem para os cidadãos<sup>85</sup>.

Já Michael Walzer concebe o Estado como uma comunidade política que concentra a sua atenção na distribuição dos bens sociais pelos cidadãos em função da sua qualidade de membros e do critério da justiça<sup>86</sup>. Doutra maneira, afirma Walzer que:

“Todas as comunidades políticas [no caso moderno, cada Estado] devem ter em conta as necessidades dos seus membros como eles colectivamente as concebem; que os bens a distribuir o devem ser de acordo com as necessidades; e que a distribuição deve reconhecer e apoiar a igualdade subjacente das posições de membro”<sup>87</sup>.

O Estado reveste-se, desde logo, de responsabilidades sociais para com os seus membros. No ordenamento das suas instituições há-de preservar, no que concerne às necessidades sociais, a administração pública, empregos, educação, parentesco, amor, graça divina, etc. — aquilo que a sociedade considera dever prover a todos os seus membros<sup>88</sup>.

Nozick, tributário da tradição liberal da qual também Rawls e Walzer perfilham, não subscreve inteiramente as concepções destes autores. Sobre a justiça nas relações sociais, mais que um distributivismo e um comunitarismo providenciado pelo Estado, Nozick destaca que a tarefa fundamental deste não pode ser outra senão a de resguardar as relações entre os indivíduos<sup>89</sup>.

Contudo, apesar da diversidade de opiniões, estes autores têm as suas conceptualizações nas bases que hoje fundamentam o Estado moderno: democracia, direitos fundamentais, convívio político-social de todos os cidadãos e princípios ético-morais.

---

<sup>85</sup> Cfr. João Cardoso Rosas, Mathias Thaler e Inigo González, “Filosofia política” in Pedro Galvão, *Filosofia: uma introdução por disciplinas*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 175.

<sup>86</sup> Michael Walzer, *op. cit.*, p. 78.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>88</sup> Cfr. João Cardoso Rosas-Mathias Thaler e Inigo González, *op. cit.*, p. 184.

<sup>89</sup> Cfr. João Carlos Espada e João Cardoso Rosas (Org.), *Pensamento político contemporâneo uma introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2014, p. 107.

### 1.2.1. *O Estado e a democracia*

Para uma compreensão exaustiva do Estado, segundo José Maltez, muitos são os caminhos da sua construção. Muito mais os caminhos que as conclusões, muito menos as ideias do que as palavras, muito mais as escolas de que as reais divergências. Tudo porque o Estado é coisa inventada pelo homem para os homens e que os homens têm, necessariamente, que reinventar<sup>90</sup>.

Com efeito, como organização política de um povo, é, desde a tradição dos Antigos, uma instituição cuja preocupação consiste em zelar pelo bem comum e pela felicidade de todos segundo princípios democráticos.

Neste sentido, sem intenção de nos adentrarmos em disputas filosóficas sobre a questão da democracia, cremos pertinente cingir-nos à razão que justifica e faz coadunar o Estado moderno com a democracia. A tradição democrática despontou no Ocidente europeu, estendendo-se à América do Norte, tendo as suas raízes em várias teorias e sistemas políticos que se desenvolveram ao longo da história.

Como destaca Raul Tati:

“Basta acenar as teorias filosófico-políticas de Platão e Aristóteles; a teoria clássica da liberal-democracia de Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) e de Tocqueville (1805-1859); as teorias contestatárias de Rousseau (1712-1778); as ideais sociais e políticas de Marx; o Personalismo de Mounier; o Humanismo integral de Maritain e a sua teoria sobre a democracia; enfim, as correntes ditas neo-clássicas ou contemporâneas sobre a recuperação ética da democracia com Strauss, Arendt, Habermas e outros. E, de não somenos importância, o contributo do cristianismo na construção duma sociedade sensível aos valores da dignidade humana e ao respeito e promoção dos seus valores”<sup>91</sup>.

A democracia, neste sentido, foi sendo uma marca que há muito acompanha os sistemas políticos. Mas é na modernidade que ela se vai distinguir como princípio político constitutivo do Estado. Assim, o Estado moderno, na sua configuração, é democrático. Doutra maneira, a democracia supõe um Estado democrático como lugar da sua

---

<sup>90</sup> José Adelino Maltez, *op. cit.*, p. 82.

<sup>91</sup> Raul Tati, *Crise africana e processo de democratização em África, pertinência e implicações ético-antropológicas*. Leiria: Colorestúdio, 1999, pp. 195-196.

estruturação. Esta é uma das características que distingue as democracias modernas das da Antiguidade Clássica, pois enquanto estas se centravam na *polis* (cidade), as democracias contemporâneas centram-se numa realidade estruturalmente mais complexa que é o Estado<sup>92</sup>.

Os Estados modernos identificam-se, neste contexto, com a democracia. No entanto, esta feição democrática, representação do Estado como a forma actual da organização política, é fruto de projectos anteriores (como já foi referido) e objecto de transformações constantes<sup>93</sup>. Pelo que, com a democracia, a comunidade política transforma-se num espaço de afirmação da cidadania. Este Estado moderno pode ser tipificado em função da sua matriz democrática — directa e participativa ou representativa e indirecta<sup>94</sup>.

A primeira seria, em sentido próprio, um exercício directo do poder, enquanto a segunda é um sistema de controlo e de limitação do poder. No primeiro caso, o regime democrático significa participação directa dos cidadãos no governo da cidade: democracia da *polis* e das suas imitações medievais. No segundo caso, um regime democrático é confiado aos mecanismos estatais de representatividade<sup>95</sup>.

A democracia surge, pois, como projecto basilar do Estado, como um imperativo da sua construção. Todos os sistemas políticos se proclamam democráticos, independentemente da sua natureza formal, como aliás refere Raul Tati:

“Um Estado democrático pode ser: unitário ou federal, centralizado ou regionalizado; do ponto de vista da distribuição do poder entre vários órgãos constitucionais e decisórios, este pode ter a fisionomia de: uma monarquia constitucional, uma república parlamentar, presidencialista ou semipresidencialista; e ainda do ponto de vista do sistema eleitoral: maioritário e uninominal a um turno ou a dois turnos, maioritário com quota proporcional, proporcional puro com voto de preferência, etc.”<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Raul Tati, *op. cit.*, p. 203.

<sup>93</sup> Cfr. José da Costa Pinto, *Ética e política*. Lisboa: Edições Conhecimento, 1980, p. 9.

<sup>94</sup> Raul Tati, *op. cit.*, p. 203.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

Compreende-se, desta maneira, que a democracia marca hoje as diversas formas políticas, sobretudo as ocidentais, modeladas, actualmente, pelos princípios e valores do classicismo e modernidade liberal.

Porém, antes que nos detenhamos na apresentação valorativa doutras formas e, principalmente, dos princípios fundamentais da democracia no Estado moderno, façamos uma pequena referência, no contexto ocidental, no século XX, ao seu enfraquecimento. Este foi representado pelo nazismo e pelo comunismo soviético, movimentos que puderam realizar o seu percurso dentro da democracia.

A este propósito, Ricoeur sublinhou esta situação como sendo de uma certa ironia da história, um ardil — não da razão, mas da des-razão — que uma democracia como a República de Weimar era, não obstante as imperfeições da sua organização institucional, tenha “feito a cama” ao totalitarismo<sup>97</sup>. Hannah Arendt propõe uma explicação deste fenómeno:

“O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral, e, em particular, dos Estados-nação europeus e do seu sistema partidário. A primeira foi a ilusão segundo a qual o povo, na sua maioria, participava activamente do governo e que todo o indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceites apenas por uma maioria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. Agora, os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos sectores indiferentes e desarticulados do povo, tanto como nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país. Assim, quando os movimentos totalitários invadiram o parlamento com o seu desprezo pelo governo parlamentar, pareceram simplesmente contraditórios; mas, na verdade, conseguiram convencer o povo em geral de que as maiorias parlamentares eram espúrias e não correspondiam necessariamente à realidade do país, abalando com isto a dignidade e a confiança dos governos na soberania da maioria”<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Cfr. Paul Ricoeur, “Política e totalitarismo” [...], p. 155.

<sup>98</sup> Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*. 4ª edição. Alfragide-Portugal: Edições Dom Quixote, 2004, p. 414.

A via pela qual o totalitarismo tomou de assalto as estruturas democráticas do Estado exige uma reavaliação dos fins da própria democracia. O seu enfraquecimento conduziu, conforme a linguagem ricoeuriana, ao *tremendum horrendum*<sup>99</sup> — um extremo desprestigiante da condição humana que nem mesmo as outras formas de ditadura, concretamente os regimes autoritários, com os seus crimes de guerra (nas categorias *schmittianas* do amigo-inimigo), alcançaram, quando comparadas com os extermínios nazi e soviético<sup>100</sup>.

Do ponto de vista das suas estruturas, os Estados democráticos deverão revestir sempre a forma de *Estados de Direito e Estados constitucionais*.

Assim, no que respeita à primeira forma, o Estado democrático é governado pela lei. O poder é exercido *sub lege*, sendo a lei a reconhecer e tutelar os direitos da pessoa, garantindo aos cidadãos uma esfera de vida intangível ao poder e protegendo-os ainda de possíveis arbitrariedades e abusos. Os direitos e deveres dos cidadãos são fixados e protegidos por lei<sup>101</sup>.

Ademais, referiu Ricoeur que, enquanto organização da comunidade, o Estado dá forma jurídica também à intenção ética, ou seja à regra. Significando que a lei civil define, ordena, põe em relação as funções (de devedor, de parceiro, de proprietário, etc.) de tal forma que todos os titulares das mesmas funções sejam tratados de igual modo pelo Direito positivo<sup>102</sup>.

Certamente que a igualdade perante a lei ainda não é equiparável com à igualdade de oportunidades ou de condições. Todavia, reconhece-se, desde já, como um enorme avanço. Diz Ricoeur que “pelo menos a igualdade perante a lei representa um limiar decisivo, o da igualdade jurídica, quer dizer, de um comportamento das instituições onde não se privilegiam pessoas, quando é atribuído o devido a qualquer função”<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Paul Ricoeur, “Política e totalitarismo” [...], p. 155.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 157.

<sup>101</sup> Raul Tati, *op. cit.*, p. 204.

<sup>102</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Do texto à acção* [...], p. 397.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 397.

O Estado de Direito compreende, deste modo, a democracia em termos éticos e do ponto de vista da sua teleologia. Isto é, concebe a democracia num duplo sentido<sup>104</sup>:

a) *Em relação ao conflito*: é democrático um Estado que não se propõe eliminar os conflitos, mas inventar os procedimentos que lhes permitem exprimir-se e continuarem negociáveis. Portanto, o Estado garante a livre discussão organizada, o multipartidarismo e a liberdade da opinião pública. É, enfim, a garantia da *liberdade*.

b) *Enquanto poder*: é o regime no qual a participação na decisão é assegurada a um número cada vez maior de cidadãos; é, pois, um regime no qual diminui o afastamento entre o sujeito e o soberano. Nós vemos nele, por essa razão, o garante dos *direitos fundamentais*. E, apesar do receio de Kant e de Hegel, o Estado mais racional, reconhecido por todos, servindo-se da tradição de Montesquieu, é inovador, na acepção do Estado democrático e de Direito, sob a égide da separação dos poderes legislativo, executivo e o judicial.

Já quanto à segunda forma (Estado Constitucional<sup>105</sup>), um Estado democrático necessita de um instrumento jurídico eficaz que garanta e proteja as liberdades fundamentais dos cidadãos. Trata-se, por isso, da Carta Constitucional, que é a lei suprema na qual estão codificados princípios e regras processuais, por um lado, e estabelecido o ordenamento jurídico-político do Estado em termos de legalidade e legitimidade do poder, por outro lado.

Nela encontram-se ainda delineadas nela várias funções do poder, com a respectiva divisão e separação, e fixados os pressupostos de recíproca colaboração dos diferentes poderes e do seu controlo mútuo para dar garantias aos cidadãos.

Ora, é neste sentido que o Estado democrático se identifica também com o “Estado Constitucional”, não somente pelo facto de se munir duma Constituição – visto que também os Estados totalitários e ditatoriais são munidos de Carta Constitucional –, mas, acima de tudo, pelo peso real e pelo papel fundamental desta como instrumento regulador da interacção política entre os membros da sociedade.

---

<sup>104</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Do texto à acção [...]*, pp. 397-398.

<sup>105</sup> Raul Tati, *op. cit.*, p. 204.

Os sistemas democráticos, além desses requisitos formais, exigem, tendo em vista a salvaguarda dos valores da convivência social, dentro do Estado moderno, outros princípios fundamentais. Dentre estes, na vastidão das opiniões do debate político, sublinhamos alguns que fazem do Estado a comunidade identitária de todos os seus cidadãos.

O primeiro, *pluralismo*, é, como demonstra Raul Tati, um princípio-chave do sistema democrático que, pela sua natureza se contrapõe ao monolitismo político dos sistemas autocráticos, abrindo-se à diversidade de opiniões e de correntes, aos contrastes e à dissensão, sem por isso ser um perigo para a ordem político-social<sup>106</sup>. Nesse sentido, a sua força de justificação ideológica é liberal, pois a democracia assim formada fundamenta-se no princípio de base de que a diferenciação, e não unicamente a uniformização, constituiu o fermento e a seiva vital da convivência humana<sup>107</sup>.

Os poderes totalitários e seus avatares, pelo contrário, sempre suspeitaram da diferenciação e da diversidade como ameaça e ruína do Estado, fonte de desordem e de discórdias, sustentando que a unanimidade fosse o necessário fundamento dos governos<sup>108</sup>. A diversidade e o consenso, como justificados pelos direitos naturais, não são aceites no quadro da esfera política.

Porém, num sistema liberal-democrático, como se exige do *novo* Estado moderno, o pluralismo aparece como garantia e afirmação do direito à diferença. Se “a autocracia, os despotismos, as velhas e novas ditaduras [diz Sartori], são um mundo numa única cor, a democracia é um mundo multicolor”<sup>109</sup>.

A abertura do espaço político como convivência múltipla é um imperativo do Estado democrático visto que o pluralismo pressupõe e comporta tolerância. Já o monolitismo conduz quase sempre à intolerância e ao fanatismo. De contrário, a democracia poderá converter-se – nazismo e soviétismo – facilmente numa nova forma de

---

<sup>106</sup> Raul Tati, *op. cit.*, p. 205.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>109</sup> Giovanni Sartori, *Democrazia cosa è*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli Supersaggi, 1994, *apud* Raul Tati, *op. cit.*, p. 205.

ditadura. O pluralismo reclama, desde logo, liberdade de opinião e de expressão, imprensa livre, etc.<sup>110</sup>

São também fulcrais na afirmação do Estado democrático os princípios da *participação e representação*, visto que o primeiro faz do povo um verdadeiro protagonista da vida política. Devido aos direitos fundamentais, todos os cidadãos têm um espaço na vida pública e contribuem para a edificação da sociedade.

A participação, por outro lado, demonstra que a administração burocrática é feita pelos representantes que o povo elege, agindo, estes em seu nome com vista ao bem comum<sup>111</sup>.

Em relação com os princípios anteriores, complementam a democracia do Estado moderno os princípios da *alternância, separação dos poderes e eleições*. A vida política é para todos os cidadãos. A comunidade política é colectiva. As responsabilidades e as oportunidades são reguladas pela sua Carta Magna, os governos são criativos e não estáticos. De modo que a alternância não seja vista somente como um modo de estrear um novo governo, com novas ideias e novas iniciativas, mas sobretudo um antídoto eficaz contra o mito dos “intocáveis” e dos “indispensáveis”, que fizeram do poder uma eterna morada alimentada pela sua irremediável megalomania<sup>112</sup>.

Por consequência, e para um redimensionamento da dimensão política de modo interactivo na sociedade, há que exigir a separação dos poderes (legislativo, executivo e judicial) como instrumento institucional do controlo do próprio poder. No sentido em que, para um bom clima democrático, os três poderes interagem harmoniosamente, possibilitando os chamados “controlos interorgânicos”, ou seja, cada órgão jogaria um papel de controlo e de equilíbrio (os designados *checks and balances*) em relação aos restantes poderes<sup>113</sup>. A cidadania é a expressão final da avaliação estatal, exercida soberanamente no princípio eleitoral<sup>114</sup>.

Finalmente, uma última dimensão do Estado e da democracia é a sua intersecção com a ética. Afora dos aspectos já aflorados sobre a autonomia, legitimidade e globalidade

---

<sup>110</sup> Cfr. Raul Tati, *op. cit.*, p. 205.

<sup>111</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 206-207.

<sup>112</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 208.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>114</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 210-211.

do político em todas as esferas e dimensões humanas, achamos que não existe contradição entre a democracia e a ética, podendo dizer-se que aquela é também uma exigência ética.

A vida ética é pessoal, individual. A política é comunitária. Contudo, na vivência ética existem valores absolutos que perpassam todas as convicções humanas. Pelo que, passando para a comunidade política, e tendo em conta a pluralidade das sociedades actuais, haverá premência para o consenso. Nesta linha, para Ricoeur existe uma fraqueza da convicção ética no sentido em que a política invoca voluntariamente a moral<sup>115</sup>.

Ora, uma vez que o papel do Estado será o de avocar a si o poder de decisão, surge o problema de saber como otimizar a governação no seio da diversidade, da existência de várias *ilhas* na sociedade. Pois “assistimos, em muitas sociedades contemporâneas, a uma espécie de transferência do religioso para o político; pedimos à política que mude de vida”<sup>116</sup>, diz Ricoeur.

A política assume, assim, uma dimensão englobante – dir-se-ia uma religião secularizada – que suscita a questão do modo de equilibrar a esfera do político com a da comunidade. Weber aludia, na sua “Política como Vocação”, à necessidade de convocar duas éticas: de convicção e de responsabilidade<sup>117</sup>.

Conhecido o desfecho do questionamento, o equilíbrio da intersecção entre o político e o comunitário, no contexto da problemática estatal actual, residirá no objectivo de “a democracia, como toda a política, encontrar a sua legitimidade última na sua finalidade, que é ajudar o homem a ser feliz e a realizar-se plenamente, não individualisticamente, mas em solidariedade com os outros”<sup>118</sup>, objectivo também corroborado por Ricoeur<sup>119</sup> e Parsons<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Do texto à acção*, [...], p. 398.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>117</sup> Vide *A Política e a moral*, pp. 10-12.

<sup>118</sup> Raul Tati, *op. cit.*, p. 212.

<sup>119</sup> Ricoeur diz que as democracias, as europeias, são herdeiras da cristandade, do Renascimento, da Reforma, das Luzes e dos ideais quer Nacionalistas quer Socializantes que dominaram as ideologias do século XIX. Cfr. Paul Ricoeur *Do texto à acção*, [...], p. 398.

<sup>120</sup> Para Parsons, se os sistemas sociais são constituídos por indivíduos, o sistema político impõe a existência de cidadãos, de um Direito público e de uma acção governativa, que levariam o Estado a destacar-se da restante comunidade social. Deste modo, teria sido o código cultural do cristianismo, afinado pela Reforma protestante, que gerou o chamado Estado moderno, entendido, simultaneamente, como um Estado Funcional, um Estado de Direito e um Estado Democrático. Cfr. Talcot Parson, *Le système des sociétés modernes*. Paris: Dunod, 1973, *apud* José Adelino Maltez, *op. cit.*, pp. 38-39.

As aspirações dos povos, as reflexões da filosofia política e as pesquisas da ciência política, bem como os ensinamentos do Magistério recente da Igreja, coincidem e concordam num facto: a forma democrática do Estado e de governo é conatural ao homem, aquela que melhor condiz com a sua dignidade<sup>121</sup>. Eis o desafio do percurso do Estado democrático.

### 1.2.2. *O Estado e a liberdade*

“Uma vez instaurada a democracia [pergunta Jonathan Wolff], que trabalho resta ao filósofo político?”<sup>122</sup>. A inquietação de Wolff demonstra que, numa perspectiva optimista, o trabalho fundamental do filósofo político, instaurada a democracia, estaria terminado.

Quer isto dizer que todas as decisões poderiam ser confiadas ao funcionamento justo da máquina eleitoral. Infelizmente, mesmo sendo a democracia o melhor sistema que podemos conceber, não é solução para tudo<sup>123</sup>. Portanto, o Estado democrático não se basta somente pela democracia. Neste sentido, existe outro eixo que nos parece anterior para a sua efectiva concretização – a liberdade.

Esta não aparece de modo isolado, antes remonta à tradição liberal das revoluções inglesas (século XVII) e francesa (final do século XVIII) na gestação do Estado moderno. A par da liberdade estão outros valores que constituem o acervo dos direitos fundamentais, norteadores do Estado na gestão da *res publica*.

Interessam, por isso, as reflexões de J. Stuart Mill sobre a democracia citadas por Wolff:

“Mill afirma que [a democracia] tem os seus perigos próprios: a ameaça da ditadura da maioria. É ingénuo pensar-se que a existência da democracia elimina a possibilidade de injustiça. O facto de «o povo» fazer as leis não anula a possibilidade de a maioria aprovar leis que oprimam a minoria, ou sejam injustas de outras formas para com ela. Assim a minoria precisa de ser protegida”<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Raul Tati, *op. cit.*, p. 213.

<sup>122</sup> Jonathan Wolff, *Introdução à filosofia política*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Gradiva, 2011, p. 153.

<sup>123</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>124</sup> Jonathan Wolff, *op. cit.*, p. 154.

A este respeito, importa referir que os direitos fundamentais são englobantes e *revolucionários*. O Estado, organização da comunidade, deverá coadunar-se com a essência destes direitos, uma vez que eles são, até certo ponto, anteriores à sua constituição.

Numa perspetivação histórica, Reinhold Zippelius refere que a função principal dos direitos fundamentais consiste em proteger um espaço de liberdade individual contra a ingerência do poder do Estado e contra a sua expansão totalitária. Mas também constata que nem todos os sinais de liberdade e tolerância do Estado face a concepções e interesses individuais podem ser interpretados, sem mais, como fase evolutiva dos direitos fundamentais<sup>125</sup>.

Todavia, os direitos fundamentais congregados pela liberdade são o fundamento do Estado moderno. Conforme teorizados por Locke, tais direitos têm uma validade “pré-estatal”, visto que a sociedade assenta na necessidade de proteger a vida, a liberdade e a propriedade dos indivíduos e nasce da união voluntária<sup>126</sup>. De tal sorte que, na mesma óptica, Nozick não vê o Estado senão como o fiscalizador da inalienabilidade dos direitos individuais tal como consignados pela natureza<sup>127</sup>.

Contudo, a relação entre o Estado e a liberdade, alicerce do Estado moderno é uma das grandes divisas do liberalismo, quer da tradição clássica inglesa (lockeana)<sup>128</sup>, dos direitos negativos (liberdade, igualdade e propriedade), quer da Revolução Francesa (“liberté, égalité, fraternité”<sup>129</sup>). São esses os direitos de que os indivíduos gozam como cidadãos do Estado, pois este existe para os garantir. Assim pensam os libertários (conquanto limitando-os *negativamente*) e outros liberais e comunitaristas (estendendo-os *positivamente*).

É vasta a teorização que se tem desenvolvido sobre a liberdade entendida neste sentido, ou seja, associada aos direitos fundamentais<sup>130</sup>. A nossa abordagem cinge-se à

---

<sup>125</sup> Reinhold Zippelius, *Teoria geral do Estado*. 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 419.

<sup>126</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 436.

<sup>127</sup> *Cf. Robert Nozick, op. cit.*, p. 57.

<sup>128</sup> *Vide* I Capítulo.

<sup>129</sup> Reinhold Zippelius, *op. cit.*, p. 444.

<sup>130</sup> Pode ver-se mais em Reinhold Zippelius, *op. cit.*, pp. 436-449, um largo desenvolvimento sobre os direitos fundamentais vistos a partir do prisma fático.

tentativa de a aproximar à democracia vista como instrumento fundamental do escopo estatal forjado pelos ventos da modernidade e, como propôs Rawls, das instituições afectas à democracia constitucional<sup>131</sup>.

Daí que, grosso modo, correlacionemos os fundamentos da democracia com os direitos fundamentais, tendo em vista o bem-estar dos cidadãos. Tornando-se, assim, evidente que o Estado deve existir como colectividade livre, com a condição de os indivíduos respeitarem as liberdades dos outros e, como cidadãos, cumprirem o seu dever de obediência às leis, às quais cabe, também, de forma circular, delimitar as liberdades dos cidadãos<sup>132</sup>.

Refira-se ainda, a este propósito, que:

“Em constituições mais recentes, por exemplo, foi também acolhida a ideia, ao lado dos direitos, dos deveres fundamentais dos cidadãos que, muitas vezes, não visam apenas assegurar o respeito das liberdades dos outros, mas também garantir outros fundamentos de uma comunidade devidamente organizada e funcional. Assim, ao lado de um dever de lealdade à constituição e às leis, encontram-se também, p.ex., o dever fundamental democrático de participação em assuntos públicos e deveres de contribuição para encargos públicos [...]”<sup>133</sup>.

Recai sobre o Estado a missão de distribuir, de modo justo, as liberdades e também as condições materiais para o desenvolvimento da personalidade, preservando, assim, os direitos como garante da convivência pacífica e das diferenças dos indivíduos na sociedade.

---

<sup>131</sup> *Cfr.* John Rawls, *op. cit.*, p. 211.

<sup>132</sup> *Cf.* Reinhold Zippelius, *op. cit.*, p. 450.

<sup>133</sup> Reinhold Zippelius, *op. cit.*, p. 451.

### 1.2.3. *O Estado e a sociedade*

O Estado é a forma que toma uma sociedade quando bem organizada – povo, território e o poder político. O presente aborda o Estado de matriz contratualista, na senda de Nozick e Rawls. Nozick, porém, não deixará de defender o libertarismo, ou seja, o “individualismo possessivo”<sup>134</sup>, já que a sociedade, como um todo político, cooperativo (Rawls e Walzer), infringiria os direitos individuais.

Abarcando todas as esferas da sociedade, o Estado moderno representa ao mesmo tempo o poder e a autoridade, o *corpus* político directivo tal como expresso pelos fundamentos democráticos. Entretanto, a sua função política, como exercício do poder, é complexa. Se, por um lado, o Estado reflecte todo o social, ele constitui, por outro lado, enquanto sistema político, um subsistema do sistema social<sup>135</sup>.

Neste sentido, segundo Ricoeur, o político é enigmático na sua origem: não sabemos donde vem a sua autoridade. Hannah Arendt usa a fórmula latina *potestas in populo, auctoritas in senatu*; Weber fala da legitimidade do uso da violência<sup>136</sup>. O Estado traduz a vontade de viver em comunidade, mas sob o exercício do poder e sujeito à imposição da sua estrutura vertical, hierárquica que consagra a diferenciação entre governantes e governados<sup>137</sup>.

Como contraponto ao Estado, emergem, com raízes no pluralismo social, nos princípios e fundamentos democráticos, muitas instituições que reforçam o social e se distanciam do político – são o reflexo da sociedade civil<sup>138</sup>.

Uma breve descrição faz perceber que, durante séculos, a organização política foi o objecto por excelência de toda a reflexão sobre a vida social do homem, sobre o homem como animal social, como *politikon zoon*. O termo *politikon* incluía, sem diferenciação, o actual duplo significado de “social” e “político”<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> Cfr. João Cardoso Rosas, Mathias Thaler e Inigo González, “Filosofia política”, in Pedro Galvão, *Filosofia, uma introdução por disciplinas*: Lisboa: Edições 70, 2013, p. 182.

<sup>135</sup> Cfr. Enciclopédia Einaudi, Volume 14, *Estado-Guerra*. Lisboa: Edição Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, p. 221.

<sup>136</sup> Cfr. Paul Ricoeur, “Política e totalitarismo” [...], pp. 138-139.

<sup>137</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 140.

<sup>138</sup> Cf. Tiago Fernandes, *A sociedade civil*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2014, p. 25.

<sup>139</sup> Enciclopédia Einaudi, *op. cit.*, p. 220.

Com isto não se quer dizer que o pensamento antigo não tenha contemplado a existência de formas associativas humanas diversas do Estado. A família foi tomada em consideração, desde Aristóteles, como a primeira forma embrionária e imperfeita da *polis*. Outras formas de sociedade foram também abordadas por Aristóteles: a amizade, a navegação, a vitória da guerra, o prazer e o divertimento; e estão subordinadas à sociedade política, que procura, não uma utilidade específica ou momentânea, mas a utilidade geral e duradoura, que envolva toda a vida do homem<sup>140</sup>.

Destarte, a relação entre a sociedade política e as sociedades particulares é uma relação entre o todo e as partes, na qual o todo, o ente englobante, é a *polis*, que engloba a família e as associações.

Diz-se, por isso, que em todo o discurso político, até Hegel, incluído, esta relação entre o Estado e as sociedades menores, ou parciais, permanece constante<sup>141</sup>.

Ora, com a emancipação da sociedade civil-burguesa, no sentido marxista, ou da sociedade industrial, no sentido saint-simoniano, o Estado e a relação entre instituições políticas e sociedade inverte-se. Paulatinamente, a sociedade, nas suas várias articulações, torna-se o todo, no qual o Estado, considerado restritivamente como aparelho coercivo com o qual um sector da sociedade exercita o poder sobre o outro, fica restringido, em parte<sup>142</sup>.

Nesta linha, a emergência da sociedade civil assimila o carácter globalizante do Estado. A sociedade alarga-se de tal maneira que o Estado é parte dela, constituindo o poder político a sociedade política. Sendo, pois, o Estado distinto da globalidade, as esferas restantes constituem a sociedade civil. O pensamento nozickiano, neste contexto, tal como outros teóricos do século XIX<sup>143</sup>, reduz o Estado aos serviços mínimos, limita-o ao papel de vigia das transgressões, na interacção social, dos direitos individuais fundamentais.

Importa, portanto, que, em benefício da boa sociedade, exista uma relação entre o Estado e a sociedade, pois esta não está em contradição com os princípios político-democráticos da promoção do bem-estar entre os cidadãos.

---

<sup>140</sup> Enciclopédia Einaudi, *op. cit.*, p. 220.

<sup>141</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 220.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>143</sup> Nessa altura, da inversão do Estado como o todo da sociedade, nascem os ideais do socialismo utópico, socialismo científico, assim como as várias formas do pensamento libertário e liberal. *Cfr. Enciclopédia Einaudi, op. cit.*, p. 221.

A sociedade civil<sup>144</sup>, nesse caso, como testemunhou em seus estudos Tiago Fernandes, contribui grandemente para os desafios do Estado moderno, mais concretamente para garantir a democracia.

Pois que, mesmo não sendo uma panaceia, a verdade é que as democracias mais antigas, desenvolvidas e consolidadas tendem a estar associadas a uma sociedade civil sólida. Como argumentou Philippe Schmitter, a sociedade civil, por si só, não garante a democracia e funciona sempre em interação com instituições, normas e práticas políticas. Contudo, em democracias consolidadas, a sociedade civil constitui um factor importante para o aprofundamento da democracia<sup>145</sup>.

Em resumo, a par do Estado como aparelho do poder político, a sociedade civil funciona, nas suas múltiplas experiências, como promotora da democracia massificada. Capacita os cidadãos para a cooperação mútua; possibilita a solidariedade e a civilidade entre os cidadãos e as organizações sociais; avalia o Estado na expressão eleitoral; fomenta o diálogo social; defende a classe operária, organizando sindicatos, etc.<sup>146</sup>

### **1.3. A teoria de Nozick e o seu significado na Filosofia Política contemporânea**

#### *1.3.1. Enquadramento histórico*

Seria impossível falar da perspectiva estatal de Robert Nozick sem primeiro referir o legado de John Rawls.

Com John Rawls e o seu trabalho inovador sobre a teoria política, encontramos na viragem do pensamento filosófico-político contemporâneo. Em meados do século XX, a filosofia política viu-se abalada pelo progresso da economia e pelos avanços científicos. A ciência política, por seu lado, foi também obrigada a redimensionar os seus passos.

---

<sup>144</sup> Tiago Fernandes vê a origem e a natureza da sociedade civil em quatro aspectos: a) deliberação sobre os interesses colectivos; b) defesa do interesse colectivo no espaço público; c) envolvimento voluntário individual assente nas escolhas livres; d) acção na arena pública circunscrita pela civilidade (cidadania), ou seja, por um conjunto de regras de respeito mútuo entre interesses distintos. *Cfr.* Tiago Fernando, *op. cit.*, p. 24.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>146</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 25 e seg.

Lamentava-se, nessa altura, conforme constata Kukathas e Pettit, a inexistência de uma obra de teoria política que marcasse o século XX. A reflexão é de Isaiah Berlin, em 1962<sup>147</sup>. Todavia, na década de 70 do mesmo século, a asserção de Berlin perdeu pertinência devido à publicação, em 1971, de *A Theory of Justice*, de John Rawls<sup>148</sup>.

Desde a Antiguidade que a produção da teoria política, como refere Plamenatz, nada mais é do que “a reflexão sistemática sobre os fins da governação”<sup>149</sup>.

Um conjunto de questões que, porventura, estamos acostumados a ouvir é suscitado: deve haver Estado? Que papéis cabem ao Estado? Como deve organizar-se? Que deve exigir dos seus cidadãos?<sup>150</sup>

John Rawls posiciona-se de modo inovador. Com a sua *Uma Teoria da Justiça*, o cenário político altera-se. Objecto de acesa discussão, a obra foi fortalecendo o objectivo ambicioso do autor que, de imediato, afirmava querer fundar uma teoria da justiça «como equidade» (*fairness*), destinada a substituir as “doutrinas que têm dominado de há muito na nossa tradição filosófica”<sup>151</sup>.

É preciso entender os antecedentes da teoria política antes do trabalho de Rawls. A teoria política, na sua concepção tradicional, preocupava-se com dois aspectos: por um lado, envolvia a análise do que é politicamente exequível e, por outro, a do que é desejável<sup>152</sup>.

A exequibilidade é o caminho para um objectivo, o método pelo qual a decisão política se mostra auscultadora. Numa comunidade concreta, por exemplo, é a via pela qual se envereda para erradicar algum mal social no sentido da identificação das soluções, ou seja, o que a comunidade pode ou não desenvolver como condição para mitigar as suas precaridades.

A desejabilidade, por conseguinte, caracteriza o tipo de soluções que são desejáveis para apoiar a comunidade. Actua, por isso, como uma metodologia. Utiliza pistas mais

---

<sup>147</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Rawls «Uma teoria da justiça» e os seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 13.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> John Plamenatz, “The use of political theory”, in *Political studies*, 8, 37-47, *apud* Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 13.

<sup>150</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 13.

<sup>151</sup> Jean-Jacques Chevallier e Yves Guchet, *As grandes obras políticas de Maquiavel à actualidade*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2004, p. 405.

<sup>152</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 14.

descritivas para as ocorrências comunitárias. Se, por acaso, na comunidade existissem necessitados, impunha-se a sua identificação. Quem são? Quantos são? De que precisam? Neste sentido, a desejabilidade é uma finalidade.

A exploração da exequibilidade e da desejabilidade caracteriza inevitavelmente todas as tentativas para inquirir, de forma sistemática, sobre as tarefas que qualquer grupo ou entidade social deve empreender. Um ensinamento extensivo aos propósitos do Estado e da governação em geral<sup>153</sup>.

A preocupação que a teoria política (isto é, o estudo simultâneo da exequibilidade das opções de governação<sup>154</sup>) tem vindo, por tradição, a desenvolver é surpreendente, se tivermos em conta o cepticismo de Isaiah Berlin quanto à possibilidade de uma teoria política mais prática no século XX.

Consideremos, sobre este quadro político, as seguintes reflexões.

A primeira é a de que no decurso do século XX, com a progressiva demarcação e profissionalização de disciplinas como a economia, a ciência política e a filosofia, as duas faces da teoria política tendem a afastar-se cada vez mais uma da outra. Isto é, os economistas e os cientistas políticos gabavam-se do título de cientistas e, de acordo com os conceitos então vigentes, assumiam esse facto no sentido de não poderem envolver-se em questões sobre a desejabilidade – os fins. O seu domínio era o dos factos, e não o dos valores.

Por seu lado, os filósofos, com excepção de alguns marxistas, ansiavam por sustentar a afirmação de que a sua disciplina era analítica ou *a priori*, adoptando a visão de que a filosofia poderá não ter nada a dizer sobre questões de exequibilidade. Uma disciplina *a priori*, alegavam, só pode depender da análise lógica ou abstracta para responder às questões que lhe são próprias, e as questões de exequibilidade pareciam exigir investigação empírica.

Por consequência, esta divisão das perspectivas disciplinares significava não haver nenhuma classe de profissionais que pudesse, por si só, reivindicar prosseguir

---

<sup>153</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 15.

<sup>154</sup> *Cfr. Ibid.*

simultaneamente os estudos sobre o que é exequível e sobre o que é desejável necessário à teoria política<sup>155</sup>.

A primeira modalidade reflexiva demonstra um distanciamento, senão mesmo uma separação, entre os estudos políticos. De um lado a visão exequível; do outro, a desejável. A segunda procura um enquadramento conjunto. Um esforço de percepção caso a separação não seja aproximável.

A exploração dos fins desejáveis do Estado poderia parecer uma tarefa que a filosofia desempenharia razoavelmente, mesmo sem ter em conta questões de exequibilidade. Porém, essa tarefa era geralmente deixada ao abandono em detrimento de uma actividade mais elevada: a análise dos conceitos relevantes para a apreciação do que é desejável, ou, postas as coisas à maneira continental, a análise das nossas experiências de valor ou de desejabilidade<sup>156</sup>.

Desta sorte, compreendem Kukathas e Pettit que:

“Os anais da filosofia do começo do século XX espraiam-se em análises antagónicas sobre a utilidade, a liberdade e a igualdade, mas são extremamente parcios em argumentos a favor destes ideais ou de quaisquer outras”<sup>157</sup>.

A bifurcação, nesse contexto, deveu-se à circunscrição de uma e de outra realidade: a ciência, mais convicta para aspectos empíricos, e a filosofia, concentrada nas descrições.

Contudo, demonstrou a história que a exploração isolada do exequível não deu resultados muito melhores do que a exploração isolada do desejável. Os estudos sobre a exequibilidade só são interessantes relativamente a propostas específicas sobre a desejabilidade, pelo que, dado o apreço da «neutralidade axiológica» na economia e na ciência política, não admira que no século XX tais disciplinas pouco tenham feito pelo avanço desses estudos.

A economia do bem-estar é primordialmente uma disciplina de exequibilidade, mas veio a fixar-se apenas na exequibilidade da maximização da utilidade pela via das

---

<sup>155</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>156</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 16.

<sup>157</sup> *Ibid.*

instituições do mercado e, de seguida, com ainda menor ambição, na exequibilidade da satisfação do critério de Pareto<sup>158</sup>, ou seja, a eficiência num grau máximo<sup>159</sup>.

Em contrapartida, do ponto de vista da ciência política, as questões da exequibilidade deixaram de ter qualquer relevância. Pode dizer-se mesmo que, em consequência desta situação, por alturas do segundo quartel do século XX, a disciplina da Teoria Política tinha praticamente estiolado, sendo substituída nos *curricula* universitários pela história do pensamento político e pela análise de conceitos políticos<sup>160</sup>.

Em meados do século XX, este cenário é circunscrito em virtude da existência de um elevado grau de consenso político. Os socialistas democráticos e os democratas liberais nunca tinham estado tão próximos uns dos outros, uma vez que todos adoptavam o ponto de vista, então ortodoxo, de que apesar de o mercado ocupar muito bem o lugar que lhe competia, as suas falhas eram de molde a exigirem uma forte presença do Estado.

Pois bem: se não houvesse um consenso tão alargado em torno desta ideia, ter-se-ia dado muito pela falta da teoria política nas academias<sup>161</sup>.

Mais se diz que da produção teórico-política do século XX, em comparação com as épocas anteriores, não emergiam nem personalidades nem textos que reivindicassem continuação qualitativa dos notáveis pensadores do passado.

Talvez, como bem prevêem, pela situação da teoria política produzida no momento, Kukathas e Pettit, o último grande teórico político tenha sido Henry Sidgwick. Tudo porque, dos muitos autores que estudaram os clássicos (como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Mill e outros), poucos foram os que aceitaram o desafio da teoria política<sup>162</sup>.

A situação revela, desta feita, uma estiolação da própria teoria política. Uma difícil consonância da exequibilidade e da desejabilidade.

---

<sup>158</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>159</sup> Cfr. João Ricardo Catarino, *O liberalismo em questão: justiça, valores e distribuição social*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais e Políticas, 2009, p. 61.

<sup>160</sup> Vide Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 17.

<sup>161</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 17.

Todavia, é esclarecedora a apresentação de Kukathas e Pettit quando entendem que, “embora a teoria política tivesse estiolado em meados do século, foi também por essa altura que as primeiras manifestações de ressurgimento tiveram lugar”<sup>163</sup>.

O trabalho de Rawls deixa, por isso, antever um quadro de diferença na elaboração da teoria política contemporânea. Rawls é, por outro lado, identificado por todos os estudiosos da matéria como o futor da nova abordagem. Com ele, todo um rol de autores trilha o percurso da contemporaneidade da filosofia política.

A consecução desse propósito vemo-la quando se percebe, actualmente, que, no campo da economia, à medida que as pessoas começavam a dar-se conta de que o mundo da exequibilidade era mais vasto do que o âmbito da economia do bem-estar, surgiram pontos de partida entusiasmantes, tributários da tradição austríaca da economia personificada por F. A. Hayek. Esta trouxe argumentos a favor de um governo mínimo baseado na capacidade única do mercado, a fim de fornecer informações sobre o que as pessoas desejavam.

No mesmo percurso, emerge a teoria da escolha pública, representada em particular por James Buchanan, que era a favor de um regime político semelhante, tendo por base o facto de que um governo forte e uma grande burocracia são invariavelmente presa de interesses particulares<sup>164</sup>.

Já na direcção da filosofia e da ciência política houve, como nos trabalhos afectos à economia, movimentações interessantes. Duas referências ilustram a reviravolta. Stanley Benn e Richard Peters, na sua obra *Social Principles and the Democratic State*, de 1959, mostraram o quanto ainda havia por fazer em matéria de reflexão sistemática sobre os princípios que devem reger a organização sociopolítica. Sete anos depois, Brian Barry, na sua obra *Political Argument*, chamou a atenção dos filósofos para a utilidade que as técnicas analíticas da economia podiam ter na execução mais racionalizada dessa esfera da vida social<sup>165</sup>.

Finalmente, ante a situação da busca da evolução segundo os novos tempos, a nova abordagem – tratando questões básicas de desejabilidade e levando também em conta

---

<sup>163</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 18.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

aspectos de exequibilidade – que conduziria ao ressurgimento da teoria política contemporânea justificou-se com John Rawls, na sua obra *Uma teoria da justiça*<sup>166</sup>.

Desde então, a obra tornou-se tão determinante que o campo da filosofia política<sup>167</sup> viria a produzir um número crescente de ideias, princípios e normas de justiça social<sup>168</sup>.

Aberta a nova direcção da problemática, Nozick, como muitos pensadores contemporâneos, partiu da teorização de Rawls. Se para este a filosofia política tem como prioridade a justiça, encarada como «a virtude primeira da sociedade», o padrão moral que permite ajuizar se as instituições de enquadramento de uma sociedade estão ou não bem ordenadas, implicando um sistema subsumido de cooperação entre indivíduos livres e iguais<sup>169</sup>, Nozick, reconhecendo o feito rawlsiano, aparta-se dele, critica a sua formulação distributiva da riqueza<sup>170</sup> e afronta-a nestes moldes:

“Desenvolvo uma teoria da justiça que não exige um Estado mais abrangente, e uso instrumentos desta teoria para dissecar e criticar outras teorias da justiça distributiva que contemplam de facto um Estado mais abrangente, concentrando-me em particular na poderosa nova teoria de John Rawls”<sup>171</sup>.

---

<sup>166</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 19.

<sup>167</sup> Segundo Rawls atribui-se à Filosofia Política quatro papéis fundamentais: a) *função prática* que surge quando existem importantes divisões na sociedade, quando não encontramos consensos sobre o modo correcto de entender a liberdade, ou de estabelecer um adequado equilíbrio entre a liberdade e igualdade; b) *função orientadora*, com referência a Kant. Permite conceber os fins e propósitos da sociedade no seu conjunto e o papel dos cidadãos na sociedade; c) *função reconciliadora*, com referência a Hegel. A filosofia permite compreender a racionalidade das instituições sociais formadas ao longo do tempo, o que não implica resignação diante delas; d) *função de formular uma «utopia realista»*, que conjugue uma visão ideal da sociedade justa com a exequibilidade social, tendo em atenção a realidade histórica. *Cfr.* João Cardoso Rosas, “John Rawls: O primado da justiça numa sociedade pluralista” in João Carlos Espada e João Cardoso Rosas, *Pensamento político contemporâneo, uma introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2004, p. 89. *Vide* mais em John Rawls, *Justiça como equidade: uma reformulação*. Organizado por Erin Kelly. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 1-6.

<sup>168</sup> Wolfgang Merkel, *Justiça social e capitalismos de bem-estar*. Lisboa: Fundação Friedrich Ebert, 2004, p. 11.

<sup>169</sup> João Cardoso Rosas, “John Rawls: O Primado da justiça numa sociedade pluralista” in João Carlos Espada e João Cardoso Rosas, *Pensamento político contemporâneo, uma introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2004, p. 87.

<sup>170</sup> *Cfr.* João Cardoso Rosas, Mathias Thaler e Inigo Gonzalez, “Filosofia política” in Galvão (Org.), *Filosofia, uma introdução por disciplinas*. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 176.

<sup>171</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 24.

### 1.3.2. Enquadramento ideológico<sup>172</sup>

O segundo elemento que nos aproxima à teorização filosófico-política de Nozick é precisamente o liberalismo.

Conforme os estudos de João Ricardo Catarino, percebe-se que “os valores do pensamento das revoluções liberais constituem o chão comum a partir do qual se edificam os valores estruturantes das sociedades de matriz ocidental e das instituições internacionais. Ele é para muitos uma ideologia global”<sup>173</sup>.

O pensamento filosófico esteve sempre a par dos fenómenos sociais. De tal maneira que, no entrosamento com os mesmos, iluminou-os ao nível das ideias, moldando a feição estrutural da arquitectura e *intelligentsia* política.

À entrada do século XVIII, conhecido como o das revoluções, o mapa político ocidental é alterado. Sob a égide do liberalismo, as instituições político-sociais ganham um novo semblante. Fundam-se as sociedades com ideais liberais. Porém, o processo pelo qual esses valores e princípios permearam os ideais e os fins das instituições no século XIX e seguinte, desde os finais do XVII e princípios do XVIII, não foi abrupto.

Importa, desde já, referir que o termo liberalismo não é unívoco. Não existe uma única tradição de liberalismo, nem tão-pouco uma filosofia liberal, insígnia das mudanças político-sociais<sup>174</sup>. Existem, sim, «liberalismos» com conceitos concorrentes de bem e diversas concepções sobre as estruturas institucionais e práticas sociais.

Antes duma delimitação precisa do quadrante da abordagem, discorreremos sobre duas das suas diversas compreensões. Certamente muitas das descrições do liberalismo estão cheias de distinções. Por exemplo, para além das variantes clássica e moderna, alguns

---

<sup>172</sup> Compreendemos a ideologia no sentido afluído por Dumont: “sistema de ideias e de valores que vigora num dado meio social”, o próprio e “característico das sociedades modernas” e sobretudo “o conjunto das ideias e valores comuns numa determinada sociedade”. Vide Louis Dumont, *Ensaio sobre o individualismo, uma perspectiva sobre a ideologia moderna*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992, pp. 20 e 268.

Deste modo, reconhecendo o estudo ricoeuriano dedicado ao tema da ideologia, principalmente, quando refere que “a concepção prevalecte de ideologia na nossa tradição ocidental emana de Marx [...]”, *cfr.* Paul Ricoeur, *Utopia e ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 69, a ideologia vista, portanto, como desvio, como uma imaginação social, escusamo-nos de trilhar nesta problematização. Assim, compreendemos o liberalismo (destacado por Nozick neste estudo) como ideologia no sentido de marco dos valores fundacionais do Estado moderno, democrático e de Direito.

<sup>173</sup> João Ricardo Catarino, *op. cit.*, p. 59.

<sup>174</sup> *Cfr. Ibid.*

autores falam de liberalismo lockeano, milliano, rawlsiano, hayekiano, etc. Outros, de liberalismo democrático, conservador, inclusive socialista<sup>175</sup>, de liberalismo velho (liberdade e segurança) e novo (igualdade e fraternidade)<sup>176</sup>.

Contudo, das várias distinções, dois são os padrões que explicitam o surgir do liberalismo. Por consequência, têm marcado todo um legado filosófico, histórico, cultural e político Ocidental. Na medida em que relacionam o indivíduo e o Estado de maneira interligada.

A primeira categoria é de origem inglesa<sup>177</sup>: o liberalismo limitava o poder estatal e ilegítimava o poder absoluto<sup>178</sup>.

A segunda é de origem francesa: propugnava a autoridade do Estado para garantir a igualdade perante a lei, no esteio dos ideais da Revolução Francesa. Portanto, esta orientação inspirou-se nos pais da Revolução Francesa, no Iluminismo europeu continental<sup>179</sup>.

No entanto, urge sublinhar que, o liberalismo é uma referência antiga que atravessa as instituições do velho continente e que sempre deu destaque à liberdade como bitola social, política, cultural e valorativa. Caberia, porém, a John Locke dar-lhe foros de maturidade, conforme destaca João Ricardo Catarino:

“Tendo embora raízes Greco-romanas, desde logo no pensamento de Péricles e Cícero, o liberalismo surge no Renascimento e na Reforma ao adoptar uma nova concepção de homem e tem na obra de John Locke pleno relevo, que Ortega Y Gasset, em 1930 período da plena ascensão do fascismo [...] define como *o princípio do direito político segundo o qual o Poder Público, não obstante ser onnipotente, se limita a si mesmo e procura, ainda que à própria custa, deixar um lugar no Estado em que manda, para que possam viver os que nem pensam nem sentem como ele, quer dizer, com os mais fortes, como a maioria ... é a suprema generosidade é o direito que a maioria outorga às minorias (...) proclama a decisão de conviver com o inimigo ... débil*”<sup>180</sup>.

---

<sup>175</sup> João Ricardo Catarino, *op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>177</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 62.

<sup>178</sup> *Cf.* Marcel Prélôt e Georges Lescuyer, *História das ideias políticas: do liberalismo à actualidade*. Vol.2. Lisboa: Editorial Presença, 2001, p. 40.

<sup>179</sup> João Ricardo Catarino, *op. cit.*, p. 62.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 64.

Eis o caminho trilhado por Nozick na elaboração da sua doutrina filosófico-política, tributária da tradição liberal de John Locke. O Estado é concebido, de acordo com Joseph Vialatoux, como «a administração de um seguro mútuo de livres proprietários contra o risco e a falta de segurança»<sup>181</sup>.

Nozick esboça toda a sua teoria a partir dos ideais liberais – enquanto pai do liberalismo e artífice intelectual duma revolução conseguida<sup>182</sup> – de John Locke. Afirmava que o papel do Estado não é outro senão o de proteger certos direitos (naturais) e dos cidadãos, em especial a liberdade (a segurança como elemento da formação estatal) e a propriedade privada<sup>183</sup>.

Alguns liberais setecentistas sustentam que a preocupação com os direitos protegidos pelo Estado decorre das exigências da liberdade, já não apenas entendida como liberdade negativa, mas também positiva (Rawls). O seu mais ilustre representante, hoje, é, sem estranheza, Robert Nozick.

Nesse sentido, a corrente liberal nozickiana é nova no contexto do liberalismo clássico. Trata-se de um neoliberalismo mais conhecido como libertarismo. Aceita, no máximo, somente um Estado mínimo, limitado às funções de protecção de todos os cidadãos contra a violência, o roubo, a fraude e o não cumprimento dos contratos<sup>184</sup>.

Ademais, entre os libertários, o liberalismo nozickiano é um liberalismo de princípios<sup>185</sup>. Esta corrente qualifica os direitos a serem protegidos pelo Estado mínimo como direitos fundamentais, que correspondem a exigências cuja satisfação é um bem em si mesmo e que não podem ser desconsiderados (pelo que são iníquas as acções públicas que os afectem). A cooperação e o distributivismo são incompatíveis com esta visão<sup>186</sup>.

---

<sup>181</sup> *Cfr.* Joseph Vialatoux, *Philosophie économique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1932, p. 149, *apud* Marcel Prélot e Georges Lescuyer, *op. cit.*, p. 38.

<sup>182</sup> *Cf.* Marcel Prélot e Georges Lescuyer, *op. cit.*, p. 40.

<sup>183</sup> João Ricardo Catarino, *op. cit.*, p. 60.

<sup>184</sup> *Cf. Ibid.*, p. 60.

<sup>185</sup> *Vide* p. 77.

<sup>186</sup> *Vide* João Ricardo Catarino, *op. cit.*, p. 61.

## II. CAPÍTULO – A DOCTRINA ESTATAL DE ROBERT NOZICK

### 2.1.O Estado como necessidade

#### 2.1.1. Formação

O ponto central da teoria política e estatal de Nozick encontramos logo na abertura da sua obra *Anarquia Estado e Utopia*<sup>187</sup>, na qual delineia, a traços largos, as obrigações, ou seja, a natureza, a função e a justificação da existência do Estado. Fá-lo, certamente, a partir da sua marca de influência liberal tradicional lockeana: a inviolabilidade dos direitos individuais.

A sua argumentação política para a justificação do Estado é, *a priori*, retórica. Nozick suscita uma interrogação basilar: “se o Estado não existisse seria necessário inventá-lo? Haveria necessidade dele e teria de ser inventado?”<sup>188</sup>

Considerando como fundamental para garantir a convivência humana, o Estado revelar-se-á necessário para a sua melhor realização. Porém, não seria despidiendo (re)questionar as modalidades de concretização desse papel do Estado perante à primazia dada por Nozick aos direitos individuais.

A par dessas constatações, as razões que legitimam o percurso para a justificação do Estado, pondera Nozick, não serão outras, senão a aceitação do estado de natureza em detrimento da anarquia. Partindo, portanto, do estado de natureza, Nozick desenvolverá toda a sua concepção da necessidade do Estado.

Aí se funda a tarefa da filosofia política nozickiana. Pois, reconhecendo, a princípio, que a via pela qual se dá a prossecução de tal intento é abstracta e metateórica, a anarquia não interferirá com o *contrato* do estado de natureza. Pelo que, se a via anárquica não for superada de maneira convincente, pelo desenvolvimento da teoria do estado de natureza, terminará a missão da filosofia política<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 21.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 32.

Para garantir o êxito da justificação, Nozick projecta o papel da filosofia política. Isto é, centrando a investigação na forma de organizar o Estado e na sua justificação, Nozick afirma que a visão anarquista do Estado — se defensável — compromete o terreno filosófico da política. De modo que o método desta filosofia política deve começar por ser teórico, na medida em que proporciona bases explicativas dos fenómenos políticos.

Ora, no que concerne à formação do Estado, a resposta à pergunta «porque não a anarquia?»<sup>190</sup> continua a assombrar a reflexão actual e a proposta nozickiana. Será de todo justificável a existência do Estado? Eis a questão.

Efectivamente, esta inquietação não só é actual, como também de relevo. Nozick insiste na sua importância, enfrentando os paladinos da anarquia.

“Dada a enorme importância da escolha entre o Estado e a anarquia, a prudência talvez sugira o uso do critério minimax, e o enfoque numa estimativa pessimista da situação sem Estado: comparar-se-ia o Estado à descrição mais pessimista de um estado de natureza hobbesiano [...]”<sup>191</sup>.

Quem assim optar, constata Nozick, continuará a justificar o estado de natureza, apesar dos propósitos anarquistas. Aliás, Hobbes revolucionou, no seu tempo, a perspectiva política, sob as influências que recebe de Galileu Galilei e Harvey, seus contemporâneos, sobre a natureza<sup>192</sup>. Hobbes aplica à política o método matemático das ciências exactas<sup>193</sup>. Parte do mais complexo (o Estado) para chegar ao mais elementar (o homem), voltando depois a reconstituir a complexidade inicial.

É possível suplantar o pessimismo da visão hobbesiana do Estado (necessário para evitar a guerra de todos contra todos), vendo no estado de natureza um ponto de partida para uma construção comunitária diferente<sup>194</sup>.

---

<sup>190</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 32.

<sup>191</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>192</sup> Cfr. Jean-Jacques Chavallier e Yves Guchet, *As grandes obras políticas, de Maquiavel à actualidade*. Mira-Sinta: Publicações Europa-América, 2004, pp. 63-64.

<sup>193</sup> Vide Thomas Hobbes, *Leviatã*. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, cap. IX, pp. 81-82.

<sup>194</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 33.

Kropotkine, defendeu um princípio niilista, ou melhor, da filosofia anarquista: “não se deve curvar perante nenhuma autoridade por mais respeitada que seja; nem aceitar nenhum princípio enquanto ele não for estabelecido pela razão<sup>195</sup>”.

Nozick opõe-se totalmente: na ausência do Estado — a anarquia —, os resultados serão sempre não satisfatórios. Afirma mesmo que “o optimismo imprudente também carece de convicção”<sup>196</sup>. Prossegue evocando a injustificabilidade da anarquia com base em restrições morais.

Aparentemente, a ausência do Estado traria vantagens aos indivíduos, agindo estes conforme entendessem e pudessem<sup>197</sup>. Todavia, argumenta Nozick, as pessoas são todas diferentes, pelo que, em anarquia, não agiriam de modo organizado — situação que configuraria uma modalidade de estado de natureza, cujas desvantagens tornam o Estado manifestamente preferível à anarquia. Contudo, os anarquistas consideram qualquer forma de Estado intrinsecamente imoral.

Nozick, defensor do individualismo apregoado por John Locke, rejeita as posições anarquistas e explica o fenómeno político do Estado como uma necessidade. Começa por concluir que o Estado se forma por necessidade, a partir do estado de natureza.

Nozick desenvolve as suas ideias sobre o Estado seguindo uma via apolítica, ou seja, descreve apoliticamente prescrevendo o político<sup>198</sup>. Coloca em pé de igualdade a política e a moral. Nesta ordem de ideias, quanto à anarquia, conclui:

“O nosso ponto de partida então, embora apolítico [sobre o estado de natureza], está longe de ser amoral. A filosofia moral estabelece o pano de fundo e os limites da filosofia política. O que as pessoas podem ou não fazer umas às outras limita o que podem fazer por meio dos instrumentos de um Estado, ou o que podem fazer para estabelecer esses instrumentos. As proibições morais que é permissível fazer aplicar são a fonte de qualquer legitimidade que o poder coercivo fundamental do Estado tenha [...]”<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> Piotr Alexeevich Kropotkine, *A moral anarquista*. Lisboa: Edições Sílabo, 2009, p. 41.

<sup>196</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 33.

<sup>197</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 33.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>199</sup> *Ibid.*

Portanto, a partir da explicação do estado de natureza, compreende-se a premência da existência do Estado. Para uma aclaração mais detalhada, Nozick enumera os modos de entender o domínio do político:

“1. Explicá-lo inteiramente em termos apolíticos; 2. Encará-lo como algo que emerge do apolítico mas que lhe é irreduzível, um modo de organização de factores apolíticos apenas compreensível em termos de princípios políticos novos; 3. Encará-lo como um domínio completamente autónomo”<sup>200</sup>.

Por último, antecipando qualquer cepticismo ou objecção acerca da formação do Estado, Nozick esclarece que, “mesmo que nenhum Estado real tenha surgido dessa forma”<sup>201</sup>, “as explicações do estado de natureza para o domínio político são explicações potenciais fundamentais deste domínio e acrescentam ímpeto e luz explicativas, mesmo se incorrectas”<sup>202</sup>.

### 2.1.2. *O estado de natureza*

Nozick desenvolve a sua filosofia e teoria políticas a partir do estado de natureza de Locke<sup>203</sup>. Mostra-se tão fiel à tradição clássica do liberalismo político de John Locke, que na sua abordagem político-estatal testemunha: “só se mencionará alguma divergência entre a nossa concepção e a de Locke quando for relevante para a filosofia política, para o nosso argumento acerca do Estado”<sup>204</sup>.

O estado de natureza é a grande narrativa em que se funda a obrigação política. Nele encontram-se instituídos os direitos naturais cuja preservação justifica a existência do Estado.

A natureza é a primeira realidade que o homem experiencia quando desponta para a existência. Posteriormente, o homem procura transcender a natureza, transformá-la, aperfeiçoá-la em todas as dimensões e conforme as suas necessidades. O que, requer

---

<sup>200</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 34.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*

conjugação de esforços com outros indivíduos – nasce a sociabilidade. Na linguagem aristotélica, o homem exibe a apetência social, é um animal gregário<sup>205</sup>.

Todavia, a par dessas qualificações, para John Locke é fundamental a constatação de que, no estado de natureza, os indivíduos possuem direitos invioláveis, dando primazia à liberdade.

O estado de natureza aduzido por Locke não é uma situação historicamente vivida, é um postulado da razão. Não tem comprovação histórica, é uma *ficção* que, desde os finais do século XVII, e, sobretudo no século XVIII ajudou a compreender a problemática dos direitos naturais como fundamentos do exercício do poder. Hobbes pensou-o em termos caóticos da guerra de todos contra todos<sup>206</sup>.

Já Rousseau, pelo contrário, não contempla a situação do homem no estado de natureza, limitando-se a partir do pressuposto de que o homem é naturalmente bom<sup>207</sup> e livre<sup>208</sup>. Há no pensamento rousseauiano um optimismo antropológico que contrasta com o pessimismo do “homem lobo doutro homem” hobbesiano. Reconhece, porém, que em toda a parte o homem está agrilhado. Por isso o seu esforço primacial é a liberdade. Concebe, deste modo, o Estado como o mecanismo que retribui ao homem, em sociedade, a liberdade.

Diz Locke, sobre o estado de natureza, no qual também Nozick encontra a origem do Estado político, o seguinte:

“O estado natural é aquele em que o indivíduo é auto-suficiente, isento de qualquer constrangimento relativa à sociabilidade. Os homens que nele se encontram são iguais «por natureza» e dotados das mesmas vantagens. Ninguém é mais que o outro; todos são da mesma espécie”<sup>209</sup>.

O estado natural é, deste modo, governado por uma lei (natural) vinculativa e incondicional. Nenhum homem pode considerar-se superior aos outros, nem sujeitar

---

<sup>205</sup> Cfr. Aristóteles, *A política*. Lisboa: Editorial Presença, 1965, p. 25.

<sup>206</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *op. cit.*, cap. XVII, p. 146.

<sup>207</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. 3ª edição. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003, p. 54.

<sup>208</sup> Cfr. *Idem*, *O contrato social*. 5ª edição. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003, p. 13.

<sup>209</sup> John Locke, *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 35.

outrem segundo o seu arbítrio, pois, por natureza, cada homem é uno, titular de direitos plenos.

Nozick identifica alguns escolhos na perspectiva de Locke. Apesar deste último contratualista os ter posteriormente superado na sua doutrina Nozick de os visitar com insistência:

“Os indivíduos no estado de natureza lockeano encontram-se num «estado de perfeita liberdade de ordenar as suas acções e dispor dos seus haveres e pessoas como considerarem adequado, dentro dos limites da lei da natureza, sem requerer a permissão da vontade de qualquer outro homem ou a dependência perante a mesma»”<sup>210</sup>.

Nozick refere que “os limites da lei da natureza exigem que «ninguém devia atentar contra a vida, a saúde, a liberdade ou haveres de outrem»”<sup>211</sup>.

Afinal, como acaba por ficar patente no Segundo Tratado sobre o Governo Civil de Locke<sup>212</sup>, o estado de natureza não favorece, de todo, a liberdade, a segurança e a propriedade dada à sua enorme instabilidade, que faz perigar os direitos dos indivíduos.

Locke exalta veementemente o imperativo da preservação dos direitos individuais, a começar pela liberdade, a que se seguem a segurança e a propriedade. Portanto, o homem, continuando no estado de natureza, não seria capaz de assegurar para si tais direitos. Importa dizer que Locke não é tão negativista quanto Hobbes sobre o estado de natureza. Não é por acaso que a forma como concebe a liberdade lhe confere a paternidade do liberalismo político. Pelo que, dados os inconvenientes da instabilidade do estado de natureza, Locke admite facilmente que o governo civil é o remédio adequado<sup>213</sup>. Daí que a liberdade como direito pleno só será em proveito da conservação da segurança e propriedade individuais. Por conseguinte, o Estado é a garantia dos mesmos.

Por outro lado, importa destacar que a resignabilidade da liberdade não é um dado absoluto para Locke, embora o seja para a posição paternalista de Sir Robert Filmer, que se baseia numa concepção absoluta e divina dos reis como sucessores de Adão<sup>214</sup>. A liberdade

---

<sup>210</sup> Cf. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 39.

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> Vide John Locke, *Dois tratados do governo civil [...]*, pp. 233-242.

<sup>213</sup> *Ibid.*, *apud* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 39.

<sup>214</sup> *Cfr.* John Locke, *Dois tratados do governo civil [...]*, p. 98.

é um direito natural pleno. Se não for garantida pelo Estado, os indivíduos não participam na vida social. Aliás, destaca Locke que:

“Nem todo e qualquer pacto põe fim ao estado natural entre os homens, mas somente aquele por meio do qual eles concordam todos mutuamente em se unir numa comunidade e fazer um corpo político; senão, os homens podem fazer entre si outras promessas e tratados, e todavia permanecem no estado natural”<sup>215</sup>.

As posições lockeanas acerca da passagem do estado de natureza para o governo civil suscitam alguns desafios sobre o pacto em que assenta o governo civil. Ora, Nozick procura indagar quais são as responsabilidades do governo civil. Dois aspectos chamam a atenção. Nozick, citando Proudhon, demonstra os inconvenientes domésticos do Estado<sup>216</sup>. Revisitando Locke e auscultando o seu estado de natureza e as razões para a sociabilidade, depara-se-lhe que “num estado de natureza, a lei natural tácita pode não dar adequadamente conta de todas as contingências”<sup>217</sup>.

Nozick contribui, assim, para actualizar a visão lockeana do estado de natureza. Começa por pensar a passagem do estado de natureza para o Estado *guarda-nocturno* através de associações protectoras (“a união faz a força”<sup>218</sup>). Porém, dada a magnitude da comunidade, o consentimento não é fácil de obter, quer entre os indivíduos, quer no seio das associações<sup>219</sup>.

Nozick, ante os equívocos e dilemas do posicionamento dos indivíduos, evoca um dado importante: a justiça. No contexto das querelas, as pessoas levarão, às vezes as suas disputas para fora do sistema jurídico do Estado, perante outros juízes ou tribunais que escolheram (religiosos, por exemplo)<sup>220</sup>. Entretanto, deixa já antever, com tal discurso, as responsabilidades que recaem no Estado. Senão vejamos:

---

<sup>215</sup> John Locke, *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil [...]*, pp. 40-41.

<sup>216</sup> Vide Robert Nozick, *op. cit.*, p. 40.

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>219</sup> *Cf. Ibid.*, p. 42.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 43.

“Supostamente, o que leva as pessoas a usar o sistema de justiça do Estado é a questão da execução definitiva. Só o Estado pode executar uma sentença contra a vontade de uma das partes”<sup>221</sup>.

Mas a tendência do homem no estado de natureza é de vingança, de procurar resolver as querelas com os seus próprios meios. Mesmo quando afiliado a uma agência protectora, quererá influenciá-la para que todos os benefícios recaiam para si.

Indaguemos qual a via que conduz à formação do Estado enquanto entidade decisória de toda a comunidade. Nozick postula a existência de associações protectoras, às quais os indivíduos recorrem, como superação do estado de natureza. Porém, entre estas associações protectoras, emerge uma que é dominante, embora não elimine a competição entre os indivíduos. Nestas circunstâncias, o Estado desempenha um papel de juiz neutral.

Vejam: apesar da associação protectora dominante num determinado território, terá maior adesão de clientes a agência que proporcionar um nível de protecção *superior*. Contudo, Nozick reconhece a necessidade da existência de um juiz neutral — os tribunais—, visto que, para além das disputas dos próprios indivíduos, também as agências têm litígios entre si.

“Para evitar conflitos frequentes, dispendiosos e devastadores, as duas agências, talvez através dos seus representantes, concordam em resolver pacificamente os casos acerca dos quais chegaram a juízos divergentes. Concordam em estabelecer um terceiro árbitro ou tribunal, ao qual podem recorrer quando os seus respectivos juízos divergem e submeter-se às suas decisões”<sup>222</sup>.

Dada a importância dos tribunais e a sua neutralidade, importa referir dois aspectos: a importância, no ordenamento político estatal, da divisão de poderes — uma herança lockeana<sup>223</sup> cujo mérito a história atribui a Montesquieu; o processo trológico pelo qual se legitima o Estado segundo Nozick — estado de natureza, associação protectora dominante e mão invisível<sup>224</sup>. Consequentemente, a teoria justificativa adiantada pelos anarquistas é infundada, como adiante veremos.

---

<sup>221</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 43.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>223</sup> John Locke, *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil [...]*, pp. 119-121.

<sup>224</sup> *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, pp. 47-52.

A descrição trilogica apresentada por Nozick não explica a formação final do Estado. Restam, por conseguinte, dúvidas sobre se, de facto, o Estado terá origem na associação protectora dominante, sob o efeito de uma mão invisível<sup>225</sup>, já que autores há que apelam à tradição weberiana do uso da força como condição da existência do Estado<sup>226</sup>.

Em todo o caso, para Nozick, o Estado será justificado a partir da agência dominante. Teremos oportunidade de assinalar, nas justificações nozickianas sobre o estado de natureza e a sua passagem para o Estado político, a intermediação duma agência protectora dominante. Ironicamente, conclui Nozick:

“Parece assim que a agência protectora dominante num dado território não só não tem requerido monopólio sobre o uso da força, como também é incapaz de fornecer protecção a todos dentro do seu território; e assim a agência dominante parece incapaz de ser um Estado. Mas estas aparências são enganadoras [referência à mão invisível!]”<sup>227</sup>.

### 2.1.3. A anarquia

Partindo da discussão das restrições morais e do Estado<sup>228</sup>, sobretudo em referência às restrições morais secundárias, percebemos em Nozick que “os indivíduos são invioláveis”<sup>229</sup>. Todavia, quando Nozick refere que as restrições morais limitam o modo como as pessoas se comportam<sup>230</sup> em comunidade, põe em questão a legitimidade protectora de uma agência privada.

Na sua linguagem irónica, a ideia de “aparência” abre caminho para os adeptos do anarquismo:

“Um sistema de protecção privada, mesmo quando uma agência protectora é dominante num território geográfico, parece não chegar a ser um Estado. Aparentemente, não dá protecção a todos os que se encontram no seu

---

<sup>225</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 53.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>228</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 57 e seg.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 84.

território, como faz um Estado, e aparentemente não possui nem reivindica o tipo de monopólio sobre o uso da força necessário a um Estado”<sup>231</sup>.

Nozick prossegue reiterando:

“Estes modos por que uma agência ou associação protectora dominante num território aparentemente é incapaz de ser um Estado dão o ponto fulcral à queixa do anarquista individualista *contra* o Estado”<sup>232</sup>.

A autoridade organizada de um território é posta, assim, em causa e considerada irrelevante. Servindo-se de um dado histórico fornecido sobre a Rússia czarista, Kropotkine considera a anarquia a igualdade em tudo<sup>233</sup>. A sua experiência da solidariedade é a da abolição da discricionariedade:

“Ao declararmo-nos anarquistas, proclamamos antecipadamente que renunciamos a tratar os outros como não quereríamos que eles nos tratassem; que não toleramos mais a desigualdade que permitiria a alguns de nós exercer a sua força, ou a sua artimanha, ou a sua habilidade, de uma forma que nos desagradaria a nós mesmos”<sup>234</sup>.

Portanto, a anarquia aparece como uma afirmação de contestação. Não nos parece que seja uma reclamação de retorno ao estado de natureza, mas uma tentativa de imposição de equidade e igualdade aos indivíduos de um determinado território, isto é, de um Estado. Contrapõe-se, neste sentido, segundo Nozick, às restrições morais que considera uma forma de hipocrisia<sup>235</sup> e, por isso, não vinculativas. Em contrapartida, Kropotkine reafirma:

“Tornando-nos anarquistas, declaramos guerra a toda a esta imensidão de embuste, de artimanha, de exploração, de depravação, de vício — numa palavra, de desigualdade — que aquelas difundiram nos nossos corações. Declaramos guerra à sua forma de agir, à sua forma de pensar. O governado, o enganado, o explorado, a prostituída e por aí em diante, ferem, mais do que tudo o que, os nossos sentimentos de igualdade. É em nome da Igualdade que não mais queremos nem prostitutas, nem explorados, nem enganados, nem governados”<sup>236</sup>.

---

<sup>231</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p.84.

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> Piotr Alexeevich Kropotkine, *op. cit.*, p. 89.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 35.

<sup>236</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

Nozick não se alheou da reclamação de Kropotkine. A esse propósito, acerca dos inconvenientes do estado de natureza, refere as teses de Proudhon<sup>237</sup>. Todavia, a anarquia, na perspectiva nozickiana, não é defensável. Os indivíduos, na tradição lockeana, são assegurados, se porventura, deliberadamente, para a conservação dos seus direitos (naturais), instituírem o Estado.

Refira-se ainda que Nozick reconhece, em parte, a legitimidade da posição anarquista, nas situações em que o Estado age de forma imoral<sup>238</sup> (violação das restrições morais, monopólio do uso da força na sua jurisdição, protecção por força dos seus agentes, etc.). Contudo, embora seja certo que “indivíduos pacíficos ocupados com a sua própria vida não estão a violar os direitos de outros”<sup>239</sup>, continua a ser necessária uma instância de arbitragem, plasmada, numa primeira fase, em associações protectoras privadas e, posteriormente, num Estado ultramínimo, o qual deverá dar lugar, por fim, a um Estado mínimo. Neste último reside a função legitimamente correctora e ordenadora da sociedade<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Proudhon deu-nos, diz Nozick, uma descrição dos «inconvenientes» domésticos do Estado: “Ser GOVERNADO é ser observado, inspecionado, espiado, dirigido, regido pela lei, numerado, regulado, recrutado, matriculado, doutrinado, repreendido, controlado, verificado, avaliado, apreciado, censurado, comandado, por criaturas que nem têm o direito nem a sabedoria nem a virtude para o fazer. Ser GOVERNADO é estar em cada operação, em cada transacção, anotado, registado, contado, tributado, marcado, medido, numerado, avaliado, licenciado, autorizado, admoestado, impedido, proibido, reformado, corrigido, punido. É ser colocado, sob o pretexto da utilidade pública, e em nome do interesse geral, sob contribuição, instruído, esfolado, explorado, monopolizado, extorquido, espremido, intrujado, roubado; então, à mais leve resistência, a primeira palavra de protesto, reprimido, multado, aviltado, assediado, perseguido, maltratado, agredido, desarmado, amarrado, sufocado, aprisionado, julgado, condenado, fuzilado, deportado, sacrificado, vendido, traído; e para cúmulo, escarnecido, ridicularizado, zombado, ultrajado, desonrado. É isto o governo; é isto a justiça; é isto a moralidade”. P. J. Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. Londres: Freedom Press, 1923, pp. 293-294 *apud* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 40.

<sup>238</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 84.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>240</sup> *Ibid.*

## 2.2. A Legitimidade do Estado

### 2.2.1. O Estado mínimo

O Estado mínimo, ou Estado *guarda-nocturno*, que constitui o núcleo da teoria política e filosófica de Robert Nozick, é, afinal, o Estado da teoria clássica defendida por John Locke, preocupado em assegurar os direitos naturais individuais, contra a violência, o roubo, a fraude, e em garantir a execução dos contratos<sup>241</sup>.

O homem exibe uma propensão natural para a apropriação. E, como tal, reconhecendo-se superior no âmbito da Criação, o ser racional por antonomásia, reclama-se livre. A liberdade torna-se uma característica tão essencial, que nenhum homem, por natureza, aceita restrições a esse direito primordial à acumulação de propriedade.

Hobbes lembrou que, por natureza, o homem vive numa guerra de todos contra todos. A liberdade, direito indiscutivelmente individual, é um facto absoluto, mas também vulnerável. Sendo muitas as liberdades individuais postas em confronto pela sociabilidade, haverá necessidade de consensos.

Assim, a segurança do indivíduo e da sua propriedade serão fundamentais. Os direitos dos indivíduos no estado de natureza não estão devidamente assegurados, o que, na teorização lockeana justifica a existência dum governo, que salvaguardará a todo o custo a liberdade.

Ora, Nozick é, incontestavelmente, herdeiro desta perspectiva. A organização política que exerce a autoridade sobre um determinado território adquire a sua legitimidade no consenso dos indivíduos. Desta maneira, o trilha da legitimidade do Estado – mínimo – em Nozick parte da transição consentida dos homens do seu estado de natureza, de uma Associação protectora num território e do processo da mão invisível.

A mão invisível explica — afirma Nozick — o que parece o produto do desígnio intencional de alguém como não tendo sido causado pelas intenções de quem quer que

---

<sup>241</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 57.

seja<sup>242</sup>. Muitas são as referências à legitimidade do Estado construída a partir da intervenção transitória da mão invisível<sup>243</sup>, *e.g.*:

“A explicação de F. A. Hayek de como a cooperação social utiliza mais conhecimento do que qualquer indivíduo, através do ajustamento que as pessoas fazem nas suas actividades com base naquilo que as actividades de igual modo ajustadas de outras pessoas afectam as suas situações locais e seguindo os exemplos que lhes apresentam e, assim, cria novas formas institucionais, modos gerais de comportamento, e por aí em diante [...]”<sup>244</sup>.

A teoria da mão invisível de Nozick não é confirmada pela historicidade factual da passagem dos homens do estado de natureza para o político. Da mesma forma, não é possível atestar a existência das agências protectoras privadas por ele descritas. Contudo, o filósofo invoca-as como entidades que são chamadas a resolver as querelas dos seus clientes no estado de natureza, para salvaguardarem os direitos destes e cobrando pelos serviços prestados. A conflitualidade intrínseca das comunidades humanas, porém, nem sempre é satisfatoriamente dirimida pelas agências, elas próprias envolvidas em estratégias de afirmação e supremacia individual.

A agência mais poderosa recorrerá ao monopólio do uso da força para fazer vingar o seu processo de estabilização *social* de todo o território. Surge, assim, na linguagem nozickiana, o Estado ultramínimo<sup>245</sup>, que não é, ainda assim, no pensamento deste autor, a *configuração* política legítima de um território e de uma sociedade.

Apesar de o Estado ultramínimo chamar a si todo o controlo da sociedade e, pelo uso da força, monopolizar todo o ordenamento da justiça, acções que têm, portanto, a ver com os direitos dos indivíduos, deixará uma margem para que agentes independentes possam exercer um monopólio próprio — aquilo que Nozick designa como alargamento distributivo, ou seja, a extensão do Estado ultramínimo.

Ora, tendo em conta o princípio da inviolabilidade da liberdade individual, não poderá o Estado ultramínimo ser redistributivo porque permite falhas de dissuasão<sup>246</sup> e de

---

<sup>242</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 49.

<sup>243</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>245</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 85.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 94.

risco<sup>247</sup>; sugere, deste modo, um percurso mais no terreno da exequibilidade do que no da equidade<sup>248</sup>. O que significa dizer que o surgimento do Estado ultramínimo a partir do sistema de associações protectoras privadas dá origem àquela «retribuição» para a provisão geral de serviços de protecção que constitui o Estado mínimo<sup>249</sup>. O Estado ultramínimo cede, assim, lugar ao Estado mínimo, legitimando-o mediante um circunstancialismo inevitável.

Reitera, por isso, Nozick:

“Não seria moralmente permissível que algumas pessoas mantivessem o monopólio no Estado ultramínimo sem fornecer serviços de protecção a todos, mesmo se isto exige uma «redistribuição» específica. Os operadores do Estado ultramínimo estão moralmente obrigados a produzir o Estado mínimo”<sup>250</sup>.

O Estado mínimo, legitimado nesse sentido, não terá outra função, olhando para a tradição liberal lockeana, senão a de assegurar os direitos naturalmente consignados aos indivíduos. “São direitos naturais o direito à vida, o direito à liberdade, o direito à propriedade e o direito à defesa desses direitos<sup>251</sup>”, afirmou Locke. O Estado mínimo é, por imperativo, um *guarda-nocturno* que se origina pela vontade dos indivíduos e para eles existe. Surge como uma vontade que traça prerrogativas para o favorecimento da justiça e para garantir a segurança, pois os indivíduos, por natureza, apresentam uma propensão para a insatisfação e a rivalidade. No entanto, ninguém realiza a justiça por mãos próprias.

Tratando-se de direitos invioláveis (nos moldes lockeanos), a segurança é invocada como a génese da consociação dos indivíduos. Nozick, a esse propósito, atribuiu ao medo o papel de motor da construção da legitimidade do Estado e da atribuição da administração da justiça a um organismo neutral<sup>252</sup>. O estado de natureza é inseguro mesmo que nele o homem pareça auferir vantagens.

---

<sup>247</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 108.

<sup>248</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 127.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> John Locke, *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil [...]*, p. 35.

<sup>252</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 100.

Destaca Nozick: “há coisas que reacearíamos mesmo sabendo que seríamos compensados integralmente se nos acontecessem ou se no-las fizessem”<sup>253</sup>. Realça ainda que:

“Se houvesse muitos independentes e todos fossem susceptíveis de punir indevidamente, as probabilidades *resultariam* na criação de uma situação perigosa para todos. Então, outros teriam o direito de agrupar e proibir a *totalidade* de tais actividades”<sup>254</sup>.

O comando do Estado não pode, por isso, deixar de ser confiado à comunidade no seu todo, visto ser esta que se encontra na base da consociação original. Locke vê mesmo no contrato social o seguinte:

“No acordo, no pacto de todos os indivíduos. Através deste pacto «implícito ou explícito», os indivíduos renunciam a parte da sua liberdade para dela poderem gozar com maior segurança, aceitando submeter-se à vontade da maioria”<sup>255</sup>.

Todavia, respeitando os princípios do estado de natureza, os legítimos poderes do Estado mínimo não são mais do que a soma dos poderes que para ele transferem os membros ou clientes no pleno gozo dos seus direitos individuais<sup>256</sup>.

Recorda-se que, estando associados, os indivíduos não adquirem novos direitos, sendo os direitos totais e absolutos os que lhes advêm do estado de natureza. É a partir deles que o Estado se organizará, conforme a referência supra, assumindo o papel de *guarda-nocturno*, vigilante dos indivíduos que constituem a sociedade. Importa referir, uma vez mais, que não há emergência de novos poderes, pois, como reitera Nozick:

“Não surgem quaisquer novos direitos e poderes; cada direito da associação é decomponível, sem resíduo, nos direitos individuais mantidos por indivíduos distintos, agindo sozinhos num estado de natureza”<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 100.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>255</sup> John Locke, *Dois tratados do governo civil [...]*, pp. 81-82.

<sup>256</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 126.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 126.

O consentimento e a necessidade de protecção são as charneiras da consociação, sobre as quais o Estado se individualiza como a instituição neutral da regulação da justiça, da garantia dos direitos naturais e pré-estatais.

O desafio do Estado mínimo, nesta óptica, consiste em não interpor obstáculos ao desenvolvimento individual dos cidadãos. Os indivíduos, na variedade das actividades que desenvolvem no quotidiano, não serão sujeitos a proibições. É verdade que Locke, como bem constata Nozick, “defendeu que não se pode forçar alguém a entrar na sociedade civil; alguns podem abster-se e permanecer na liberdade do estado de natureza, ainda que na sua maioria optem por entrar”<sup>258</sup>. Porém, nas circunstâncias do homem no estado de natureza, a par da inviolabilidade da sua liberdade, estará a vulnerabilidade da sua propriedade, insegurança que impõe a necessidade de parcerias.

Uma associação protectora poderá desenvolver seguramente a convivência, mas tudo o que o indivíduo possa obter por intermédio dos acordos unânimes da sociabilidade poderá também obtê-las por acordos bilaterais<sup>259</sup>, ou seja, o indivíduo, num Estado mínimo, pode arrojarse a progredir, tendo em conta os seus objectivos, de maneira individual.

A pertença à sociedade política não lhe retira a particularidade individual de realizar-se conforme as suas possibilidades. O indivíduo é livre, sente-se seguro e pode ser proprietário sem restrições. A agência dominante, ou o Estado mínimo, não possuirá um domínio monopolizador, sendo o consentimento o *leitmotiv* da sua existência. Em caso de incumprimento das competências que presidiram a sua formação, a resistência será um dever dos cidadãos.

Assim, exige-se que o Estado mínimo seja transparente nos princípios que o legitimam e que os seus órgãos sejam liberais, democráticos e justos. Os indivíduos, ao longo da sua cidadania, serão informados das regras da consociabilidade política, inclusive das incongruências e dos conflitos previsíveis. Caso contrário, afirma Nozick:

“Todo o indivíduo tem o direito de que seja disponibilizada ao público, ou a si informação suficiente para mostrar que um procedimento de justiça

---

<sup>258</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 87.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 127.

prestes a ser-lhe aplicado é fidedigno e justo (ou não menos do que outros procedimentos em uso). Tem direito a que lhe mostrem que está a ser tratado por um sistema fidedigno e justo. Na ausência de tal apresentação, pode defender-se e resistir à imposição do sistema relativamente desconhecido”<sup>260</sup>.

Eis um apelo à resistência, caso o Estado seja injusto. A justiça é uma matriz fortemente subjacente à teoria política de Nozick: os cidadãos são a razão do Estado. Por isso, não será um favor do Estado garantir a segurança aos cidadãos, pelo que o governo instituído deve munir-se de ferramentas democráticas; a liberdade é a base do seu assentamento; os seus poderes<sup>261</sup> serão repartidos e independentes.

Em todo o caso, e apesar de que “os *direitos* que o Estado tem já os tem cada indivíduo num estado de natureza”<sup>262</sup>, diz Nozick, “só ele está em condições de agir exclusivamente à luz dos seus critérios”<sup>263</sup>. Supõe-se, por esta razão, que uma força não consensual, fora do projecto da consociabilidade subjaz nas decisões do colectivo. Mas, o poder nem sempre faz o direito admitiu Nozick. Eis o enigma da invisibilidade da mão na legitimação estatal nozickiana.

“O poder faz efectivamente as proibições coercivas, mesmo se ninguém pensar que os mais fortes têm um direito *especial* a ver realizada no mundo a sua própria perspectiva sobre que proibições é correcto aplicar”<sup>264</sup>.

Nem sempre, historicamente, os ideais se ajustaram à realidade. Existe um conflito entre as duas categorias que se eterniza. Olhando para a realidade estatal, não parece fácil delimitar as fronteiras entre o poder do Estado e o lugar dos indivíduos. Por outras palavras, pergunta-se: onde se situam o Estado e os indivíduos? Como se desenvolve o exercício do poder? Como são vistos os direitos dos cidadãos?

*In fine*, é lançado um repto ao Estado apregoado pelo protoliberalismo político (arquitectado por John Locke), ao Estado garante dos direitos naturais, ao Estado garante

---

<sup>260</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 140.

<sup>261</sup> Nozick ilustrativamente escreve: “A associação protectora publicará uma lista dos procedimentos que considera justos e fidedignos (e talvez dos que considera não o serem); e seria preciso uma alma deveras corajosa para aplicar um procedimento conhecido que ainda não constasse da sua lista de aprovados”. *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 141.

<sup>262</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 157.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 157.

da defesa da liberdade como reacção ao modelo hobbesiano e à teoria da divinização do poder dos reis, sucessores de Adão (monarquia absoluta de Sir Robert Filmer): será de somenos importância para a teorização política estatal o labor do Estado mínimo? É pouco aquilo que se exige ao Estado?

### 2.2.2. *Os direitos individuais*

A obra de Nozick, como se referenciou<sup>265</sup>, revela o seu ponto de partida libertário, que se baseia em princípios: *os indivíduos possuem direitos e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer-lhes (sem violar os seus direitos)*. Tais princípios advêm da concepção do estado de natureza do filósofo John Locke. Sendo o termo *direito* bivalente e postulando várias ordens de normatividade, afigura-se-nos intrigante que Nozick aluda a direitos individuais sem qualquer referência a *direitos* sociais. A existência dos direitos decorre de duas ordens — do homem como animal social e da normatividade: *ubi societas ibi jus*<sup>266</sup>.

Os direitos que Nozick tem em mente são os direitos de liberdade pessoal e de propriedade, e o Estado existe para os garantir. Nozick fá-los emergir a partir do estado de natureza<sup>267</sup> de Locke, em que estes direitos podiam ser ocasionalmente, mas não sistematicamente, violados<sup>268</sup>. Escreve Nozick:

“Os indivíduos no estado de natureza lockeano encontram-se num «estado de perfeita liberdade de ordenar as suas acções e dispor dos seus haveres e pessoas como considerarem adequado, dentro dos limites da lei da natureza, sem requerer a permissão da vontade de qualquer outro homem ou a dependência perante a mesma». Os limites da lei da natureza exigem que «ninguém devia atentar contra a vida, saúde, liberdade ou haveres de outrem». Algumas pessoas transgridem estes limites, «usurpando os direitos dos outros e [...] lesando-se entre si» e em resposta as pessoas podem defender-se a si ou a outros contra tais usurpadores de direitos. A parte lesada e os seus agentes podem recuperar do agressor «tanto quanto possa

---

<sup>265</sup> Vide nota nº20, p. 9.

<sup>266</sup> Cfr. João Carlos Mendes, *Introdução ao estudo do Direito*. 3ª edição. Rio de Mouro: Pedro Ferreira — Artes Gráficas, Lda., 2010, p. 7.

<sup>267</sup> Vide pp. 47 e seg.

<sup>268</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 95.

compensar o mal que sofreu»; «todos têm o direito de punir os transgressores dessa lei a tal ponto que impeça a sua violação»; a cada pessoa só é permitido «retaliar [um criminoso] tanto quanto ditam a razão serena e a consciência, o que é proporcional à sua transgressão, o que tanto quanto sirva de compensação e restrição”<sup>269</sup>.

Desta forma, enquanto libertário, Nozick, não se limita a pensar que estes direitos devem ser respeitados, enquanto fundamento do Estado, propondo ainda que lhes seja conferido o estatuto de restrições fundamentais, mais ou menos absolutas<sup>270</sup>, não violáveis.

A liberdade, a propriedade e a segurança são, por natureza, constitutivas da existência dos homens como pessoas individuais. Os outros direitos, não menos expressivos, também naturais, como o direito à vida, à saúde, etc., expressam o sadio desenvolvimento social dos indivíduos. Ou seja, os direitos individuais, decorrentes dos direitos naturais, devem ser reforçados pelo Estado; o serviço do Estado é, todavia, velar pelos direitos que os indivíduos possuem, e não ousar corrigi-los sugerindo uma cooperação.

Diferentemente daqueles que defendem, em primeira linha, a socialização como padrão da ordenação social, Nozick concebe os direitos individuais tal como forjados pelo estado de natureza — uma perspectiva mais apropriada do ordenamento individual, visto que estes direitos são co-possíveis: cada pessoa exerce os seus direitos da maneira que prefere<sup>271</sup>. Todavia, admite Nozick que não se podem desligar os direitos individuais da *teoria da titularidade*<sup>272</sup>. Cada pessoa pode, dentro da titularidade, dispor dos seus haveres com outrem como lhe aprouver. Seria individualismo extremo interferir nas opções pessoais com um padrão para aquisição de bens<sup>273</sup>.

Os direitos, a par de serem fundamentais, absolutos e individualmente invioláveis, são passíveis de restrições. Acautela Nozick que tal em nada prejudicará a sua natureza original; o facto de um direito estar sujeito a algum tipo restrição, uma *restrição moral secundária*, significa, pelo menos, que se trata de uma pretensão personalizada<sup>274</sup>.

---

<sup>269</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 39.

<sup>270</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 95.

<sup>271</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 210.

<sup>272</sup> Vide a base teórica da justiça nozickiana: a teoria da titularidade, pp. 67 e seg.

<sup>273</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 211.

<sup>274</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 95.

Eis um exemplo que ilustra uma restrição da preponderância individual: suponhamos que a pretensão de alguém a (x) é um direito que essa pessoa tem contra o Estado (x pode ser algo como liberdade de interferência física). Se essa pretensão for personalizada, significa que o Estado não tem justificação para a infringir, mesmo em circunstâncias em que a infracção significasse a existência de menos violações, por parte de outros, desse direito; no geral, existiria menos interferência física. O direito é, portanto, um trunfo que o possuidor pode jogar, se o Estado se propuser despezá-lo em nome da maximização do usufruto desse direito em geral. É a sua garantia personalizada de protecção<sup>275</sup>. Nozick acrescenta ainda que:

“Os direitos não determinam uma ordenação social mas, ao invés, estabelecem as restrições dentro das quais tem de ser feita uma escolha social, excluindo certas alternativas, fixando outras”<sup>276</sup>.

Significa dizer que os direitos que Nozick tem em mente não são apenas pretensões, mas também restrições mais ou menos absolutas, no sentido de que não podem ser infringidas em nome da maximização de qualquer objectivo social usual. A sua infracção, a acontecer, afirma Nozick, talvez possa justificar-se «para evitar o catastrófico horror moral»<sup>277</sup>. Porém, não é de todo justificável que se mexa nos direitos individuais, como intuito de aumentar a eficiência, a segurança, a felicidade ou qualquer outro objectivo familiar.

E mais: os direitos individuais, sendo fundamentais, são uma satisfação e um bem em si, e não algo bom devido a qualquer objectivo independente que é promovido se os direitos forem satisfeitos.

O bem de se respeitarem os direitos individuais não advém de qualquer benefício mais fundamental, como a cooperação social, mas de estes representam a base sólida do pensamento moral<sup>278</sup>, expressão do respeito pela individualidade das pessoas<sup>279</sup>.

---

<sup>275</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>276</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 210.

<sup>277</sup> *Cfr.* Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 96.

<sup>278</sup> *Vide ibid.*

<sup>279</sup> *Vide restrições libertárias*: Robert Nozick, *op. cit.*, p. 64.

### 2.2.3. *O Estado mínimo e a organização da comunidade: a justiça*

“O Estado mínimo é o Estado mais abrangente que se pode justificar. Qualquer Estado mais abrangente viola os direitos das pessoas”<sup>280</sup>, afirma Nozick. Sucessor da tradição liberal, o seu pensamento político-estatal é marcado pela inviolabilidade dos direitos individuais tais como favorecidos pela razão natural, pelo que o propósito estatal não será extensivo e apenas terá poderes mínimos: resguardar a actividade existencial dos indivíduos do ponto de vista das suas liberdades, segurança e propriedade. O Estado é, em última instância, um guarda-nocturno.

Recorda Nozick que o apelo à redução do Estado a essa função deriva dos entraves que a agência dominante (Estado ultramínimo) coloca aos não-clientes, pelo dever moral de os compensar e pela sua ostentação redistributiva, isto é, pela imposição cooperativa dos indivíduos. Ora, o Estado mínimo não é nem pode transformar-se em ultramínimo. Herdeiro deste, avoca para si as competências dos serviços de protecção, mediante o uso da força em todo o território, e não será redistributivo senão elíptica e aparentemente<sup>281</sup>, pois o Estado ultramínimo só em teoria “concede um lugar da maior importância à protecção e não violação de direitos [...]”<sup>282</sup>, mas não garantirá, em definitivo, a não violação dos direitos. Para Nozick, um Estado ostensivamente distributivo é o maior dos paradoxos possíveis. Os direitos individuais são invioláveis e é por essa situação que ninguém há-de ser instrumentalizado, sacrificado ou tributado para o benefício de outrem.

A organização estatal, nesta óptica, relega a teorização política nozickiana para a justiça, um dos centros nevrálgicos da sua matriz libertária. Ademais, importa reactualizar que o Estado justificável, para Nozick, é o Estado mínimo e não mais do que isso<sup>283</sup>. Nas suas competências, não agirá além da garantia da inviolabilidade dos direitos dos seus cidadãos. A sua dimensão providente, neste sentido — ultramínima —, é indefensável, porque viola as restrições morais e se revela incoerente, porque “utilitarista de direitos”<sup>284</sup>.

---

<sup>280</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 191.

<sup>281</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>283</sup> *Ibid.*

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 61.

Combinando a doutrina liberal lockeana com a sua teorização no que respeita ao Estado mais abrangente, a respeito da justiça, Nozick evoca as chamadas restrições secundárias. Estas, tal como no pensamento de Kant, admitem que os indivíduos são fins, e não meros meios; não podem ser sacrificados ou usados na obtenção de outros fins sem o seu consentimento<sup>285</sup>. Com efeito, a filosofia política terá uma preocupação com os indivíduos, porquanto, por meio da justiça, nenhuma instituição poderá utilizar os indivíduos de maneira específica<sup>286</sup>. As restrições secundárias são, assim, a expressão da inviolabilidade individual.

Neste esquema se notabiliza o selo filosófico do individualismo nozickiano. Em virtude da justiça, as pessoas não outorgariam os seus direitos de *direito* em nome de um bem social geral<sup>287</sup>. Sobressai, portanto, o tom veemente do libertarismo apregoado por Robert Nozick.

“Não há qualquer sacrifício de alguns de nós por causa dos outros”<sup>288</sup>.

Eis o eco libertário como negação *justa* do distributivismo, a demarcação de Nozick em relação ao pensamento filosófico-político do seu colega mais velho no departamento de Filosofia em Harvard, John Rawls<sup>289</sup>. O sacrifício de uma pessoa para beneficiar outra seria como que uma agressão física<sup>290</sup>.

Reconhecendo a enorme relevância do trabalho de Rawls — “*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”<sup>291</sup> —, Nozick não fica, porém, totalmente convencido. O seu objectivo primordial é refutar a extensão do Estado, argumentando contra os defensores, mormente Rawls, dum Estado acima do mínimo que o acreditam como o

---

<sup>285</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 61.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> Cf. João Cardoso Rosas, “Introdução” in Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia [...]*, p. VIII.

<sup>290</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 65.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 228.

melhor instrumento da justiça distributiva<sup>292</sup>. Infere, por conseguinte, Nozick que o “termo «justiça distributiva» não é neutro”<sup>293</sup>. Reavaliando-o semanticamente, aduz que a utilização do termo “distribuição” pode gerar equívocos quanto ao que há a distribuir e quem disso deve beneficiar.

Desta maneira, no processo da distribuição pode-se ter introduzido um erro<sup>294</sup> que possivelmente terá remetido à ideia de redistribuição como hipótese de correcção e de acertos. Mas, apesar disso, Nozick, não encontra justeza. Para ele,

“Não há uma distribuição *central*, nenhuma pessoa ou grupo com direito a controlar todos os recursos, a decidir conjuntamente como se deve reparti-los. O que cada pessoa recebe, recebe-o de outros, que lho dão em troca de algo, ou como presente”<sup>295</sup>.

Nozick defende que a justiça deve ser pensada como a capacidade individual para dispor livremente dos haveres. A liberdade dos indivíduos é inexpugnável, pelo que *padronizar*, ou seja, intentar um sistema distributivo igualitário, seria injusto e quimérico. Em vista disso, reafirma Nozick: “numa sociedade livre, diversas pessoas controlam diferentes recursos e das trocas voluntárias surgem novas posses”<sup>296</sup>. Importa, com efeito, compreender as modalidades pelas quais o Estado mínimo regula *a sua distribuição* no contexto das relações individuais quanto à propriedade e à segurança.

Esta via, na filosofia política nozickiana, é feita pela justiça, que decorre da inviolabilidade dos direitos fundamentais. Daí que a sua preponderância no ordenamento estatal seja fiscalizada sob a égide da teoria da titularidade<sup>297</sup>: justiça nos haveres ou princípio de liberdade natural<sup>298</sup>, eis o cerne do Estado mínimo.

“O Estado [mínimo] deverá ter apenas uma função protectora da autopropriedade. O Estado deve proteger a vida e a liberdade dos indivíduos, assim como vigiar o cumprimento dos contratos entre eles. Por

---

<sup>292</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 191.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 251.

isso são certamente necessárias as instituições do Estado mínimo (tribunais, prisões, polícias), mas não mais do que isso. Quaisquer outras instituições estatais, implicando formas de redistribuição coerciva pela via fiscal, são contrárias aos direitos individuais e, como tal, injustas”<sup>299</sup>.

A teoria da justiça nozickiana consiste, em contraposição à proposta rawlsiana, na neutralidade terminológica do distributivismo das posses ou haveres dos indivíduos.

### 2.2.3.1. *A base teórica da justiça nozickiana: a teoria da titularidade*

#### 2.2.3.1.1. *A justiça na aquisição*

A primeira modalidade da justiça nos haveres consiste na sua aquisição original. Esta aquisição, geral ou, como considera Nozick, apropriação de coisas não possuídas, tem o significado de: como, o quê e em que medida algo pode ser possuído<sup>300</sup>.

Tomando em consideração os direitos individuais no estado de natureza, a aquisição de bens e afins implica cuidados relevantes. Pode-se questionar, por exemplo, até que ponto um homem pode escravizar outro, tomando-o como sua propriedade. Dito de outra maneira, pergunta-se de quem os indivíduos herdaram ou adquiriram os bens e a propriedade que alegam ser sua pertença?

Dada a pertinência do assunto para Nozick, a solução é vista através dos direitos individuais e da sua inviolabilidade. Pela sua natureza, a liberdade não coibiria ninguém de dispor de haveres; logo, afora as *restrições* morais extremas, a propriedade é um *dom* aquisitivo, individual e inalienável.

#### 2.2.3.1.2. *A justiça na transferência*

O segundo tópico da titularidade nozickiana diz respeito à transferência dos haveres. Questiona, fundamentalmente, as vias pelas quais uma pessoa transfere para outra os seus haveres e vice-versa, como adquire de outrem posses que reclama, em definitivo, como sua pertença.

---

<sup>299</sup> João Cardoso Rosas e Mathias Inigo González, “Filosofia política”, in Pedro Galvão (Org.), *Filosofia, uma introdução por disciplinas*. Lisboa: Edições70, 2013, p. 181.

<sup>300</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 192.

As formas de transferência dos haveres, a transmissão de posses de uma pessoa para outra, são, segundo Nozick, a troca voluntária, a doação, a fraude, entre outros<sup>301</sup>.

Antes de abordar o terceiro e último tópico da justiça nas posses<sup>302</sup>, Nozick apresenta, *grosso modo*, o seguinte argumento:

“Se o mundo fosse completamente justo, a seguinte definição indutiva abrangeria exhaustivamente o tema da justiça nos haveres. 1) Uma pessoa adquire um haver em concordância com o princípio de justiça na aquisição tem o direito a esse haver. 2) Uma pessoa que adquire um haver em concordância com o princípio de justiça na transferência, de outrem que tem o direito ao haver excepto através de aplicações (respeitadas) de 1 e 2”<sup>303</sup>.

Alexandra Abranches<sup>304</sup> observou que a perspectiva nozickiana da justiça nos haveres segue o mesmo esquema de derivação do Estado mínimo a partir do estado de natureza, pois as questões morais e de justiça se impõem como vectores determinantes no exercício dos direitos naturais e na inviolabilidade da sua aplicação. Todavia, estes princípios não devem ser entendidos como uma descrição estrutural, nem como directivas formais de aplicação da justiça. Os indivíduos, por natureza, estariam aptos para — dentro dos seus direitos — delimitar as fronteiras de inviolabilidade, quer pessoais, quer de outrem. Para tal, Nozick destaca da seguinte forma as condições prévias, as circunstâncias e a legitimidade das aquisições: “o princípio de justiça distributiva completo diria simplesmente que uma distribuição é justa se todos têm direito aos haveres que possuem ao abrigo da distribuição”<sup>305</sup>.

Ora, na prática, a experiência demonstra que, as relações humanas que se estabelecem em torno das questões que envolvem a propriedade e as suas transferências não são isentas de conflitos, pelo que o processo da justiça nos haveres não legitimaria, por exemplo, as posses atribuídas a um ladrão pelas suas vítimas<sup>306</sup>.

---

<sup>301</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 192.

<sup>302</sup> Alexandra Abranches, “Direitos individuais e Estado mínimo” in João Carlos Espada e João Cardoso Rosas, *O pensamento político contemporâneo, uma introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2004, p. 113.

<sup>303</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 193.

<sup>304</sup> Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 113.

<sup>305</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 193.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 194.

Porém, numa sociedade derivada do estado de natureza, Nozick destaca que “a justiça nos haveres é histórica, depende do que efectivamente aconteceu”<sup>307</sup> e, portanto, das decisões individuais tomadas com base nos direitos individuais<sup>308</sup>.

Diz-se, pois, que num mundo completamente justo [que não seria humano], nada mais seria necessário para além dos dois primeiros princípios<sup>309</sup>. Ora, são muitas as situações históricas em que a justiça e o consenso não prevaleceram; já Locke referia casos de violações da justiça natural. Na mesma linha, diz Nozick:

“Algumas pessoas roubam outras, ou defraudam-nas, ou escravizam-nas, apoderando-se do que produzem e impedindo-as de viver como preferem, ou excluem coercivamente os outros da concorrência nas trocas”<sup>310</sup>.

Contudo, “a existência de injustiças no passado (violações prévias dos primeiros dois princípios da justiça nos haveres) levanta o terceiro tópico da justiça nos haveres”<sup>311</sup> — a sua rectificação.

#### 2.2.3.1.3. *A rectificação da injustiça nos haveres*

Se os dois primeiros princípios — justiça dos haveres na aquisição e justiça dos haveres na transferência — não fossem violados, o mundo seria perfeito. No entanto, a vigência desses princípios depende das circunstâncias históricas<sup>312</sup>. Isto é, se alguém prevaricou, prejudicando outrem nas suas posses, ou se adquiriu o que possui em moldes ilegais, terá irremediavelmente de repor a situação anterior à infracção. Como é que isso acontece em termos práticos? Nozick refere várias situações teóricas para ilustrar casos relevantes de irregularidades e da sua eventual correcção<sup>313</sup>.

“Este princípio usa a informação histórica acerca de situações prévias e de injustiças nelas praticadas — como definidas pelos primeiros dois princípios

---

<sup>307</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 194.

<sup>308</sup> *Cfr.* Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 113.

<sup>309</sup> *Vide ibid.*, p. 114.

<sup>310</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 194.

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Cfr.* Nota supra.

<sup>313</sup> *Ver* Robert Nozick, *op. cit.*, pp. 194-195.

da justiça e direitos contra interferência —, e informação acerca da série actual de acontecimentos que resultou destas injustiças, até ao presente, e produz uma descrição (ou descrições) dos haveres na sociedade”<sup>314</sup>.

Nos casos de aquisição ou de transferência injustas, o princípio de rectificação utilizará os dados mais fiáveis fornecidos pelas partes envolvidas para construir uma solução rectificativa. Isto é, procurará ajustar a situação em função daquilo que seria de esperar se a injustiça não tivesse tido lugar<sup>315</sup>. Nas palavras de Nozick:

“Se a descrição actual dos haveres não for afinal uma das descrições produzidas pelo princípio, então uma das descrições produzidas tem de ser realizada”<sup>316</sup>.

O princípio da rectificação é, contudo, extremamente difícil de pôr em prática. A este propósito, Nozick explicita numa nota<sup>317</sup> que, “se o princípio de rectificação das violações dos primeiros dois princípios produzir mais do que uma descrição de haveres, então tem de se fazer uma escolha relativamente a qual se terá de realizar. Talvez o género de considerações acerca da justiça distributiva e da igualdade contra as quais argumento desempenhem um papel legítimo *nesta* escolha subordinada. De igual modo, pode haver espaço para tais considerações ao decidir-se a que características, de outro modo arbitrarias, dará corpo a um estatuto quando tais características são inevitáveis porque outras considerações não especificam uma linha precisa; no entanto [dada a historicidade], há que traçar um limite”.

Segundo Nozick, se os princípios da justiça na aquisição e na transferência forem respeitados, o número de situações irregulares que carecem de rectificação ver-se-á significativamente reduzido, mitigando, desta forma, as dificuldades da aplicação do terceiro princípio<sup>318</sup>. O equilíbrio inerente à justiça nos haveres verificar-se-á pela mera aplicação daqueles dois princípios fundamentais, sem necessidade de recorrer ao terceiro:

---

<sup>314</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 195.

<sup>315</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>316</sup> *Ibid.*

<sup>317</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>318</sup> *Cfr. Ibid.*

“se os haveres de cada pessoa são justos, então o conjunto total (distribuição) dos haveres é justo”<sup>319</sup>.

De contrário, admite, torna-se impraticável aduzir uma teoria específica que possa enquadrar a abordagem casuística do recurso ao princípio da rectificação.<sup>320</sup>

### 2.2.3.2. *Alguns fundamentos dos princípios de justiça*

#### 2.2.3.2.1. *Princípios históricos e princípios finalistas*

As circunstâncias históricas são o substrato da teoria da justiça. A partir do estado de natureza nasce o Estado mínimo, que consolida os direitos que os indivíduos já detinham previamente e constitui todo o fundamento político, social e moral.

Afirma Nozick que “o facto de uma distribuição ser ou não justa depende do modo como surgiu”<sup>321</sup>. A análise dos processos de aquisição e de transferência esclarece-nos sobre a justiça dessas transacções.

Em contrapartida, os princípios finalistas, também chamados *princípios sincrónicos correntes*<sup>322</sup> da justiça, sustentam que a justiça de uma distribuição é determinada pelo modo como as coisas estão distribuídas (quem tem o quê) à luz de algum princípio estrutural (ou princípios estruturais) de distribuição justa<sup>323</sup>. Pouco destaque dão à questão da origem do distribuível e ao modo da sua aquisição, valorizando apenas o resultado final. É o caso típico, segundo Nozick, de um utilitarista<sup>324</sup>, exclusivamente focado na maximização dos seus interesses.

Prevê Nozick que, para um princípio sincrónico corrente, “tudo o que é preciso ter em conta, ao julgar a justiça de uma distribuição, é quem fica com o quê; ao comparar quaisquer duas distribuições basta apenas olhar para a matriz que apresenta as

---

<sup>319</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 195.

<sup>320</sup> *Vide ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> São aqueles que promovem a obtenção de um dado fim, ou seja, um estado de coisas ou um resultado final de uma acção ou processo de que resulta um estado de coisas.

<sup>323</sup> *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, pp. 196-197.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 197.

distribuições”<sup>325</sup>. Nesta óptica, para Nozick, o Estado Providência baseia-se, de igual modo, numa teoria de princípios de justiça distributiva não histórica e concebe os indivíduos como se operassem com matrizes que representam apenas informações actualizadas sobre a distribuição<sup>326</sup>.

Nozick não deixa de crer que, “na sua maioria, as pessoas não aceitam os princípios sincrónicos correntes como se constituíssem tudo o que há para saber acerca das parcelas distributivas”<sup>327</sup>. Ora — neste ponto reside a estratégia de Nozick, que consiste em virar as nossas intuições contra as nossas boas intenções —, para determinar a justiça de uma situação, há que considerar não apenas a distribuição que de facto ocorre (com quem fica o quê e quanto), mas também como se produziu: justiça na aquisição e na transferência. O justo é, neste sentido estrito, «ter direito a» à luz da justiça de posses desenvolvida a partir do axioma fundamental da filosofia política segundo o qual o indivíduo tem direitos invioláveis<sup>328</sup>.

Tal é ainda a concepção socialista tradicional, segundo a qual “os trabalhadores têm direito ao produto e aos resultados integrais do seu trabalho; ganham-no; uma distribuição é injusta se não dá aos trabalhadores aquilo a que têm direito”<sup>329</sup>.

Todavia, interpreta Alexandra Abranches:

“Sendo que este direito se baseia numa história passada e a sua salvaguarda numa reparação ou rectificação de injustiças históricas. É por acaso verosímil, pergunta Nozick, que o modo como as posses se produzem e chegam à existência não tenha qualquer efeito em absoluto sobre quem deve ter o quê?”<sup>330</sup>

Como crítica derradeira, Nozick percebe que os princípios distributivos adversos a esta dimensão (que designa por princípios de estado final ou de resultado final) são claramente a-históricos, contrários às titularidades. São adeptos desta visão os utilitaristas e

---

<sup>325</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 197.

<sup>326</sup> *Cfr.* Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 115.

<sup>327</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 197.

<sup>328</sup> *Vide* Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 115.

<sup>329</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 198.

<sup>330</sup> Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 115.

John Rawls (com o seu princípio da diferença). Para Nozick, não são mais do que uma versão disfarçada do finalismo utilitarista<sup>331</sup>.

#### 2.2.3.2.2. *Padrões, liberdade, redistribuição e direitos de propriedade*

A liberdade constitui o tema basilar da doutrina político-filosófica nozickiana. As instituições estatais, a exemplo do Estado mínimo, organizam-se segundo os seus ditames congregando-os na ideia da justiça, que John Rawls definia como “a virtude primeira das instituições sociais”<sup>332</sup>.

Por sua vez, Nozick teorizou a justiça de tal maneira que, sendo o centro da sua teoria (princípio da titularidade) e não afectando a liberdade individual, é impedida de impor padrões na distribuição<sup>333</sup>.

A justiça subjacente à titularidade não permite a fixação de padrões de convivência social rígidos. Os indivíduos são livres, pelo que a importância da justiça reside na regulação das relações sociais. Não se trata, portanto, de encontrar um padrão estável, exterior ao processo ou história natural da produção, da aquisição e da transferência para reger a distribuição. Diz Nozick que o sistema de titularidades é defensável porque se constitui a partir dos objectivos e das transacções individuais<sup>334</sup>. Não se trata, porém, de preencher espaço em branco na expressão meritocrática «a cada um segundo o seu ...»<sup>335</sup>.

Atesta Nozick:

“Numa perspectiva de titularidade, estas *não* são questões distintas. Quem quer que produza alguma coisa, tendo comprado ou contratado todos os outros recursos disponíveis usados no processo, tem direito a ela”<sup>336</sup>.

Além do mais, “as coisas vêm ao mundo já ligadas a pessoas que têm prerrogativas sobre elas”<sup>337</sup>. A propriedade individual e privada é um direito que não pode ser posto em causa, é tão fundamental quanto inalienável, reforça Nozick. A titularidade surge como

---

<sup>331</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 116.

<sup>332</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 3.

<sup>333</sup> Vide Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 116.

<sup>334</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 203.

<sup>335</sup> Vide Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 116.

<sup>336</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 203.

<sup>337</sup> *Ibid.*

garante da segurança, significando que as pessoas podem dispor dos seus direitos como bem entendam, dentro dos limites do direito natural e dos princípios da justiça de justo título<sup>338</sup>. Contudo, a máxima norteadora da justiça é, destaca Nozick: “de cada um segundo escolhem, a cada um segundo são escolhidos”<sup>339</sup>.

Observa Alexandra Abranches que “não se requer qualquer fim mais geral, que subordine esta liberdade natural e moral, este direito de autodeterminação, a critérios como a virtude, a igualdade, a utilidade, etc.”<sup>340</sup> Pelo contrário, o desrespeito das liberdades individuais, que a titularidade regula, desfigura a justiça. A distribuição (da propriedade pessoal) deve ser livre; qualquer padrão extrínseco e limitador deste direito de propriedade, entendido como o direito de decidir o que fazer com aquilo que se tem, é incompatível com a liberdade individual e perturba-a. Ou seja, se eu decidir dar alguma coisa a alguém, fazendo-o assim ter mais do que aquilo que teria de acordo com o critério central (padronizado) de distribuição, introduz uma perturbação no modelo<sup>341</sup>.

Nozick recorda o exemplo do jogador de basquetebol Wilt Chamberlain<sup>342</sup>, assim

---

<sup>338</sup> Cf. Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 116.

<sup>339</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 204.

<sup>340</sup> Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 116.

<sup>341</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>342</sup> Um dos mais populares jogadores do campeonato norte-americano de basquetebol — NBA — do final dos anos 70. Nozick serve-se do seu exemplo para demonstrar como os padrões ferem a liberdade. Imagina-se que Chamberlain tem a possibilidade de assinar um contrato com uma cláusula especial: a sua equipa garante-lhe o pagamento de 25 cêntimos por cada bilhete de entrada nos jogos em casa, montante que será depositado directamente pelos espectadores numa caixa instalada junto às bilheteiras. A cada potencial espectador é, por hipótese, distribuída a mesma quantidade de dinheiro, de maneira a que o ponto de partida (D1) seja rigorosamente igualitário. Quando a época começa, muitos dos potenciais espectadores decidem assistir aos jogos atraídos pela presença de Chamberlain na equipa da casa, aceitando com satisfação depositar os 25 cêntimos do preço do bilhete na caixa instalada à entrada do pavilhão. Se na época inteira assistirem aos jogos 1 milhão de pessoas, Chamberlain arrecadará 250. 000 Dólares. Em termos esquemáticos, uma distribuição de recursos (D1) rigorosamente igualitária deu lugar a uma nova distribuição (D2), mais favorável a Chamberlain.

Intuitivamente, não existe nada de errado com (D2). As pessoas que pagaram para ver Chamberlain fizeram-no voluntariamente. Podiam ter ido ao cinema, doado o seu dinheiro a instituições de caridade ou comprado literatura de esquerda sobre a exploração capitalista e a alienação das massas. Mas preferiram de maneira livre e informada dar o seu dinheiro a Chamberlain. No entanto, se (D2) não coincidir com o tipo de distribuição exigida pelos princípios de justiça igualitários, o que é mais o provável, será necessário redistribuir o dinheiro. Por exemplo, de acordo com o princípio da diferença de Rawls, os 250. 000 Dólares têm de afectar de maneira positiva os mais desfavorecidos, exigência que pode obrigar à transferência compulsiva de parte do dinheiro ganho por Chamberlain para este grupo sociológico. Cf. João Cardoso Rosas (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014, pp. 75-76. Vide mais Robert Nozick, *op. cit.*, pp. 204-208.

como o exemplo do que acontece num sistema socialista que permita a iniciativa individual<sup>343</sup>. Expõe Nozick:

“A lição geral ilustrada pelo exemplo de Wilt Chamberlain e pelo exemplo do empresário numa sociedade socialista é que nenhum princípio finalista ou princípio distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente realizado sem interferir continuamente na vida das pessoas. Qualquer padrão preferido transformar-se-ia num padrão preterido pelo princípio, quando as pessoas escolhem agir de diversas maneiras [...]”<sup>344</sup>.

A não observância do princípio da titularidade e a aplicação da padronização da distribuição geram, nas relações individuais, segundo Nozick, outras injustiças além da violação dos direitos individuais e do sacrifício da liberdade: a inveja<sup>345</sup>. Porém, para Alexandra Abranches, a contestação nozickiana da padronização releva mais de uma manifestação exacerbada, conquanto dissimulada, de individualismo vingativo<sup>346</sup>, do que de uma identificação de injustiças como a inveja.

Ora, segundo Nozick, em virtude da natureza neutral do mercado, em que tanto os desejos e as acções das pessoas como os preços são marcados pela variabilidade<sup>347</sup>, uma distribuição socializada e imposta destrói a generosidade individual, bem como qualquer relação de carácter finalista e, inclusive, a afectividade<sup>348</sup>. Diz Nozick: o amor é uma expressão de liberdade, o seu princípio não é feito por regras padronizadas senão por vontade das partes. Consequentemente, é um exemplo de relação histórica, pois, tal como a justiça, depende do que realmente terá acontecido anteriormente<sup>349</sup>.

Desta forma, considerando os direitos individuais nos termos expressos pela titularidade, Nozick não pretende dar margem a um Estado Providência — ou seja, a um Estado mais do que o mínimo — em nome da generosidade individual privada. Não é só a liberdade, nesse caso, a imagem fatora da justiça nos haveres, mas também a propriedade em si.

---

<sup>343</sup> Vide Robert Nozick, *op. cit.*, pp. 204 e seg.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>345</sup> Cf. *Ibid.*, p. 290.

<sup>346</sup> Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 117.

<sup>347</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 208.

<sup>348</sup> Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 117.

<sup>349</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 212.

Apesar do seu individualismo extremado — uso livre que cada indivíduo pode realizar com os seus haveres —, Nozick seguindo as pisadas de Locke, não deixa de reconhecer algumas restrições morais. “Cada título de propriedade de um proprietário ao seu haver inclui a sobra histórica da restrição lockeana sobre a apropriação [...]”<sup>350</sup>. Chamam a atenção, nesse contexto, dois exemplos:

“Uma pessoa não se pode apropriar do único poço num deserto e cobrar o que lhe apeteça [...]. De igual modo, o direito de propriedade de um proprietário da única ilha numa dada região não lhe permite expulsar da sua ilha uma vítima de naufrágio como se fosse um invasor”<sup>351</sup>.

O reconhecimento nozickiano da existência das restrições é feito a título excepcional. O seu apelo à restrição lockeana não o impede de advogar uma teoria da propriedade privada que, em princípio, não poderá contestar a apropriação duma reserva total de algo necessário à vida. Assinala, deste modo, que o direito à vida não pode ser limitador de uma teoria dos direitos de propriedade<sup>352</sup>. É inegável, em virtude disto, que o direito de propriedade sobre a minha faca permite-me pô-la onde entender, mas não no peito de outra pessoa<sup>353</sup>.

Além das restrições morais, outra referência à teorização sobre a justiça na redistribuição e aos direitos de propriedade são os impostos, reiteradamente considerados como injustos pelos partidários do libertarismo. Assevera Nozick:

“Do ponto de vista de uma teoria da titularidade, a redistribuição é um assunto deveras sério, envolvendo, como envolve, a violação dos direitos das pessoas”<sup>354</sup>.

Além disso, a padronização desses princípios (distribuição e impostos) constitui uma séria violação dos direitos individuais, visto que, apoderar-se dos resultados do trabalho de alguém equivale, como se sabe da análise marxista, a falar de exploração

---

<sup>350</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 225.

<sup>351</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>353</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 215; 337.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 213.

capitalista, alienação do trabalho, usurpação das horas de serviço. Deste modo, o social é co-proprietário com o indivíduo sobre quem se lança o imposto<sup>355</sup>.

Os vícios da padronização dão razão às pretensões mais ousadas do libertarismo de Robert Nozick<sup>356</sup>, pois asseguram que “a tributação dos rendimentos do trabalho é equiparável ao trabalho forçado”<sup>357</sup>. Redistribuir, seja em nome do que for, é sair da noção liberal clássica e libertária de *self-ownership*, acabar com a esfera inviolável dos direitos individuais e passar para uma noção de direito de co-propriedade sobre outras pessoas; é pôr o social à frente do individual; é quebrar o axioma de toda a filosofia política que a ficção de um estado de natureza serve para tornar evidente; é, todavia, imoral<sup>358</sup>.

### 2.2.3.3. Nozick e a teoria cooperativa da justiça de John Rawls

Nozick reconhece a relevância da obra de Rawls, *Uma Teoria da Justiça*<sup>359</sup>. Contudo, com a sua teoria da titularidade, Nozick sugere uma via alternativa e correctora para o distributivismo daquele autor.

Para Nozick, Rawls justifica um Estado mais abrangente do que o Estado mínimo. Da sua perspectiva da justiça finalista e não processual, resulta o sacrifício dos direitos individuais e a violação da identidade pessoal, da propriedade e da decisão individuais.

Em Nozick, a argumentação sobre a justiça é desenvolvida da perspectiva dos direitos individuais. A justiça distributiva, nesta linha de pensamento, é ambígua visto que o termo “distribuição” implica, de antemão, uma interpretação incorrecta e injusta sobre os recursos disponíveis.

A contraposição nozickiana sobre a distribuição e a cooperação social, conceitos-chave da perspectivação rawlsiana da justiça, revela a matriz do libertarismo de princípio de Robert Nozick<sup>360</sup> que antevê os prejuízos individuais da acção social,

---

<sup>355</sup> Cfr. Alexandra Abrantes, *op. cit.*, p. 118.

<sup>356</sup> *Vide ibid.*

<sup>357</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 213.

<sup>358</sup> Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 118.

<sup>359</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 228.

<sup>360</sup> Cfr. Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, pp. 93-94.

demonstra a inexistência da preservação da liberdade e do respeito pelas diferenças e a violação da justiça natural ou titularidade dos haveres.

A insatisfação com os riscos da cooperação advém do sacrifício das titularidades. Assim, Nozick expõe dois problemas que desqualificam as pretensões rawlsianas: se imaginarmos «n» indivíduos que não cooperam conjuntamente, cada um vivendo dos seus próprios esforços, obtemos uma soma total do que cada um obtém separadamente que podemos designar por S. Cooperando conjuntamente, os indivíduos podem obter uma soma total maior, que designaremos por T. A partir daqui, o problema da justiça distributiva pode, pois, ser visto de duas maneiras: 1) como repartir os benefícios da cooperação, ou seja, T? e 2) como repartir o aumento devido à cooperação social, ou seja, T-S?<sup>361</sup>

Segundo Nozick, Rawls não distingue as duas formulações do problema. A sua preocupação primordial incide na primeira, isto é, na distribuição da soma total T, porque Rawls admite que, sendo as parcelas não cooperativas S menores, em comparação com a cooperação T, as parcelas cooperativas maiores podem muito bem ser ignoradas na formulação do problema da justiça social<sup>362</sup>.

A preocupação de Nozick consiste, portanto, em perceber porque é que a cooperação social cria problemas com a justiça distributiva. Desta forma, indaga: “será que não haveria problemas de justiça e nenhuma necessidade de uma teoria da justiça se não houvesse cooperação social de todo, se cada pessoa obtivesse a sua parcela exclusivamente por meio dos seus próprios esforços?”<sup>363</sup> Não haverá, por ora, justiça individual? A teoria de Rawls parece admitir que sim, que a mesma existe em situações de não cooperação social, caso em que as exigências de distribuição não fariam sentido.

O exemplo nozickiano de Robinson Crusoe não parece dirimir a questão. Se supusermos a existência de vários Robinson Crusoe, cada um na sua ilha, o facto de a ilha de um deles ser mais pobre do que as ilhas dos outros não impõe redistribuição. E é transparente quem tem direitos a quê: nenhuma teoria da justiça é necessária. A cooperação

---

<sup>361</sup> *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 230.

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> *Ibid.*

social é que «turva as águas» e torna pouco claro ou indeterminado quem tem direito a quê<sup>364</sup>.

Entretanto, alerta Nozick que, mais do que dizer que nenhuma teoria da justiça se aplica ou é necessária no caso em que há cooperação, o que deve dizer-se, ou o que se passa, é que este é um caso de aplicação da teoria da justiça correcta: a teoria da justiça de justo título. “Não seria injusto que um Robinson resolvesse seguir uma carreira de alta pirataria, despojando os outros, apesar de não haver cooperação social?”<sup>365</sup> — indaga Alexandra Abranches.

Se se tomarem as situações partindo duma base em que as relações são consideradas do ponto de vista da aquisição e da transferência, a justiça (natural) é clara.

Ainda assim, Nozick não deixa de inquirir: como é que a cooperação social muda as coisas de modo que os mesmos princípios de titularidade que se aplicam aos casos não cooperativos se tornam inaplicáveis ou inapropriados nos casos cooperativos?<sup>366</sup>

Nozick afirma a sua tradição liberal-libertária da titularidade contra o distributivismo. A solução filosófica para esta disputa passa, como interpreta Alexandra Abranches, pela verificação de algumas possibilidades<sup>367</sup>.

Podia, por exemplo, dizer-se que não é possível separar as diferentes contribuições dos distintos indivíduos que cooperam. Mas, pergunta Nozick, será que os direitos individuais não se aplicam a partes do produto produzido por cooperação? Suponha-se que as pessoas cooperavam, mas trabalhando separadamente, numa situação de divisão do trabalho. Porque é que uma cooperação social deste tipo, com base em intercâmbios voluntários entre as pessoas, cria problemas especiais de distribuição?

Neste caso, nenhuma teoria da justiça, que não a de justo título, se afigura pertinente. Suponha-se ainda outra situação: que as pessoas não trabalham separadamente, mas em conjunto, para produzir algo. Será que agora é impossível separar os contributos respectivos das pessoas? Não. Uma vez mais, o que temos é um grande número de intercâmbios bilaterais.

---

<sup>364</sup> Vide Alexandra Abranches, *op. cit.*, pp. 119-120

<sup>365</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 120.

<sup>366</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 231.

<sup>367</sup> *Cfr. Alexandra Abranches, op. cit.*, pp. 120-121.

O facto de termos “existências separadas” é, realmente, para ser levado a sério e, em nenhum momento, por mais articulado que esteja com outros, o indivíduo se dissolve, de forma orgânica ou mecânica, num todo que o transcenda.

Aliás, argumenta Nozick, a própria posição de Rawls sobre a desigualdade requer que as contribuições individuais justifiquem se servem para melhorar a posição do grupo que se encontra em pior condição e se sem, essas desigualdades, esse grupo ficaria ainda pior. Parece, pois, haver desigualdades úteis para Rawls, e isso justifica que se ofereça incentivos a certas pessoas para levarem a cabo certas actividades ou desempenharem certos papéis que nem todos fariam bem.

A quem devem ser dados estes incentivos? Não se fala já de nenhum produto social conjunto do qual não se possa separar nenhuma contribuição de indivíduos, ou não se saberia como e a quem dar incentivos: porque não todos, se fossem indistintos na produção?

A afirmação sobre a natureza indivisível do produto conjunto esbate-se, fazendo emergir razões claras para a ideia de que a cooperação social cria problemas especiais de justiça distributiva, problemas que de outra forma não existiriam.

#### *2.2.3.4. O Estado mínimo e a ordem judicial*

No processo de formação do Estado, ouvimos Nozick a declarar que, tendo nós “passado da anarquia ao Estado mínimo, a nossa principal tarefa é estabelecer que não devemos avançar mais”<sup>368</sup>. Esta é a lógica e o propósito subjacentes à sua obra política.

Tomando em consideração as vicissitudes próprias da natureza humana, os indivíduos, por assentimento, dão origem ao Estado mínimo. Esta é uma das originalidades da filosofia libertária de Nozick, que afasta a proposta anarquista, na medida em que, mesmo que existisse um estado de natureza correspondente ao sonho anarquista, o Estado acabaria por emergir. Em primeiro lugar, as pessoas e as suas organizações actuariam

---

<sup>368</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 187.

segundo o seu próprio interesse racional. Em seguida, respeitariam os direitos dos outros, não os infringindo, ou pelo menos compensando-os, se ocorresse uma infracção<sup>369</sup>.

Estas razões demonstram os passos<sup>370</sup> nozickianos que justificam a necessidade de consociação anterior ao Estado. O Estado mínimo, nesse sentido, converte-se no protector, no guarda e no garante dos direitos naturais individuais.

A liberdade, a propriedade e a segurança dos indivíduos (cidadãos) são a base legítima e funcional do Estado e dela emanam todos os poderes deste, ou seja, toda a sua organização governativa, a qual não pode transcender essas dimensões. As instituições estatais são aquelas que servem a função fiscalizadora: *tribunais, prisões e polícias*. Além do mais, alega Nozick, um Estado mais abrangente é ilegítimo, pois fere os direitos da personalidade, únicos a ter em conta, já que “ao nível do grupo não «emergem» quaisquer direitos que não sejam a soma de direitos preexistentes”<sup>371</sup>.

Um modelo estatal como o mínimo — *guarda-nocturno* — não coíbe os analistas desta teoria política fazerem avaliações da sua estrutura e funcionamento. Nozick reconhece, com efeito, que não são poucos os cépticos relativamente as suas ideias<sup>372</sup>. Para ele, na perspectiva destes, um Estado robusto teria mais poder e um domínio de acção legítimo mais amplo<sup>373</sup>.

Como funciona, então, o sistema judicial no Estado mínimo? Não é tarefa simples abordar este território em Nozick. O filósofo reconhece a necessidade de um tal sistema, conquanto não forneça justificações explícitas e claras do mesmo.

As *titularidades* são os elementos instrutivos da justiça sobre os quais assenta a construção estatal — Estado mínimo —, produto da herança clássico-liberal. O sistema judicial nozickiano nunca abandona, na nossa óptica, esta esfera de influência.

A justiça é indissociável, em primeiro lugar, do mérito natural que cada indivíduo possui, como usufruto dos direitos da sua personalidade. Em seguida, o Estado, enquanto

---

<sup>369</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 97.

<sup>370</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 97-98.

<sup>371</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 128.

<sup>372</sup> “Com o propósito do Estado assim confinado à provisão de segurança externa e interna, ou à realização de um esquema de ordem jurídica, a comunidade a comunidade soberana foi reduzida, em última análise, ao nível de uma companhia de seguros para assegurar a liberdade e a propriedade dos indivíduos”. Otto Gierke, *Natural law and the theory of society 1500-1800*, vol.1 (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1934), p. 113, *apud* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 416.

<sup>373</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 331.

razão sufragada pelos indivíduos, assegurará, incondicionalmente, os seus direitos — a liberdade, a propriedade e a segurança.

A esfera da justiça, consequência da separação de poderes pensada por Locke<sup>374</sup>, é transversal a estes poderes. Independentemente do *proprium* da dimensão executiva, legislativa e judiciária, nenhuma se poderá dissociar da justiça. Como se sabe, Nozick não faz a apologia da padronização normativa, porquanto a justiça pertence à índole natural e aos fundamentos processuais da formação do Estado. Ou seja, é certo que antes, no estado de natureza, qualquer um podia fazer justiça em autodefesa, prática que não era segura. Daí o surgimento da associação protectora. Todavia, esta não poderá agir como entidade dotada de codificação legal independente.

Apesar de mínimo, o Estado regerá a justiça segundo uma norma jurídica. Já em Locke se encontrava esta ideia:

“Embora os membros de uma comunidade política continuem a ser pessoas distintas nas suas relações mútuas, e enquanto tais são governados pelas leis da sociedade [...]; todas as controvérsias que ocorram entre um membro da sociedade e outras pessoas que se encontram fora da mesma sejam geridas pelo público e que uma injúria sofrida por um membro desse corpo envolva o todo da comunidade na tarefa de obtenção da reparação; a comunidade inteira forma um único corpo que permanece no estado de natureza em relação a todos os outros Estados ou pessoas alheias à comunidade”<sup>375</sup>.

Para Nozick, contudo, o Estado mínimo não deve exorbitar o seu papel de garante dos direitos dos seus cidadãos (liberdade, propriedade e segurança) para assumir a função de legislador diligente. Os indivíduos não são instrumentalizáveis, forçados a pagar impostos ou benefícios comunitários. Seria uma agressão, pois as restrições morais são evidentes.

Nada disto significa que o Estado não possa ter uma actuação reguladora previamente consignada. Isto é, as suas responsabilidades não o tornam neutro, pois a neutralidade faria dele um Estado ultramínimo. O sistema judicial tem, entre outras missões, a de impedir “o uso ilegítimo do Estado por parte dos interesses económicos para

---

<sup>374</sup> Cfr. John Locke, *Dois tratados do governo civil*, op. cit., pp. 329-330.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 330.

os seus próprios fins [pois] baseia-se num poder estatal ilegítimo preexistente para enriquecer algumas pessoas à custa de outras [...] ”<sup>376</sup>.

A intervenção do sistema judicial reduz a apropriação ou a manipulação do Estado por pessoas que desejam poder ou benefícios económicos infringindo os individuais, zela pela aplicação dos contratos, previne ou pune a agressão, o roubo e outros delitos violadores dos direitos individuais.

Nas relações sociais entre os seus cidadãos, o sistema judicial reflecte-se nas restrições garantidas pelas titularidades: resguardar a liberdade e os haveres. Logo, para Nozick, apesar de mínimo, as competências do Estado são justas; a bem ou a mal, os homens, por segurança, deveriam consociar-se; na união, a regra jurídica é previsão e estatuição<sup>377</sup>. Através do sistema de *demoktesis* — ou seja, a propriedade das pessoas, pelas pessoas e para as pessoas, que é a forma superior de vida social justa<sup>378</sup> —, Nozick mostra que, graças a uma ordem judicial respeitadora dos princípios dos direitos individuais, o Estado mínimo será necessariamente democrático.

Da análise da teoria da titularidade, infere-se que o sistema judicial<sup>379</sup> de Nozick não tem correspondência no modelo rawlsiano de justiça, que é estritamente político-institucional e assente na equidade. Diferentemente, o nozickiano tem bases metafísicas, é assumidamente natural e acompanha as decisões e os actos dos homens no que diz respeito aos seus direitos. “Os poderes legítimos de uma associação protectora são meramente a *soma* dos direitos individuais que os seus membros ou clientes transferem para a associação”<sup>380</sup>, afirma Nozick.

O problema da justiça é, contudo, intuitivo e rege-se pelo assentimento contratual. A associação protectora — Estado mínimo — age aplicando e fazendo cumprir contratos<sup>381</sup> entre os seus membros em termos *mínimos*, visto que o ordenamento judicial funciona, como as entidades nas relações laborais, conforme uma empresa: o *topo* hierárquico (o Estado) executa de maneira neutral os veredictos.

---

<sup>376</sup> John Locke, *Dois tratados do governo civil*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>377</sup> Cfr. João Carlos Mendes, *Introdução ao estudo do direito*. 3ª edição. Rio de Mouro: Pedro Ferreira — Artes Gráficas, Lda., 2010, p. 39.

<sup>378</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 346.

<sup>379</sup> Cfr. Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 133.

<sup>380</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 126.

<sup>381</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 338.

### 2.2.3. O Estado mínimo como utopia

Sendo o Estado mínimo o único *nozickianamente* justificável, será ele convincente de modo a que os seus cidadãos se identifiquem com ele?<sup>382</sup>

Nozick conheceu a obra de Thomas Moore autor que se serviu, à época, da utopia como género novo nas suas análises político-sociais e críticas das contradições governativas.

Nozick deixa claro que o Estado mínimo não é uma utopia, embora reconheça, ao estudar a teoria utopista, que este é inspiração utópica<sup>383</sup>.

Nozick demonstra que conceber as sociedades como utopias é inconsistente<sup>384</sup>. Aspirar a uma sociedade em que todos os bens sociais seriam estáveis é pura quimera, visto que “a impossibilidade de realizar simultânea e continuamente todos os bens sociais e políticos é um facto deplorável da condição humana”<sup>385</sup>.

Todavia, a dificuldade da realização otimizada da vida social e política não inibe a perspectiva de, numa sociedade, se obter o melhor de todos os mundos possíveis. Para quem seria uma tal sociedade? — indaga Nozick. Os homens são livres de imaginarem estilos possíveis de mundos, mas nunca serão unânimes. “A utopia, contudo, tem de ser, num certo sentido restrito, o melhor para todos nós, o melhor mundo imaginável para cada um de nós”<sup>386</sup>.

O leque dessas aspirações, se porventura pensarmos em instituições concretas, de mundos possíveis, nem sempre é realizável. Portanto, que restrições ou proibições poderão impor-se a uns e a outros? Nozick acredita que “nem sempre serão desejáveis mundos em que cada qual recebe o seu produto marginal, parte do qual pode transferir para outros (que assim recebem mais do que o seu princípio marginal), ou ainda em que todos consentem unanimemente noutro princípio distributivo”<sup>387</sup>.

---

<sup>382</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 353.

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> *Ibid.*

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> *Ibid.*, pp. 354-355.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 61.

Nozick, na sua procura de modelos de sociedade desejáveis para indivíduos racionais, vê que o ordenamento político-social de tais modelos (utópicos) é interessante, contudo teórico<sup>388</sup>. A sua realização limita-se a aspectos parcelares, não abrangendo a totalidade do social.

Esta avaliação das aspirações utópicas fá-lo avançar para um outro ponto: a projecção do modelo utópico no nosso mundo actual, questionando a possibilidade de adequação da vida dos indivíduos enquanto acto — o *enquadramento*<sup>389</sup> do modelo utópico. O primeiro passo desse trabalho de projecção consiste em identificar as diferenças entre o modelo utópico e o mundo actual.

“Há diferenças importantes [afirma Nozick] entre o modelo e a projecção do modelo no mundo actual. Os prolemas com o funcionamento do enquadramento no mundo real emanam das divergências entre a nossa vida terrena real e o modelo de mundos possíveis”<sup>390</sup>.

Das diferenças encontradas é possível destacar<sup>391</sup>: 1) ao contrário do modelo utópico, no nosso mundo não se pode criar as pessoas como se deseja — as pessoas são livres; 2) diferentemente do modelo, no mundo efectivo as comunidades não são uniformes, existem entre elas problemas de relações externas e autodefesa — há conflitos com a propriedade; 3) no mundo actual, descobrir o que as outras comunidades são e como são tem custos de informação; existem também custos de deslocação de uma comunidade para outra — receios de insegurança; 4) no mundo actual, existe apetência pelo monopólio e tendência para impor restrições às liberdades dos indivíduos.

Descritas as diferenças entre o mundo real e os mundos possíveis, Nozick não cessa de questionar: até que ponto o mundo dos possíveis (utopia) é relevante para o real? O percurso para a clarificação deste desafio é acidentado.

“Os detalhes em que alguns escritores utopistas se imergem indicam um esbatimento da fronteira entre a fantasia e o que é efectivamente previsto;

---

<sup>388</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 363.

<sup>389</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 364.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>391</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 364-365.

por exemplo, a perspectiva de Fourier, de que os mares se tornariam em limonada, em que evoluiriam antileões e antigres amigáveis [...]”<sup>392</sup>.

A realização desses mundos possíveis envolve, nesse sentido, várias condições. Nozick desenvolve três dimensões — das muitas vertentes teóricas sobre a utopia — que considerou de enquadramento utópico<sup>393</sup>, o qual revela relevância do ideal sobre o real.

A primeira dimensão, teórica, consiste na consideração de que as pessoas são diferentes e de que, para cada uma, existe um tipo de vida que objectivamente crê ser melhor; “há um leque vasto de tipos de vida, muito diferentes, que são igualmente bons; nenhum outro tipo de vida é objectivamente melhor para a pessoa do que qualquer um dentro deste leque, e nenhum neste leque é objectivamente melhor do que qualquer outro”<sup>394</sup>. São defensores deste enquadramento muitos autores, desde Wittgenstein até Peter Kropotkine<sup>395</sup>.

Ora, se atentarmos nas diferenças entre as pessoas, “haverá realmente *um* tipo de vida que seja o melhor para cada uma destas pessoas?”<sup>396</sup> pergunta Nozick. Tudo indica que há aqui uma abertura livre e pessoal no modo como cada um gostaria que o seu mundo, a sua vida, ou a sua comunidade fossem.

“A utopia [destaca Nozick] é um enquadramento para utopias, um lugar onde as pessoas têm a liberdade de se associar voluntariamente para procurar e tentar realizar a sua própria visão da vida boa na comunidade ideal mas onde ninguém pode *impor* a sua própria visão a outros”<sup>397</sup>.

A segunda dimensão do enquadramento utópico diz respeito ao consentimento e às escolhas voluntárias. As pessoas não estão obrigadas a pertencer a uma determinada comunidade, podendo “forjar” modelos que mais se identifiquem com as suas vontades. Este modelo de utopia é apelidado, pelos seus detractores, de modelo “bufete”<sup>398</sup>. As diferentes comunidades proporcionarão um leque de *menus* societários a partir dos quais

---

<sup>392</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 365.

<sup>393</sup> *Vide ibid.*, p. 366.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>395</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 368.

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>398</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 370.

cada indivíduo escolherá que comunidade se aproxima mais do *seu* equilíbrio entre valores rivais<sup>399</sup>.

A terceira dimensão teórica focaliza-se na complexidade das pessoas. Na procura de uma explicação para a formação das sociedades, a solução bifurca-se em duas direcções. A primeira direcção — dispositivo de concepção<sup>400</sup> — é aquela que descreve as sociedades como resultado duma moção congressista. As pessoas reúnem-se e pensam sobre qual é a melhor sociedade. Depois de decidirem, começam a padronizar tudo conforme o modelo arquitectado<sup>401</sup>.

Esta perspectiva, dada a complexidade dos homens, não garante para que as sociedades se formem por esta via. A par dela existe uma segunda direcção: a teoria utópica dos dispositivos de filtragem. Esta apresenta a formação da sociedade a partir de especificações (prós/contras) concretas, até que se conclua o modelo definitivo. As pessoas têm liberdade para testar os padrões que se lhes são propostos, porque um processo de filtragem que especifica uma sociedade concreta é aquela em que as pessoas que a planeiam consideram, *a priori*, várias opções: assimilam alguns modelos e criticam, eliminam, modificam outros, até que chegam àquela que consideram a melhor sociedade<sup>402</sup>.

De todas as vias do enquadramento utópico, o processo de filtragem é a mais vantajosa. O uso de um dispositivo de filtragem dependente das decisões individuais é extraordinariamente apropriado. Nozick considera que “o objectivo último da construção utopista é obter comunidades em que as pessoas quererão viver e nas quais escolherão voluntariamente viver”<sup>403</sup>; é, de facto, um ideal coberto de optimismo e realizável.

A propósito da inevitabilidade da existência do Estado e considerando a legitimidade da associação protectora, Locke defendeu que não se podia forçar ninguém a entrar na sociedade civil; alguns poderiam abster-se e permanecer na liberdade do estado de natureza, ainda que, na sua maioria, os indivíduos optassem por entrar<sup>404</sup>.

---

<sup>399</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 370.

<sup>400</sup> *Ibid.*

<sup>401</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>404</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 87.

Nozick prossegue o seu raciocínio sobre o enquadramento da utopia no quotidiano do nosso mundo, descrevendo as suas vantagens. Indica três pontos de vista, descritivos e vinculativos<sup>405</sup>:

“Abandonamos a falsa pressuposição de que *há* um tipo de sociedade melhor para todos, e assim deixamos de interpretar equivocadamente o problema como se fosse acerca do tipo de comunidade em que cada indivíduo devia viver”<sup>406</sup>.

Não há outro caminho para se pensar a utopia. Para os utopistas *imperialistas*, a utopia é uma via de realização social, ao passo que, tanto o utopismo missionário, como o utopismo existencialista consideram o enquadramento utópico como a forma de construção de uma sociedade de homens bons<sup>407</sup>.

O axioma central do enquadramento como processo genético dos ideais utópicos na actualidade do mundo consiste na vontade e liberdade individuais e das comunidades.

“O sentimento de que há um conjunto de princípios suficientemente óbvios para serem aceites por todos os homens de boa vontade, suficientemente precisos para dar orientação inequívoca em situações particulares, suficientemente clara para que todos percebam os seus ditames, e suficientemente completa para abarcar todos os problemas que efectivamente surgirão”<sup>408</sup>.

A utopia é, portanto, uma sociedade livre e não apenas um ideário. Para Nozick, ela é equivalente ao Estado mínimo<sup>409</sup>. A diferença entre as pessoas, a liberdade de escolha individual e de escolha comunitária e a complexidade da sociedade humana partilham tanto os princípios utópicos como os libertários. Daí que Nozick entenda o meio-termo nos seguintes moldes: “o funcionamento do enquadramento tem muitas das virtudes e poucos dos defeitos que as pessoas encontram na visão libertária”<sup>410</sup>.

---

<sup>405</sup> Nozick distingue três posições utopistas: o utopismo *imperialista*, que sanciona a imposição de um padrão de comunidade a todos; o utopismo *missionário*, que espera persuadir ou convencer todos a viver num tipo particular de comunidade, mas não os forçará a fazê-lo; o utopismo *existencial*, que espera que exista (que seja viável), embora não necessariamente universal, um determinado padrão de comunidade, de modo que aqueles que o queiram possam viver de acordo com o padrão. *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 378.

<sup>406</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 377.

<sup>407</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 377-378.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>409</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 391-392.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 379.

Se a utopia é uma sociedade livre, a diferença individual constitui a sua diversidade. E, como tal, exige que o homem viva em comunidades particulares. Não se trata, por isso, de um perfeccionismo nem de um padrão sobre como os indivíduos devem viver, mas de um enquadramento geral que permite aos indivíduos viverem vidas muito diferentes. “Trata-se, portanto, [segundo Ricoeur] de um campo para maneiras alternativas de viver”<sup>411</sup>.

O enquadramento da utopia<sup>412</sup> consiste em respeitar a individualidade inviolável das pessoas interpretadas *kantianamente*; é a única institucionalização da política que permite a cada um viver uma vida com sentido, isto é, ser um fim e não um meio. Assim, o pluralismo é um modo de encontrar a verdade sociopolítica, se ela existir<sup>413</sup>.

No fim da sua obra, Nozick afirma, contudo, a *utopia como inspiração do Estado mínimo*:

“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 cooperação que temos de nós próprios, na medida em que o podemos, ajudados pela cooperação voluntária de outros indivíduos que têm a mesma dignidade. Como se atreve qualquer Estado ou grupo de indivíduos a fazer mais. Ou menos”<sup>414</sup>.

---

<sup>411</sup> Vide Paul Ricoeur, *Utopia e ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 88.

<sup>412</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 379.

<sup>413</sup> Cfr. Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 106.

<sup>414</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 393.

### III. CAPÍTULO — A PERSPECTIVA NOZICKIANA FACE AO PARADIGMA ACTUAL

#### 3.1. Aspectos teórico-filosóficos e políticos do Estado nozickiano

A teorização filosófica e política de Nozick encontra-se estampada na sua concepção do Estado mínimo. Como fomos percebendo, da descrição geral do capítulo primeiro, este é forjado segundo a nova teia política aberta por John Rawls e, como se conhece dos dois, dentro dos ideais do liberalismo político (contratualista).

Conforme a exposição do capítulo segundo, o Estado mínimo é consequência dos direitos naturais do homem (direitos estes invioláveis): a liberdade conjuntamente com a igualdade e a propriedade constituem os fundamentos da razão do Estado. A consociação dos indivíduos, para o convívio social, nasce na medida em que da sua liberdade enquadrada no todo ganham como retribuição a segurança. O indivíduo poderá, de acordo com a matriz libertária e como dito por Narveson, ver a sua liberdade respeitada e fazer o que bem entende com a sua pessoa e com os seus bens<sup>415</sup>.

O libertarismo compreende o Estado — aqui a nossa atenção é nozickiana — como vontade dos indivíduos. Nozick compreendeu muito bem a tradição lockeana e o estado de natureza por ela postulado. Não entende, quando fala dos indivíduos, que estes se encontrem perdidos ou que quisessem viver em isolamento, pois, na linguagem aristotélica, ou seriam bestas ou ilhas. O homem viveu sempre agregado, em pequenos grupos que, porém, não constituíam sociedades.

A sociedade surge, portanto, de uma união em que os indivíduos — na situação de estado de natureza — perdem a liberdade, mas garantem a sua segurança. Contudo, esta “perda” não é total, é temporária. O Estado é condicionado para cumprir as cláusulas do acordo. De contrário, os indivíduos subtrair-se-iam à sua esfera. A sociedade é, deste modo, algo racional, uma decisão. Existe uma marca voluntarista e racional para a sua criação.

---

<sup>415</sup> Cfr. Jan Narveson, *The libertarian idea*. Filadélfia: Temple University Press, 1988, pp. 7-12, *apud* João Cardoso Rosas (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014, p. 67.

A par da liberdade estão, de igual modo, a igualdade e a propriedade, todos eles direitos invioláveis. Os indivíduos são livres de igual modo. Quem o diz é a natureza. Destarte, poderão, dentro das suas possibilidades, habilitar-se a possuir sem proibições tudo o que puderem. Logo, para Nozick, em benefício e respeito pela liberdade, o governo não se deve ingerir nos costumes e na propriedade individual<sup>416</sup>.

Neste ponto é que Nozick, admirando o potencial da obra de Rawls, se demarca, propondo de seguida uma alternativa. A liberdade, a igualdade e a propriedade são direitos inerentes à individualidade, pertencem à personalidade do homem, de si, para si e consigo, nunca são partilháveis.

Ninguém pode ser sacrificado para o benefício de outrem. Seria uma brutal violação<sup>417</sup>.

Portanto, o problema referente aos direitos individuais, como fundamentais, tem a ver, na nova configuração filosófica e política, com a justiça. Rawls procurou justificar um liberalismo igualitário. Para se corrigirem as injustiças entre os indivíduos, advoga um Estado cooperativo tendo como preocupação privilegiada a justiça social. Como liberal, Rawls nesta perspectiva, é revisionista<sup>418</sup>. Nozick, pelo contrário, revoga esta posição e dá a primazia ao princípio da inviolabilidade dos direitos individuais fundamentais.

A oposição e a diferença entre os dois é crucial, por uma razão: enquanto Rawls favorece uma teoria do Estado redistributivo, guiado por uma concepção de justiça social estrutural, o Estado mínimo nozickiano é individualista. Fundamenta os problemas da justiça segundo um princípio histórico<sup>419</sup>.

Assim, apartando-se de Rawls, a fim de salvaguardar a liberdade individual, *ex libris* do Estado mínimo, Nozick propôs a teoria da justiça do justo título, cuja explicação assenta em três processos<sup>420</sup>.

Observa-se que, de acordo com o sentido geral da teoria do justo título, não existem critérios independentes das regras processuais com legitimidade para avaliar a maior ou

---

<sup>416</sup> Cfr. Rui Fonseca, “Libertarianismo” in João Cardoso Rosas (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014, p. 67.

<sup>417</sup> Cf. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 213.

<sup>418</sup> Alexandra Abranches, *op. cit.*, p. 104.

<sup>419</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 101.

<sup>420</sup> Vide p. 62.

menor justiça de uma distribuição final. É justo tudo o que se adquire por aquisição, por transferência ou por emenda de um e outro. Se um determinado bem foi adquirido sem prejudicar a situação de outras pessoas, então toda a distribuição que resultar da troca voluntária desse bem é em si mesma justa<sup>421</sup>.

Nozick, a este respeito, referiu que “tudo aquilo, o que quer que seja, que nasça de uma situação justa e à qual se chega por etapas justas é em si mesmo justo”<sup>422</sup>. Deste modo, qualquer interferência posterior contra a livre vontade dos indivíduos é injusta. Ninguém pode compelir, tão pouco impedir, os indivíduos a obterem haveres. Doutro modo, as correcções em nome de princípios de justiça igualitários, à maneira rawlsiana, não são mais do que um roubo institucionalizado<sup>423</sup>.

No quotidiano dos indivíduos, ou, se quisermos, na expressão social da vida individual, as relações de justiça devem, intuitivamente, ocorrer segundo os três moldes aferidos pela titularidade. Do Estado esperar-se-á simplesmente uma vigilância. Nas suas funções de guarda-nocturno, protegerá os indivíduos e intervirá judicialmente para resolver os conflitos decorrentes da violação das regras das relações individuais. No âmbito destas funções, dirimirá conflitos nos tribunais arbitrais.

O Estado mínimo é individualista. É sua marca a conservação dos direitos individuais em conformidade com os princípios da sua formação. As suas instituições são mínimas. Em nada afectarão a liberdade individual, nem mesmo para sugerir a cooperação. Os indivíduos não são instrumentalizáveis, nem obrigados a cooperar com o intuito de favorecer os menos afortunados.

Nozick propõe, por esta via, uma máxima para a sua teoria da justiça e para o labor do Estado na vida social: “de cada um conforme escolher, a cada um conforme escolherem dar-lhe”<sup>424</sup>. Todas as oportunidades individuais passam por esse enunciado. De fora colocam-se as concepções de Rawls e de Walzer<sup>425</sup>.

Rawls, inspirador de Nozick, revolucionou a filosofia política procurando conciliar o desejável e o exequível na vida política e social. Na obra *Uma Teoria da Justiça*, a justiça

---

<sup>421</sup> Cfr. Rui Fonseca, *op. cit.*, p. 76.

<sup>422</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 193.

<sup>423</sup> Cfr. Rui Fonseca, *op. cit.*, p. 77.

<sup>424</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 204.

<sup>425</sup> Pela sugestão da cooperação social.

surge como a virtude primeira das instituições. Os bens sociais, pensando numa sociedade de cooperantes iguais, deveriam ser primariamente distribuídos por igual, sem com isso pôr em causa os direitos individuais. Segundo atesta:

“Todos os valores sociais — liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da autoestima — devem ser distribuídos igualitariamente, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos”<sup>426</sup>.

Ora, Rawls, como Nozick, é tributário da tradição liberal, como já tivemos oportunidade de relembrar. Todavia, começando por salvaguardar os direitos individuais na sua concepção de justiça, expressa uma reserva, recusando-se a aceitar a existência de desigualdades. Por isso, tende a corrigi-las com um individualismo igualitário.

Mais procurando resguardar a liberdade, entre outros direitos fundamentais, apresenta dois princípios norteadores da justiça:

“Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um Sistema semelhante de liberdades para os outros.  
Segundo: as desigualdades sociais e económicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo a) consideradas como vantajosas para dentro dos limites do razoável, e b) vinculadas a posição e cargos acessíveis a todos”<sup>427</sup>.

Apesar de liberal, Rawls afasta-se da concepção clássica (inglesa do século XVIII), aproximando-se mais dos modernos teóricos do liberalismo<sup>428</sup> de finais do século XIX em diante, que afirmam que o Estado deve igualmente preocupar-se, em certa medida, com os problemas sociais da pobreza, habitação, saúde, educação e outros<sup>429</sup>.

Promove assim um paradigma de liberalismo político igualitário e deontológico, todavia não welfarista e antigregário, porquanto reage contra o utilitarismo<sup>430</sup>.

---

<sup>426</sup> Cfr. John Rawls, *op. cit.*, p. 66.

<sup>427</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 64.

<sup>428</sup> Esta linha de liberalismo «social», «desenvolvido», ou «moderno» exige ao Estado que garanta aos cidadãos não apenas uma igualdade de recursos e oportunidades formal, mas real. Cfr. Wolfgang Merkel, *op. cit.*, p. 15.

<sup>429</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 92.

<sup>430</sup> Cfr. João Cardoso Rosas, “Liberalismo Igualitário” in João Cardoso Rosas (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014, p. 35.

Em contrapartida, Nozick, liberal clássico e individualista, aceitando embora o primeiro princípio da teorização rawlsiana da justiça, discorda do segundo, que o leva a escrever *Anarquia Estado e Utopia*<sup>431</sup>.

Nozick compreende o segundo princípio como uma áspera violação dos direitos fundamentais na sua mais pura consignação. E mais, Nozick desqualifica o princípio de diferença de Rawls<sup>432</sup> por ver nele uma violação da personalidade. Ninguém, nesse caso, conheceria o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social, os seus dotes naturais ou aptidões, a sua força, inteligência, etc.<sup>433</sup>, circunstâncias que conduzem à alienação dos indivíduos. Questiona Nozick: “por que razão os indivíduos na posição original escolheriam um princípio que se centra em grupos, em vez de em indivíduos<sup>434</sup>?” Eis a injustiça contra os direitos individuais. Só num contexto de liberdade as relações entre os indivíduos serão reguladas pela titularidade<sup>435</sup>, pois, para Nozick, os bens vêm ao mundo já ligados às pessoas.

O projecto político nozickiano de Estado salvaguarda os princípios de justiça individuais consignados nas titularidades. Constituído o Estado pelo imperativo dos direitos naturais do homem, ele será democrático. A vontade popular expressada pelos seus direitos não poderá não ser assegurada. Os indivíduos serão livres de possuir. A propriedade é uma expressão explícita da liberdade.

Subjaz em Nozick um individualismo acentuado e uma não intervenção estatal no convívio social. A consociação institui intuitivamente os princípios morais da justiça do «justo título». Compete aos tribunais de apelação e tribunais de júri restituir a justiça nos casos em que esta seja posta em causa. Em suma, a sua concepção dos direitos fundamentais transformam-no num liberal conservador *tout court*.

---

<sup>431</sup> Cf. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 228.

<sup>432</sup> Vide John Rawls, *op. cit.*, pp. 8 e seg. (referência especial ao véu de ignorância).

<sup>433</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 235.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>435</sup> Cf. *Ibid.*, p. 255.

### 3.2. Alternativas políticas: justiça social e modelos actuais

Com John Rawls a teoria política ganhou nova roupagem. Descreve e prescreve. Rawls parte das realidades sociais concretas. Certamente, como observaram João Cardoso Rosas *et al.*, o influxo da obra de Rawls revolucionou a filosofia política nos anos 70, sendo a teorização da justiça a sua vertente mais visível e prolífera<sup>436</sup>.

Tendo como preocupação fundamental a renovação do pensamento substantivo sobre as sociedades em que vivemos — sobretudo na Europa e nos Estados Unidos da América, na época contemporânea<sup>437</sup> —, a sua iniciativa e perspectiva suscitaram o debate no seio dos modelos políticos vigentes. Os sistemas políticos, quaisquer que fossem as suas raízes doutrinárias ou ideológicas, sentiram-se obrigados a um revisionismo por força dos ideais liberais consensualistas. Eis porque a justiça social se torna um dos temas centrais para opinião pública e política no que respeita à gestão da *res publica*.

Várias são as propostas que têm sido adiantadas. Nozick e Rawls são dois dos seus autores. Além das suas perspectivas, abordaremos também criticamente a de Michael Walzer, a fim de relevarmos para a actualidade política as abstracções doutrinárias destes autores.

#### 3.2.1. A posição libertária

Ramificação do liberalismo, o libertarismo compreende todas as teorias que começam num axioma estritamente individualista e concluem com uma nítida aversão à (re)distribuição política: entre os seus insígnis mentores, constam John Locke, cuja teoria abriu o caminho ao liberalismo, e Nozick, Buchanan e Hayek já na contemporaneidade<sup>438</sup>.

Neste quadrante Robert Nozick é, *grosso modo*, a referência da teoria. A preocupação liberal-libertária é, como se sabe, a questão da justiça. Ou seja, nas discussões político-académicas, a autonomia individual, normativamente, tomou precedência em

---

<sup>436</sup> Cfr. João Cardoso Rosas, Mathias Thaler e Inigo Gonzalez, *op. cit.*, p. 175.

<sup>437</sup> João Cardoso Rosas, “John Rawls: O Primado da justiça numa sociedade pluralista” [...], p. 89.

<sup>438</sup> Wolfgang Merkel, *op. cit.*, p. 14.

relação à esfera pública. Consequentemente, qualquer limitação a esta autonomia (como a sua transferência para o Estado-providência), constitui uma violação<sup>439</sup>.

Esta visão — da autonomia individual e da inviolabilidade dos direitos naturais negativos — inspirou governos democráticos liberais a tornarem-se conservadores. Preservando o espírito do classicismo liberal, tais governos não intervêm no ordenamento social em nome da equidade distributiva dos bens.

O rosto deste modelo libertário encontramos-lo no *republicanismo* (conservador) na segunda metade do século XX e são dele exemplos os Estados Unidos da América e a Inglaterra, com Reagan e Margareth Thatcher, cujas políticas se centraram no afastamento do Estado da dimensão social<sup>440</sup>.

Hodiernamente o sistema continua presente, quer sob influências do «Consenso de Washington», quer em dinâmicas de governação que partilham as políticas *neoliberais* que visam a desregulação das economias nacionais, a liberalização do comércio internacional e a criação de um mercado global<sup>441</sup>.

Justificam, portanto, o governo mínimo, uma sociedade autónoma, um mercado livre, um nacionalismo tradicional, o bem-estar representado na segurança, etc.<sup>442</sup> O sector privado e a propriedade privada tomam a dianteira em relação as instituições públicas e estatais. Enfim, como destacou José Castelo-Branco, a abstracção do indivíduo, atomizado pelo liberalismo ou desenraizado pela construção da sociedade socialista, provoca um enorme desconforto ao conservadorismo<sup>443</sup>.

A sociedade é construída sob uma concepção não paternalista do Estado. Os governos republicano-conservadores não se ingerem nas práticas sociais, na economia ou na propriedade privada. A linguagem da justiça e da identidade social reside nos direitos individuais. Transparece, desde logo, que a justiça é uma virtude individual.

---

<sup>439</sup> Wolfgang Merkel, *op. cit.*, p. 15.

<sup>440</sup> Cerqueira Wolfran Mendes, *A formação do Estado moderno*. Brasil: Maceió/AL, 2007, p.23. Consultado em [http://www.integrawebsites.com.br/versao\\_1/arquivos/c8e1d8c6b65390c7d930715ecb1a6db8.pdf](http://www.integrawebsites.com.br/versao_1/arquivos/c8e1d8c6b65390c7d930715ecb1a6db8.pdf) a 07.09.2014.

<sup>441</sup> Vide Manfred B. Steger e Ravi K. Roy, *Introdução ao neoliberalismo*. Coimbra: Editorial Actual, 2013, pp. 10-11.

<sup>442</sup> Cerqueira Wolfran Mendes, *op. cit.*, p. 23.

<sup>443</sup> Cfr. José Tomaz Castelo-Branco, “Conservadorismo” in João Cardoso Rosas e Ana Rita Ferreira (Org.), *Ideologias políticas contemporâneas*. Coimbra: Edições Almedina, 2013, p. 157.

### 3.2.2. A visão social-liberal

John Rawls e os libertários compartilham um mesmo ponto de partida. Elaboram as suas filosofias políticas a partir dos princípios liberais, de uma sociedade justa que dá a primazia do indivíduo. Todavia, o método rawlsiano é diametralmente oposto ao libertário<sup>444</sup>.

Esta nova visão sobre a justiça encontra-se exposta na teoria dos dois princípios Rawls. O primeiro, lexicalmente superior, exige uma distribuição absolutamente igual de liberdades básicas e direitos políticos. Por isso, não tem parecido um princípio controverso e tem sido garantido nas democracias que têm por fundamento o Estado de direito<sup>445</sup>.

Diz-se por isso que o liberalismo rawlsiano (igualitário) é também individualista, embora num sentido mais qualificado<sup>446</sup>.

O segundo princípio denota a tendência de Rawls para mitigar o individualismo submetendo-o à questão da justiça distributiva. De tal sorte que este princípio delineia a justiça socioeconómica, de acordo com a qual as desigualdades só são aceitáveis se — como o próprio Rawls diz — “conduzirem a vantagens para todos e estiverem ligados a posições e cargos que são acessíveis a todos”<sup>447</sup>.

Esta dualidade de posição de Rawls tem levantado, para os libertários, muitas dúvidas. O sujeito dos direitos e deveres que decorrem da justiça é a pessoa política do cidadão individual. A prioridade da igualdade e da liberdade na teoria da justiça como equidade protege o indivíduo assim entendido, não permitindo que as suas liberdades básicas sejam sacrificadas em nome de outros princípios distributivos, ou da maximização do bem-estar agregado.

Estamos portanto na presença de um individualismo, mas de forma alguma do individualismo possessivo dos libertaristas. O indivíduo rawlsiano, ao não ser apenas racional mas também razoável, está aberto à cooperação com os outros e pode aceitar,

---

<sup>444</sup> Wolfgang Merkel, *op. cit.*, p. 17.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>446</sup> João Cardoso Rosas, Mathias Thaler e Inigo Gonzalez, *op. cit.*, p. 182.

<sup>447</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 69.

nomeadamente, o segundo princípio da justiça, incluindo a ideia de que deve partilhar com os outros as eventuais vantagens da lotaria social e natural<sup>448</sup>.

Destarte, visualizando no contexto dos actuais modelos políticos, segundo o que o próprio compreende, há dois tipos de estruturas básicas mais adequadas: o socialismo liberal e a democracia de proprietários<sup>449</sup>.

Para Rawls, ambas são favoráveis à existência de um mercado livre por razões de eficiência, mas também porque o mercado assegura melhor certas liberdades básicas, como a liberdade básica assegurada pelo primeiro princípio da justiça como equidade. O que quer dizer que os indivíduos transaccionam livremente de maneira interactiva uns com os outros.

Porém, o primeiro princípio não é de todo imperativo para a propriedade privada dos *meios de produção*. Pelo que, se esta for pública, uma sociedade bem ordenada poderá ser um socialismo liberal. Se os meios de produção forem privados, o regime social bem ordenado resultante é uma democracia de proprietários. Todavia, o justo é que estes só funcionem em termos cooperativos na pluralidade das instituições sociais — em suma, um individualismo partilhável.

A afirmação desse modelo, enquanto ideologia autónoma afiliada às políticas governamentais, inicia-se na Europa, nos finais do século XIX, como uma crítica ao marxismo. Ernest Berstein, inicialmente defensor do marxismo, sobressai como o seu notável pioneiro aquando do seu exílio na Grã-Bretanha por perseguição de Bismarck. Berstein manteve contactos com o movimento *Fabian Society* cujos membros pretendiam mesclar um tipo de liberalismo e um tipo de socialismo, dado que não deixavam de ter como grandes preocupações o desemprego, a pobreza e as condições da classe trabalhadora, considerando que, para fazer face a estes problemas, era necessário aumentar os poderes do Estado em áreas como a saúde, a educação ou a contratação laboral<sup>450</sup>.

Nesta óptica, as primeiras movimentações sociais-democratas iniciam-se com intelectuais britânicos e alemães, que estendem, gradativamente, as obrigações estatais

---

<sup>448</sup> João Cardoso Rosas, Mathias Thaler e Inigo Gonzalez, *op. cit.*, p. 183.

<sup>449</sup> João Cardoso Rosas, “John Rawls: O Primado da justiça numa sociedade pluralista”, [...], p. 99.

<sup>450</sup> Ana Rita Ferreira, “Socialismo Democrático” in João Cardoso Rosas e Ana Rita Ferreira (Org.), *Ideologias políticas contemporâneas*. Coimbra: Edições Almedina, 2013, pp. 93-94.

para o conjunto da sociedade<sup>451</sup>. Do fundamento liberal dos direitos negativos, alargam os seus valores no sentido expressamente positivo.

Todo um historial evolutivo do socialismo democrático é descrito no campo partidário, quer por fundação de orientações com essa perspectiva (Partidos Trabalhistas), quer por cisão no interior das organizações e partidos socialistas (a Komintern, 1919)<sup>452</sup>.

A afirmação dos governos sociais-democratas, na Europa, nesse contexto, vai emergir mais claramente a partir de 1932, na Suécia. Os sociais-democratas vencem pela primeira vez eleições legislativas. Começam, por consequência, a lançar as bases do projecto do Estado social<sup>453</sup>.

Porém, o marco da afirmação *constitucional* em que o Estado social é adoptado no contexto europeu — como revisão da clássica perspectiva dos direitos individuais negativos — é, como se lê em Ana Rita Ferreira, a Segunda Guerra Mundial:

“Seria necessário esperar pelo final da Segunda Guerra Mundial para que um Estado social-democrático, cujas linhas haviam sido lançadas por Berstein meio século antes, começasse a ser construído. Nas eleições de 1945, na Grã-Bretanha, Clement Atlee, do Partido Trabalhista, venceu Winston Churchill, do Partido Conservador, e o governo ficou para história como o primeiro a concretizar o principal desígnio sociais-democrata. As razões [...], têm que ver com a vasta gama de serviços públicos criados e sobretudo com a universalidade do acesso dos cidadãos a esses serviços [...]. Em suma, os serviços sociais passaram a ser acessíveis a todos os cidadãos por igual, independentemente dos seus rendimentos. E isto porque se entendia que estes serviços sociais garantiam novos direitos de cidadania – direitos positivos, como a saúde, a educação, a assistência na doença, na velhice, que se vinham somar, e não contradizer os direitos negativos tipicamente liberais, como a liberdade, a segurança ou propriedade”<sup>454</sup>.

De modo geral, na Europa, os passos da afirmação do socialismo democrático foram possíveis porquanto elementos do socialismo eram introduzidos (nas políticas governamentais) no capitalismo, no intuito de diminuir o fosso económico-social entre ricos e pobres. Deste modo, na segunda metade do século XX, o Partido Trabalhista podia afirmar ter conseguido realizar a maioria das suas ideias dos tempos pré-Segunda Guerra e,

---

<sup>451</sup> Ana Rita Ferreira, *op. cit.*, p. 95.

<sup>452</sup> *Ibid.*, pp. 97 e seg.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>454</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

a partir daqui, este modelo passou a ser importado pelos sociais-democratas europeus, tendo nos anos seguintes crescido sobretudo nos países escandinavos<sup>455</sup>, que se tornaram nos melhores exemplos da social-democracia<sup>456</sup>.

Se a amplitude do modelo social-democrata é reportada como conquista dos Estados no que diz respeito — segundo a visão clássica da política — à melhor forma de governo<sup>457</sup>, nos anos 70 do século XX John Rawls introduz uma nova ideia: a justiça como problema político consubstanciado nas instituições do aparelho do Estado, enquanto equilíbrio entre o desejável e o exequível.

Continuando a fazer o percurso do liberalismo, Rawls evoca a contribuição individual e a cooperação de todos para uma equidade na distribuição dos bens sociais. O seu projecto, o Estado, como organização da comunidade, deve cuidar dos seus membros a partir das suas instituições intervir socialmente a fim de assegurar o bem colectivo e a qualidade de vida dos cidadãos. Esta visão afirma-o como um social-liberal.

Na Europa, os ventos do neoliberalismo<sup>458</sup> vão apartando o Estado das suas responsabilidades sociais. São ilustrativas as imagens da crise financeira de certos governos cujas políticas de austeridade desestabilizam a ordem social. Nos Estados Unidos, de modo diferente, o Governo Democrático tem-se aproximado mais do paradigma rawlsiano (v.g. as reformas da administração Obama<sup>459</sup>).

---

<sup>455</sup> Importa dizer que este tipo de Estado Social, social-democrata, é também muitas vezes referido como “beveridgeano”, em alusão ao nome de William Beveridge, que, em 1942, redigiu um relatório que explicava como erguer estes novos mecanismos e fazer face aos principais problemas sociais, que designava como por os “os cinco gigantes” e que considerava serem a saúde, a educação, a habitação a eliminação da pobreza e do desemprego. O Estado devia intervir nestas áreas no intuito de proteger os cidadãos “do berço ao túmulo”. *Cfr.* Ana Rita Ferreira, *op. cit.*, p. 108.

<sup>456</sup> Ana Rita Ferreira, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>457</sup> *Vide* Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, (Org.), *op. cit.*, pp. 70-80.

<sup>458</sup> *Cfr.* Vinício C. Martinez, *Estado do bem-estar social ou Estado social?* Consultado em [http://www.tffadvogados.com.br/artigos/novos/estado\\_bemestar.pdf](http://www.tffadvogados.com.br/artigos/novos/estado_bemestar.pdf) a 07.01.2015.

<sup>459</sup> Júlio Pinto da Costa, “A Reforma Obama e o Sistema de Saúde dos EUA”, *in* Revista SCIELO, nº04. Vol. 27. Porto: Arquivos de Medicina, Agosto de 2004. Consultado em <http://www.scielo.mec.pt/pdf/am/v27n4/v27n4a04.pdf> a 02.02.2015.

### 3.2.3. A visão comunitarista

O comunitarismo é a terceira proposta que aparece sobre a abordagem política da justiça. Surge como uma outra corrente de filosofia política, além das de Nozick e Rawls, que – como sublinham Kukathas e Pettit – “é uma praga para ambos”<sup>460</sup>.

Sustenta, porém, que, à semelhança dos liberais (aqui Nozick e Rawls), o problema actual consiste em encontrar princípios de justiça social que poderiam comandar a adesão voluntária de todas as pessoas racionais, até de pessoas com perspectivas bastante diferentes sobre a vida ética. Deste modo, enquanto os liberais se esforçam por revelar padrões morais pelos quais possam ser avaliadas as instituições sociais e políticas de qualquer sociedade — Nozick, acentuando o individualismo (restrito aos direitos negativos); Rawls, relevando a cooperação sob a égide dos direitos positivos —, o problema dos comunitaristas consiste, grosso modo, em compreender os problemas morais como resultado das práticas que prevalecem nas sociedades reais<sup>461</sup>.

Aos liberais escapam, deste modo, as exigências impostas pela condição humana, assim como o valor que historicamente as comunidades assumem na construção da identidade e da personalidade da pessoa concreta que é cada um de nós e, correlativamente, dos papéis que somos convocados a desempenhar na identificação dos princípios e dos modelos de organização social e política<sup>462</sup>.

A crítica comunitarista insurge-se, contudo, contra o liberalismo político no sentido em que este não toma em consideração a história das comunidades pelo que despoja cada pessoa dos sucessivos contextos e das circunstâncias em que nasceu e em que se constitui<sup>463</sup>. Os indivíduos são assim destituídos da sua identidade, o que não favorece a construção duma comunidade histórica coesa, nem a construção das unidades sociais.

A dimensão social constituída pela diversidade de indivíduos congregando uma identidade comum, em vez de ínsita à condição humana concreta, é perspectivada de forma artificial na compreensão liberal, construindo um quadro formal em que os indivíduos

---

<sup>460</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 111.

<sup>461</sup> *Ibid.*

<sup>462</sup> Carlos Amaral, “Comunitarismo”, in João Cardoso Rosas (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014, p. 89.

<sup>463</sup> *Cfr. Ibid.*

abstractos (posição original rawlsiana, “o véu de ignorância”) possam forjar a sua identidade e traçar os rumos que houverem por bem imprimir às suas vidas.

Por esta razão, o ponto de partida do processo de construção comunitarista pende para a negociação do elenco de direitos que deverá proteger a igual liberdade de cada um para definir quem quer ser e o que quer fazer da sua vida<sup>464</sup>. Porém, o resultado final deverá ser o convívio geral dos indivíduos identificados pela comunidade histórica. Para o comunitarismo, o justo antecede o bem.

Relendo as categorias liberais, particularmente as rawlsianas, Sandel critica afirmando:

“Nós somos eus livres e independentes, libertos de quaisquer laços morais anteriores, capazes de eleger os nossos fins por nós próprios. Esta é a concepção 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 fins. Basear os direitos numa qualquer concepção 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”<sup>465</sup>.

As reflexões de Sandel procuram distinguir nos ideais liberais incongruências na vida concreta dos indivíduos. Pretende superar o individualismo como vontade norteadora das relações sociais, por constituir uma falta grave que desemboca no relativismo ético. Se cada um for responsável por eleger e escolher o tipo de pessoa e de valores que queira como guia da sua vida, não haverá comunidade humana.

O liberalismo político aponta para a construção de um “consenso razoável” ao nível das estruturas políticas, de modo a permitir o discurso e a pluralidade das opções privadas de cada um.

---

<sup>464</sup> Carlos Amaral, *op. cit.*, p. 91.

<sup>465</sup> Michael Sandel, *O liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 246.

Já a proposta comunitarista evoca um “consenso de sobreposição”, que não é condicionado pela esfera política e nasce da simbiose de duas identidades<sup>466</sup>: a pessoa privada e o cidadão<sup>467</sup>.

Argumentou Sandel:

“Se bem que existiu 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 razoáveis. As teorias libertárias sobre a justiça distributiva não seriam sustentáveis caso se reflectisse devidamente sobre elas. As nossas diferenças acerca da justiça distributiva, ao contrário das nossas diferenças acerca da moral e da religião, não são produto natural da razão humana em condições de liberdade”<sup>468</sup>.

Os autores desta escola, como se pode perceber, reagem muitas vezes às teses rawlsianas, à semelhança dos libertaristas. Contudo, a sua reacção visa igualmente Nozick, criticando nos dois autores o seu liberalismo.

Do vasto leque dos teorizadores comunitaristas, este estudo privilegiará Walzer. A sua importância reside na afirmação de que “o tema central da filosofia política não é a constituição do eu, mas a ligação de eus já constituídos, o padrão das relações sociais”<sup>469</sup>.

Walzer não compactua com a concepção rawlsiana de justiça distributiva, porque as questões suscitadas pela teoria da justiça distributiva, no seu modo de ver, admitem uma variedade de respostas, havendo, sobretudo, um espaço para a diversidade cultural e as opções políticas<sup>470</sup>. É uma marca que, como se referiu anteriormente, percorre o comunitarismo. Outrossim, no contexto actual Walzer afirma que:

---

As duas identidades funcionam num mesmo indivíduo. Uma refere-se a pessoa enquanto privada, detentora de um caleidoscópio de atributos que a individualizam, e que fazem com que seja a pessoa concreta que é, e que, por isso, detenha um elenco de afectos, obrigações, lealdade, solidariedade, etc., v.g. a relação que se tem com os filhos, família, compatriotas, sindicantes. A outra tem a ver com a pessoa enquanto cidadão, isto é, enquanto sujeito livre e independente, integralmente destituído de conteúdo e liberto de todos e quaisquer laços morais ou cívicos anteriores à actividade racional de escolha, de eleição. Cf. Carlos Amaral, *op. cit.*, p. 94.

<sup>467</sup> Cfr. Carlos Amaral, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>468</sup> Michael Sandel, *op. cit.*, p. 269.

<sup>469</sup> Michael Walzer, “Communitarian critique of liberalism”, in *Political theory*. Vol.18, nº01, p. 22, apud João Cardoso Rosas (Org.), *op. cit.*, p. 103.

<sup>470</sup> Cfr. Michael Walzer, *As esferas da justiça [...]*, p. 23.

“Os princípios de justiça são eles próprios pluralistas na sua forma; os vários bens sociais devem ser distribuídos com base em motivos diferentes, segundo processos diferentes e por diversos agentes; e que todas estas diferenças derivam de diferentes concepções dos próprios bens sociais – consequência inevitável do particularismo histórico e cultural”<sup>471</sup>.

A proposta walzeriana pretende aproximar-se da visão contratualista estatal ficcionada num aparelho político que actua conforme o propósito doutrinado, em nome de uma colectividade em que os indivíduos se sentem interligados. No seu espaço vital, floresce um sentimento de identificação pessoal completada pela comunidade, em virtude das ligações históricas e culturais.

Contudo, tal como os autores comunitaristas, também Walzer encara o comunitarismo como uma crítica do liberalismo moderno (rawlsiano e nozickiano), da sua visão do eu, da sociedade, da política e da própria filosofia política<sup>472</sup>.

No conjunto dos modelos políticos actuais, importa destacar que o comunitarismo representa mais um apelo à renovação democrática das sociedades através de uma redistribuição do poder político entre a panóplia de entidades no quadro das quais nos transformamos nas pessoas concretas que somos e elaboramos os nossos projectos de vida<sup>473</sup>. Como o próprio Walzer salientou:

“O comunitarismo é mais bem entendido como quando perspectivado como procurando corrigir a teoria e a prática liberais, e não como uma doutrina autónoma ou como um programa político substantivo”<sup>474</sup>.

Ainda assim, em termos hodiernos e concretos, no âmbito da política social, Walzer apela para um providencialismo estatal mais interventivo. Tudo começa, portanto, pela justiça. Uma vez invocada, o Estado social centrará os seus desafios distributivos olhando pela qualidade dos seus membros<sup>475</sup>.

Certamente Walzer não deixa de conjecturar as sociedades políticas como comunidades constituídas por indivíduos interligados histórica e culturalmente.

---

<sup>471</sup> Michael Walzer, *As esferas da justiça* [...], p. 23.

<sup>472</sup> Cfr. Carlos Amaral, *op. cit.*, p. 98.

<sup>473</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>474</sup> Michael Walzer, *Politics and passion: toward a more egalitarian liberalism*. New Haven: Yale University Press, *apud* Carlos Amaral, *op. cit.*, p. 88.

<sup>475</sup> Michael Walzer, *As esferas da justiça* [...], p. 78.

Walzer dirige as suas críticas contra o liberalismo, hoje corporizado pelo neoliberalismo no Ocidente, sobretudo pelos Estados Unidos da América, censurando veementemente os seus reflexos na política social actual e afirmando que “os Estados Unidos têm presentemente um dos mais miseráveis sistemas de provisão comunitária do mundo ocidental”<sup>476</sup>.

O recado walzeriano é extensivo. Os Estados devem transformar-se, em virtude da justiça, em comunidades políticas e, conseqüentemente, em verdadeiros Estados sociais, visto que

“Todas as comunidades políticas devem ter em conta as necessidades dos seus membros como eles colectivamente as concebem; que os bens a distribuir o devem ser de acordo com as necessidades; e que a distribuição deve reconhecer e apoiar a igualdade subjacente das posições de membro”<sup>477</sup>.

Por último, com Walzer, os Estados (hoje) são obrigados a transformarem-se em providentes, assim como os seus governos. Devem, enquanto representantes das comunidades, distribuir os bens sociais segundo a qualidade de cada membro. Se “o governo é uma invenção da sabedoria humana [como diz Walzer] para satisfazer as carências humanas [,] os homens têm direitos a que estas carências sejam satisfeitas por aquela sabedoria”<sup>478</sup>. Continua, afirmando que

“Em toda e qualquer comunidade política [Estado] cujos membros têm uma palavra a dizer relativamente ao governo, é um modelo assim [providente] que tem de ser posto a funcionar: um conjunto de provisões gerais e particulares projectados com a finalidade de conservar e engrandecer uma cultura comum”<sup>479</sup>.

---

<sup>476</sup> Michael Walzer, *As esferas da justiça* [...], p. 92.

<sup>477</sup> *Ibid.*

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 84.

### 3.3. Perspectiva crítica

Descrita de um modo geral, a doutrina de Robert Nozick sobre o Estado pretende abordar a nova perspectiva da teoria política, assente nas bases democráticas do *moderno* Estado de Direito. Nozick procura, tal como os outros teóricos, determinar a acção política e social do Estado em relação aos seus cidadãos, introduzindo a concepção de Estado mínimo.

É longa a tradição, laboriosa da teorização política e filosófica do Estado, mas a via que Nozick percorre é nova. No quadro político, mais do que discutir, como os clássicos, problemáticas atinentes ao bom, melhor e ajustado governo, coloca na mesa os fundamentos pelos quais o Estado existe, brandindo o argumento dos direitos naturais e individuais.

Recorde-se que a sua reflexão nasce a partir da obra de Rawls, a mais importante da filosofia política do século XX. A sua publicação concedeu uma nova vitalidade ao pensamento na área do conhecimento sobre a teoria política, pois propôs um itinerário para a descoberta e fundamentação racional dos princípios que devem reger a sociedade justa: uma sociedade contemporânea erigida sobre os alicerces democráticos.

Nozick, admirando embora o potencial da teorização rawlsiana da justiça na arquitectura das instituições políticas (que favorece uma distribuição cooperativa dos bens sociais), aparta-se dele para desenvolver uma perspectiva em que demonstra que o florescimento da sociedade, sob o comando estatal, não reside na força cooperativa. Banir as desigualdades sociais através de um sistema de gestão padronizada fere, segundo Nozick, o âmago do fundamento pelo qual os homens se consociam em Estado: os direitos fundamentais.

Herdeiro, tal como Rawls, da tradição filosófica e política do liberalismo, Nozick exalta na contemporaneidade a sua vertente clássico-lockeana, que concebe o Estado como guardião dos cidadãos.

Associação protectiva da comunidade, o Estado existe fundamentalmente para assegurar os direitos constitutivos para a existência dos homens como pessoas individuais.

Isto é, a liberdade, a igualdade e a propriedade. De contrário, mais do que um estado de anarquia, o Estado seria imoral<sup>480</sup>.

Nozick defende a primazia individual, cognata com os direitos fundamentais, em relação à convenção que é o Estado. Esta primazia essencial do indivíduo é uma referência notável na reflexão política e filosófica. Eleva a dignidade do homem como sujeito acima do Estado. Como referiu Kant no seu pensamento, muito apreciado por Nozick, os indivíduos são fins e não meros meios; não podem ser sacrificados ou usados na obtenção de outros fins sem o seu consentimento<sup>481</sup>.

Este é o esteio pelo qual Nozick revoga o distributivismo rawlsiano e, de igual modo, o comunitarismo, visto que ambos advogam um Estado ultramínimo, providente.

Certamente que, para Nozick, estas perspectivas são, na conceituação do Estado, imorais e também injustas. Imorais porque violam os direitos propriamente individuais, que, para este filósofo não são mais do que os direitos negativos. Contudo, para Nozick, o Estado existe como garantidor dos serviços mínimos. O individualismo, ou seja, o libertarismo expresso na propriedade privada é a mais elevada declaração de liberdade.

A justiça é, *a priori*, um princípio intuitivo inerente aos direitos individuais e invioláveis. Desde que os homens se encontrem, livremente, associados a um Estado, saberão que os bens que constituem a sua sociedade não aparecem do nada, mas já ligados às pessoas. Pelo que a teoria da titularidade é o instrumento regulador da ordem estatal.

As linhas da teoria política nozickiana — o Estado mínimo e a regulação da justiça pelo justo título — têm sido alvo de severas críticas. Muita tinta tem corrido — como o próprio Nozick fez correr sobre Rawls — sobre essa proposta.

No contexto da Guerra Fria, em que as ideias liberais e democráticas e a defesa dos direitos fundamentais individuais como norteadores das sociedades em progresso assumiam o protagonismo, a recepção de *Anarquia, Estado e Utopia* foi muito positiva.

---

<sup>480</sup> Vide II capítulo.

<sup>481</sup> Cfr. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 58.

“O mundo, tenho a certeza, é hoje um lugar melhor [escreve John Lewis Gaddis] por esse conflito ter sido travado como foi ganho pelo lado que o ganhou. Ninguém hoje teme uma nova guerra mundial, nem uma vitória total dos ditadores, nem que a civilização possa acabar”<sup>482</sup>.

A vitória coube à tradição do liberalismo. A visão liberal torna-se o *leitmotiv* da vida pública, política, privada, académica, cultural, religiosa, etc. Numa palavra, os ideais do liberalismo clássico e moderno (a liberdade, a igualdade e a fraternidade) tornam-se os valores de todo o convívio social.

Hoje, porém, apesar dos receios que o libertarismo de Nozick (Estado mínimo) justificadamente concita, é inegável o brilhantismo filosófico e a inteligência dos seus argumentos.

Concordamos, no fórum académico e político-ideológico, como refere R. T. Long, que, “contribuiu para uma mudança crucial no clima intelectual”<sup>483</sup>. É, por isso, um apelo à liberdade. Porém, o Estado mínimo, num contexto cada vez mais globalizante, não traria solução aos problemas sociopolíticos de hoje.

Todavia, parece-nos também que a solução, dado o contexto sociopolítico contemporâneo, não passa por uma simbiose das propostas rawlsianas e walzerianas. A este respeito, atestam Kukathas e Pettit que os próprios libertários, quando questionados sobre o melhor sistema sociopolítico, “responderiam que [como sugerem as teorias de Rawls e Walzer] qualquer um seria injusto se envolver a infracção dos direitos de liberdade ou de propriedade das pessoas sem o seu consentimento”<sup>484</sup>.

A solução libertária passa pela inviolabilidade dos direitos individuais, que são sacrificados pelo distributivismo rawlsiano e pelo comunitarismo walzeriano.

Ora, aprofundando este pensamento (acusatório) nozickiano, o mesmo afigura-se contraditório. Quando Nozick se refere às restrições morais secundárias — que exprimem a inviolabilidade do direito das pessoas<sup>485</sup> —, demonstra, no nosso entender, que qualquer sistema como o seu Estado mínimo seria questionável, visto que a mão invisível presente

---

<sup>482</sup> John Lewis Gaddis, *A guerra fria*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 11.

<sup>483</sup> Roderick T. Long, *Robert Nozick, filósofo da liberdade*. Consultado em [www.libertarianismo.org/index.php/](http://www.libertarianismo.org/index.php/), publicado a 14 de Julho de 2014.

<sup>484</sup> Chandran Kukathas e Philipp Pettit, *op. cit.*, pp. 96-97.

<sup>485</sup> Cf. Nozick Robert, *op. cit.*, p. 63.

na formação *final* do Estado<sup>486</sup> elide a liberdade individual; e também porque o seu Estado guarda-nocturno lança impostos e substitui, à força, o direito de retaliação das pessoas contra certas formas de agressão<sup>487</sup>.

Nesta ordem de ideias, cabe perguntar: o Estado mínimo respeita, ou não, os direitos dos libertários? Entendemos que sim.

Apesar de tudo, o mérito de Nozick consiste na demonstração do Estado como necessidade. É fundamental que o Estado exista para a regulação da vida social dos seus cidadãos. Para trás ficam, portanto, as pretensões anarquistas na sociedade. Os homens devem identificar-se como sendo os fautores do Estado.

No entanto, como dizíamos, não se nos afigura pertinente demandar na confluência das diversas doutrinas a proposta definitiva para aquele que deverá ser o papel do Estado. Voltaremos a este tópico mais adiante.

Na discussão filosófico-política da inovação rawlsiana, Nozick distingue-se, ao propor, como alternativa, não tanto minar a teoria de Rawls<sup>488</sup>, mas identificar, na sua teoria da justiça, do *justo título*, responsabilidade e fundamento do Estado mínimo, o *erro* rawlsiano de não salvaguardar a ligação, às pessoas, dos bens que vêm ao mundo e de sugerir uma distribuição dos mesmos conforme os seus princípios de justiça, arquitectando, desde modo, um Estado que interfere continuamente nas questões individuais<sup>489</sup>.

Desenvolvemos a valorização do respeito pelos direitos naturais. Um Estado que os respeita dignificará a justiça entre os cidadãos, dando-lhes garantias de uma vivência e experiência éticas.

Não obstante as boas intenções de Nozick, a sua percepção de Estado mínimo não é, no nosso modo de entender, de todo justa, nem inspiradora ao contrário do que este autor afirma<sup>490</sup>. A sua estruturação interna é limitada: não dá garantias aos cidadãos desvalidos.

Ao contrário de outros autores de filosofia e teoria política mais prolixos e prolíficos, Nozick não publicou, além de *Anarquia, Estado e Utopia*, outros escritos que nos possam ajudar a aprofundar a sua teorização política. Justificou-se Nozick:

---

<sup>486</sup> Cfr. Nozick Robert, *op. cit.*, p. 158.

<sup>487</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 97

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>489</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>490</sup> Cf. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 393.

“Agrada-me pensar que a honestidade intelectual exige, pelo menos ocasionalmente, que nos esforcemos por confrontar argumentos poderosos contrários às nossas opiniões. Mas, só a recusa em ouvir nos protege de ser enredados pela verdade”<sup>491</sup>.

Esta atitude denota uma certa incoerência de Nozick no que se refere aos propósitos da sua teorização filosófico-política. Identificamo-nos assim com o desapontamento manifestado por R. T. Long relativamente à recusa de Nozick em defender a sua obra política contra críticas, alegando não ter a intenção de descrever variações em torno de *Filho de Anarquia, Estado e Utopia* (censura tácita a John Rawls e às reformulações da sua obra) e abandonando a filosofia política<sup>492</sup>, passando a interessar-se por epistemologia e metafísica<sup>493</sup>.

Entretanto, em 1987, Nozick considerou os seus escritos políticos “seriamente inadequados”; engendra uma nova visão sobre direitos individuais na qual demonstra que estes são meramente um valor entre outros, e que poderiam ser “anulados ou diminuídos” em detrimento de outros valores<sup>494</sup>. Esta sua nova posição aproximava-se, perturbadoramente, de uma apologia da “violência expressiva”. E, embora o tenha negado, foi também acusado de repudiar o libertarismo<sup>495</sup>.

De qualquer forma, Nozick aparenta ter retornado, no fim da sua vida, com a publicação de *Invariances*, a uma posição mais próxima à expressa em *Anarquia, Estado e Utopia*. Identificou a cooperação voluntária como “o princípio fundamental” da ética, sustentando que o dever de não interferir no “domínio de escolha” de outrem é “tudo o que qualquer sociedade deveria (coercitivamente) exigir”. A benevolência positiva, praticada de forma supra-rogação, representa um “ideal pessoal” que deveria ser deixado à “escolha e desenvolvimento individual de cada um”<sup>496</sup>.

---

<sup>491</sup> Robert Nozick, *op. cit.*, p. 23.

<sup>492</sup> Roderick T. Long, *op. cit.*

<sup>493</sup> *Cfr.* Robert Nozick, *op. cit.*, p. 22.

<sup>494</sup> Robert Nozick, *The examined life: philosophical meditations*. New York: Simon & Schuster, 1989, p. 286, *apud* Robert T. Long, *op. cit.*

<sup>495</sup> Roderick T. Long, *op. cit.*

<sup>496</sup> Robert Nozick, *Invariances: the structure of the objective world*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, pp. 280-82, *apud* Roderick T. Long, *op. cit.*

Apesar destas posições contrastantes, a doutrinação libertária do Estado mínimo continua, a marcar a filosofia política nozickiana, concitando críticas profundas ao cerne das suas propostas.

Debrucemo-nos sobre as perspectivas críticas de Murray N. Rothbad, Childs, Rawls e Walzer.

Para Rothbad<sup>497</sup>, Nozick não faz referência à história real do surgimento dos Estados; a sua tese da mão invisível não explica o aparecimento de nenhum Estado concreto nem o processo da consociação através das agências de protecção. Fica, assim, por identificar qual a via que dá origem ao Estado.

Rothbad exemplifica com casos que nunca deram origem à construção estatal<sup>498</sup>:

a) Durante séculos, as feiras de Champagne foram o principal centro comercial da Europa. Vários tribunais, vários comerciantes, vários nobres e vários agentes competiam por diversos clientes. Destas inter-relações nunca surgiu qualquer agência dominante, nem essas entidades sentiram a necessidade de apelar a tribunais a fim de regular os seus interesses e o dos seus clientes.

b) Durante mil anos, a antiga Irlanda, até ser conquistada por Cromwell, desfrutou de um sistema de muitos juristas, escolas de juristas e agências de protecção que competiam dentro de áreas geográficas sem que nenhuma se tenha tornado dominante.

c) Depois da queda de Roma, várias tribos bárbaras que coexistiam pacificamente dirimiam as suas disputas dentro dos limites de cada área, encontrando-se cada uma sob a sua própria lei, sem que nenhuma avocasse para si o domínio e monopólio *estatal* sobre as outras.

d) Nos dias de hoje, de moderna tecnologia e de transportes e comunicações de baixo custo, a competição através das fronteiras geográficas encontra-se grandemente facilitada; a despeito deste facto, as agências de protecção metropolitana que, por exemplo, poderiam facilmente manter filiais em grandes áreas geográficas, nunca deram origem à configuração estatal.

---

<sup>497</sup> Murray N. Rothbad, “Robert Nozick e a concepção imaculada do Estado”, in *A ética da liberdade*. Instituto Ludwig von Mises Brasil. Consultado em <http://www.mises.org.br/EbookChapter.aspx?id=33> a 11.12.2014.

<sup>498</sup> *Cfr. Ibid.*

As críticas de Childs incidem sobre o facto de o Estado mínimo que Nozick tenta justificar ser um “Estado de posse” que se assemelha a uma firma privada dominante, pelo que a sua teoria não fornece nenhuma explicação acerca da moderna estrutura dos Estados que se consignam na democracia, nas eleições, na discussão pública, etc.<sup>499</sup>

O objectivo da teoria política, observou Rawls, consiste em aproximar a justiça, consubstanciada nas instituições, do desejável e do exequível<sup>500</sup>. A sociedade é uma estrutura básica na qual os indivíduos participam para o bem de todos.

Os comunitaristas, especialmente Walzer, destacam o papel do Estado como uma comunidade política que se funda na qualidade de cada um dos seus membros. Assim, para esta corrente, como relevou Bobbio, “a teoria política sem história é vazia, a história sem teoria é cega”<sup>501</sup>.

Os reparos contra a concepção nozickiana dos autores acima referenciados são notáveis. Mas, se a posição dos contrários na discussão filosófica enriquece o conhecimento, as nossas inquietações acerca do substrato da doutrina de Robert Nozick não terminam com esse apotegma. O problema do Estado assume relevância fulcral, por ser uma instituição – de referência –, que, sendo fundadora da sociedade, decide, com a sua autoridade que dela emana, sobre a existência dos homens de maneira real.

Neste sentido, oferece-se-nos dizer que o Estado mínimo, por si só, não garante uma resposta definitiva para os problemas políticos e sociais. A solução dos problemas estatais também não parece passar por uma síntese das diversas teorizações da filosofia política.

Na nossa reflexão, o Estado deve ser a organização social na qual o homem é o fim de toda a acção política. A prossecução deste desiderato deverá ser alicerçada nos princípios liberais, de Direito e de democracia. Todas as correntes de pensamento elegem as directrizes que norteiam as suas concepções da sociedade; quanto a nós, porém, urge que os direitos fundamentais se tornem extensivos à totalidade da dimensão humana. O homem de todas as sociedades será a expressão do propósito por que os Estados existem.

Acreditamos, por conseguinte, que as responsabilidades dum Estado não se cingem à soberania e à nacionalidade (elementos basilares), devendo acolher também a dimensão

---

<sup>499</sup> Childs, *Invisible hand*, p. 27, *apud* Murray N. Rothbad, *op. cit.*

<sup>500</sup> *Cfr.* Chandran Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, pp. 19-22.

<sup>501</sup> Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero (Org.), *op. cit.*, p. 95.

cosmopolita do ser do homem no mundo. A partir do interior dos Estados, os problemas sociais, próprios da sociabilidade humana, serão também ponderados à escala mundial.

Os problemas globais devem ser resolvidos globalmente; nenhum Estado consegue, actualmente, resolver todos os problemas, visto que a cidadania é uma dimensão dinâmica e não estática. Os Estados, uma vez formados, não devem apartar-se das questões sociais. O social acompanha o homem, não só no seu território de jurisdição *estatal*, mas também na dimensão transnacional. O cosmopolitismo é, por isso, se quisermos, expressão de democracia e de *liberalismo*. O Estado-soberania-nacional é, de igual modo, Estado-relações-internacionais.

Nesta óptica, é particularmente esclarecedora, sobre a globalidade dos problemas estatais actuais, a obra *A Ideia da Justiça* de Amartya Sen. Sugere este autor que se veja a democracia como um fenómeno não restritamente “ocidental”, da Europa e da América, mas como uma experiência — de argumentação pública — inerente à racionalidade de todos os povos<sup>502</sup>. Nas suas largas páginas de investigação sobre o fenómeno da democracia, advoga o seguinte:

“Quando se olha para a democracia com a perspectiva mais ampla assente na argumentação pública, passando além dos traços especificamente institucionais que ao longo dos últimos séculos se afirmaram de modo particularmente forte na Europa e na América, vemo-nos forçados a reavaliar a história intelectual da governação participativa em diferentes países de várias partes do mundo – e não apenas na Europa e na América”<sup>503</sup>.

A exposição de Sen é reveladora, pois o périplo que desenvolve ao longo da história dos diversos povos do mundo fê-lo perceber “que a importância da discussão pública é um tema recorrente na história de múltiplos países do mundo não ocidental”<sup>504</sup>.

---

<sup>502</sup> Cfr. Amartya Sen, *A ideia da justiça*. Coimbra: Edições Almedina, 2012, pp. 425 e seg.

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 437.

Servindo-se da experiência da carestia indiana (ocorrida em 1943), demonstra que os problemas sociais têm alcance global<sup>505</sup>.

O ressurgir do neoliberalismo rigidamente pensado por Nozick retira o Estado da esfera social, deixando o homem isolado e aumentando as desigualdades e injustiças sociais. A associação dos homens no Estado, encarados como fim e não como meio, tal como Nozick acreditava por influência kantiana, pode equilibrar as clivagens sociais. A cooperação individual, social, comunitária, mundial e global pode muito bem ser vista como um fim, e não como mero meio de instrumentalização do homem.

O Estado, acima de tudo, deve ser o reflexo identitário de um povo; é sua, e não de outra esfera, a responsabilidade pela construção da cidadania, tarefa para a qual o Estado mínimo, com os seus serviços mínimos, não se encontra capacitado. É, portanto, urgente que estenda a valorização dos direitos que consigna como invioláveis a todas as dimensões da convivência do homem. De contrário, a sua protecção beneficiaria apenas as elites, os fortes, as multinacionais, os que possuem, e nunca os cidadãos desprotegidos.

O desenvolvimento equilibrado e equitativo de serviços sociais em vista do bem comum demonstra a sanidade da vertente gestora do Estado, aproxima os indivíduos como cidadãos, gera a igualdade e a justiça de oportunidades para todos.

Servindo-nos de reflexões transdisciplinares, salientamos, mais uma vez, que os Estados, hoje, devem servir os seus cidadãos de modo global.

Aparentemente, a globalização tornou vulnerável a ortodoxia dos Estados: as empresas multinacionais e o sector privado conquistaram poderes acrescidos; por outro lado, a sociedade civil, a opinião pública, a diversidade das culturas, a língua, a religião, entre outros factores, impõem-se nas considerações e na tomada de decisões políticas, quer nacional, quer internacionalmente.

O Estado nacional afigura-se, deste modo, impotente. Mas esta não é a nossa opinião. Adverte Ulrich Beck: “a política e as ciências políticas estabelecidas têm uma fraqueza em comum, subestimam cronicamente o poder dos fracos, o poder dos movimentos sociais, em

---

<sup>505</sup> Cfr. Amartya Sen, *op. cit.*, pp. 453-454. Diz Sen que “a discussão pública acerca da natureza de uma dada calamidade pode transformar o destino das respectivas vítimas numa questão política de grande poder e com efeitos profundíssimos no clima da cobertura mediática e da própria discussão pública, e, em última análise, no sentido de voto, também de outras pessoas — e portanto, o sentido de voto de uma potencial maioria”.

especial em conflitos de risco transnacionais”<sup>506</sup>. Neste sentido, é fundamental que a política e os Estados se sirvam dos valores da democracia e reorientem a convivência dos homens num pacifismo e num diálogo aberto de todos como cidadãos do mundo a partir das instituições nacionais. Uma distinção estribada no equilíbrio entre a política institucionalizada (partidos, governos, parlamentos) e a subpolítica não institucionalizada dos movimentos sociais<sup>507</sup>.

Uma outra perspectiva estatal englobante tem que ver com a ética tal como proposta por Apel: perscrutação da validade universal do princípio da justiça, da solidariedade e da corresponsabilidade e avaliação das consequências do agir humano historicamente com responsabilizações; uma *ética da discussão* fundamentada nas regras morais, para as acções morais e nas instituições sociais [Estado]<sup>508</sup>.

Decerto que as sociedades assim orientadas através dos Estados serão espaços de vivência dos valores humanos fundamentados na democracia, pois a ética do diálogo alarga o espaço de acção política no quotidiano, fazendo com que esta não se limite aos sistemas democrático-liberal e social-democrático das sociedades ocidentais, redimensionando-a, pela argumentação discursiva, para todos os povos<sup>509</sup>, indiferentemente do seu sistema político, tendo presente as preocupações reiteradas por Hans Jonas, do cuidado pela sobrevivência da humanidade e da preservação da dignidade humana<sup>510</sup>.

Os fundamentalismos e extremismos, que fazem perigar e aniquilam o sentido da vida e o convívio social dos homens e dos povos, ficam banidos. Os Estados, partindo das suas soberanias nacionais, devem favorecer a humanização das suas sociedades — salários, assistência médica, educação, emigração —, superando o que Beck denomina de sociedade

---

<sup>506</sup> Ulrich Beck, *A Europa alemã, de Maquiavel a «Merkevel»: Estratégias de poder na crise do Euro*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 110.

<sup>507</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>508</sup> *Vide* Karl-Otto Apel, “A necessidade, a aparente dificuldade e a efectiva possibilidade de uma macroética planetária da (para a) humanidade”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 15/16, 1992, pp. 12-13.

<sup>509</sup> *Cfr.* Adela Cortina, “La ética discursiva”, in Victoria Camps (Org.), *Historia de la ética 3, La ética contemporánea*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989, p. 536 e seg.

<sup>510</sup> *Vide* Karl-Otto Apel, *op. cit.*, p. 18.

de risco<sup>511</sup>. Consequentemente, essas soberanias serão pensadas tomando em consideração a qualidade de vida dos homens numa dimensão transnacional.

Viriato Soromenho Marques alude aquilo que considerou *flexibilidade* do Estado: que os cidadãos se tornem parte activa e determinante no processo de globalização em curso.

“A renovação da cidadania, à semelhança do que ocorreu no passado, implicará alterações profundas nas estruturas e actuação do Estado. As quais por seu turno, afectarão o curso da própria renovação do exercício da cidadania. A superação do Estado nacional não conduzirá, certamente, à fantasia da sua abolição, mas colocará na ordem do dia a necessidade e as sociedades serem capazes de se adaptarem com respostas adequadas aos titânicos problemas de uma civilização tecnocientífica. O Estado do futuro, solidário com uma cidadania renovada, será, certamente, um Estado atento às novas tarefas, um Estado com legitimidade mais prospectiva do que retrospectiva, um Estado *flexível*, de geometria variável, capaz de dar uma expressão contratualizada à urgência de *cooperação compulsiva* nos múltiplos tabuleiros da decisão política. Um Estado ao serviço dos cidadãos, e com uma capacidade sempre renovada de prestar serviços e produzir respostas nos domínios mais complexos da existência contemporânea”<sup>512</sup>.

Existem ameaças que a modernidade coloca sobre si mesma, atribuindo um lugar central à questão da fragilização da ordem dos Estados nacionais perante catástrofes desumanas, pela forma como a compreensão do poder, a desigualdade social e o «político» se vão alterando [*ad intra* e *ad extra*]<sup>513</sup>. O domínio do político, como percebemos no primeiro capítulo, é englobante, afirmando-se, igualmente, como o traço distintivo do todo do social, responsabilidade do Estado. Porém, apesar disso, há que conferir destaque à ética.

Max Weber objectivou o desfecho da aproximação da ética à política. Michel Renaud, por sua vez, adverte para o risco da politização da ética. O político, como englobado e englobante, absorve o protagonismo da ética na sociedade<sup>514</sup>.

---

<sup>511</sup> Cf. Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 40.

<sup>512</sup> Viriato Soromenho Marques, “Reinventar a cidadania na era da globalização” in Jürgen Habermas *et al.*, *Europa, cidadania e multiculturalismo*, Organização de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2004, p. 133.

<sup>513</sup> Cf. Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 40.

<sup>514</sup> Cf. Michel Renaud, *op. cit.*, p. 221.

Todavia, no *clima* pluralista das sociedades democráticas, o *protagonismo* político não dará azo ao relativismo ético, pois o significado último do ser humano está na ética<sup>515</sup>. De modo que o homem como sujeito moral é também acompanhado pela dimensão da responsabilidade, da liberdade do agir e da sabedoria prática.

O que significa dizer que, nas sociedades actuais, marcadamente globais, o papel do Estado exige uma ética do cuidar preocupada com o futuro comum. Isto é, uma “ética do cuidar — que nos define como seres humanos — que ultrapassa o raciocínio económico, se contrapõe ao individualismo e à ganância”<sup>516</sup>. Assim, o homem não será redutível aos *ismos* ideológicos. Cabe recordar a intervenção do Papa Francisco no Parlamento Europeu, onde, servindo-se da sua vocação de pastor, exprimiu o mais profundo das preocupações políticas e sociais da actualidade europeia e mundial.

Na sua alocução, o Pontífice evocou a firmeza dos ideais fundadores das comunidades (Europa) com um sentimento de convicção e o desejo de um futuro centrado na capacidade de o homem trabalhar em conjunto, no intuito de superar as divisões e promover a paz e a comunhão entre todos os povos do Continente, visto que no centro deste ideal, como projecto político, está a confiança no homem, não tanto como cidadão ou como sujeito económico, mas como pessoa dotada de uma *dignidade transcendente*<sup>517</sup>.

Encontramos, portanto, similitudes com o novo desafio da filosofia política quando este se centra na exequibilidade e desejabilidade.

O Papa resgata, pois, nos conceitos de *dignidade e transcendência*, os valores da consciência cultural fatora dos direitos humanos (história e pensamento), entendidos inequivocamente, escondendo uma concepção de pessoa humana separada de todo o contexto social e antropológico, mas como aprofundamento dos direitos que congregam sapientemente a dimensão individual, pessoal, e do *bem comum*: aquele «nós-todos»

---

<sup>515</sup> Cf. José Henrique Silveira de Brito, *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, pp. 224 e seg.

<sup>516</sup> Michel Cool e António Marujo, *Francisco, Pastor para uma nova época*. 2ª edição. Prior Velho: Edições Paulinas, 2013, p. 140.

<sup>517</sup> Cfr. <http://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>, Discursos. Novembro. 2014. Visita do Papa Francisco ao Parlamento Europeu e ao Conselho da Europa, Estrasburgo, França, 25 de Novembro de 2014. Consultado a 15.01.2015.

formado por indivíduos, famílias e grupos intermédios que se unem em comunidade social<sup>518</sup>.

O apelo é desafiador e vincula todos os Estados e povos, porque a *dignidade transcendente do homem* significa, por outro lado, o olhar para o homem, não como um absoluto, mas como um ser relacional. Urge, assim, no convívio dos povos, convocar «o espírito humanista»<sup>519</sup>: preservar a dignidade da pessoa humana, respeitando a diversidade. Que a democracia seja um valor de unidade na diversidade estatal e que os seus princípios norteiem o convívio universal dos povos.

---

<sup>518</sup> Cfr. <http://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>, Discursos. Novembro. 2014. Visita do Papa Francisco ao Parlamento Europeu e ao Conselho da Europa, Estrasburgo, França, 25 de Novembro de 2014. Consultado a 15.01.2015.

<sup>519</sup> *Ibid.*

## CONCLUSÃO

Robert Nozick, 1938-2002, foi um importante filósofo norte-americano, com especial proeminência nas décadas de 70 e 80 do século passado. Tomando em consideração o impacto revolucionador da obra de John Rawls, na inovação da abordagem filosófico-política contemporânea, teorizou uma concepção sobre a actualidade da filosofia política diferente.

Escreveu, sobre o seu diversificado interesse filosófico, a *Anarquia, Estado e Utopia*, o seu único livro político, onde desenvolveu a sua visão de Estado afluando, sobretudo, as suas responsabilidades na direcção social.

Iniciados nas investigações do debate da teoria política na modernidade, dada a exigência do curso que nos propusemos, fascinou-nos a acesa problemática filosófica do Estado. Daí que, pelos vários contributos recentes, ousamos estudar a perspectiva de Robert Nozick.

Destarte, no final do percurso, o nosso estudo permitiu-nos perceber e repensar um conjunto de questões acerca do estatuto filosófico do Estado.

Sendo este estudo um trabalho de filosofia política, a relação política e Estado foi tendencialmente investigada a partir dum polo conceptual. Sabemos que o Estado é a representação do social. O elo congregador de uma comunidade. A instituição fundada na autoridade e legitimidade política de exercer o poder numa comunidade determinada. E, como tal, tem o homem, cidadão como o centro das suas funcionalidades.

Ora, como fenómeno político, o Estado é complexo. É simultaneamente realidade estrutural e histórica. Acção e instituição. Visto que a política, neste sentido, é uma realidade estrutural na medida em que brota da condição mesma do ser humano, enquanto pertence à condição social do homem. Daí a razão da tradição contratualista de Estado (inspiração lockeana) nozickiano.

Por outro lado percebemos que a realidade estrutural da política é, como prova a diversidade das comunidades humanas, situada e histórica. Sujeita, portanto, a diversas concretizações e variações. Todavia, para lá do aspecto *enigmático* do poder do Estado na sua longa origem; da sua *sacralidade* (como resumida na fórmula de Cícero no De

Legibus: *potestas in populo, auctoritas in senatu*)<sup>520</sup> e na mão invisível de Nozick, enfim da globalidade do político em todas as esferas sociais, o Estado é a instituição timoneira da sociedade.

A acção político-estatal, hoje, tem como objecto a convivência social no seu mais alto nível. A comunidade política, embora não esgote toda a vida social, radica na comunidade social e existe em razão dela. Assim, o Estado deve ser democrático e de Direito. Rege-se dos direitos fundamentais dos cidadãos como os pilares do seu fundamento.

Nesta óptica, compreendemos e desenvolvemos a perspectiva de Robert Nozick. Nela o Estado é uma necessidade. Justifica-o a partir dos ideais liberais como alicerçado por John Locke. O que significa dizer que o Estado (instituição) é imprescindível para a garantia dos direitos naturais. Assim, Nozick fundamenta a obrigação política tendo como base os direitos individuais naturais. Pelo que nos dias que são os nossos onde o pluralismo social e cultural reina, é uma tarefa ingente fundamentar o Estado com estes direitos.

Uma fundamentação justificada tanto pelos princípios filosóficos do direito natural como, e sobretudo, pelos filósofos do liberalismo. Desta maneira, vemos com Nozick a apartação do ordenamento social os ideais do anarquismo.

A aspiração natural do homem pela liberdade expressa na apropriação de bens, sinais da sua racionalidade, inventividade e realização da existência, impera a consociabilidade. Obrigação de protecção dos direitos naturais por todos merecidos. Desta feita, a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança de todos os homens como indivíduos, ou seja, como sujeitos de direitos, ocorre o Estado.

Este não poderá não dedicar-se, enquanto organização da comunidade, como assegurado dos seus cidadãos, a causa do seu gérmen. A sua legitimidade, neste sentido, fá-lo, conforme a teorização política nozickiana, cognominar-se de mínimo. Estado polícia. Limitado a defender, sem outros interesses, os direitos individuais (liberdade, igualdade, propriedade). A única intervenção legítima que auferir é a arbitragem. Isto é, regular a sociedade segundo os ditames da justiça, do *justo* título como chamou.

---

<sup>520</sup> Cfr. Cícero, *De legibus*, apud Paul Ricoeur, *La paradoja de la autoridad*. Madrid: Colección Estructuras Y Procesos. Serie Filosofía, 2008, pp. 87-100.

Contanto, sendo o Estado mínimo o núcleo da teoria política de Robert Nozick, conforme a sua inspiração da tradição filosófica lockeana, vimos que as titularidades constituem a ordem judicial. A justiça depende das relações individuais que acontecem no quotidiano. Os indivíduos são livres de possuir. É um direito fundamental. Possuir tudo quanto podem. De modo individual, sem obrigatoriedade de distribuição (contribuir em favor dos necessitados) como correcção das desigualdades.

De cada um segundo escolhem, a cada um segundo são escolhidos. Eis a máxima da justiça do Estado nozickiano. Pois as coisas vêm ao mundo já ligadas as pessoas.

Aqui Nozick desmarcou-se da nova perspectiva filosófico-política de John Rawls. Este defende um Estado individualista igualitário. Ou seja, cooperativo e distributivo. Nozick não sobrepõe o Estado além dos direitos negativos. Este deve escrupulosamente ater-se a esses direitos. Nozick é, portanto, excessivamente individualista. Até certa medida, nos convenceríamos de que não seria demais um Estado justificar-se com esses fundamentos.

Todavia, pela aposta aos contributos do nosso autor, no quadro do debate contemporâneo sobre a filosofia política, não deixamos de nos distanciar criticamente. É meritória a transcorrência do Estado segundo os ideais liberais. O liberalismo como ideologia filosófica e política moldou marcadamente as sociedades para a sensibilidade e exigência dos direitos inalienáveis. Os indivíduos têm o direito de serem protegidos pelo Estado, devendo este pautar-se por princípios democráticos e de Direito.

O Estado mínimo aí é uma valia correspondente. Combativamente, *v.g.*, pela experiência do pós-guerra, aparta as tendências políticas opressoras do significado da cidadania, inspirando-as para a diferença e para os princípios constitutivos do Estado mínimo.

Ora, as sociedades actuais são cada vez mais plurais. Acompanha-as uma espécie de relativismo social e a multiplicidade de culturas num mundo que se preza global. O posicionamento do Estado perante estes ventos, quanto à justiça e ao bem-estar em si, *nozickianamente*, parece-nos limitado — a auto-propriedade.

Não nos propusemos, bem assim, sugerir uma simbiose, se virmos a contribuição da perspectiva quer rawlsiana (distributivismo) quer walzeriana (comunitarismo). Rawls

concebe o Estado como cooperação dos indivíduos, elegendo a justiça como a virtude primeira de todas as suas instituições. Sugere, deste modo, uma padronização da distribuição dos bens sociais apelando para a equidade e postula um individualismo igualitário.

Michael Walzer, por seu lado, compreende o Estado como uma comunidade política com identificação cultural e histórica de todos os seus membros. A distribuição dos bens rege-se pela qualidade de cada membro. Obrigatoriamente, o Estado será providente.

No debate da recente construção filosófico-política, todas as concepções se estribam nos princípios liberais. Pelo vasto percurso feito com Nozick, percebemos que o desafio filosófico e político sobre o Estado é deveras sério.

Muitos são os críticos de Nozick. Inclusive pretenderam, justificadamente, inviabilizar a sua teorização de Estado mínimo. Nós, pelo contrário, saudámo-la. Fazemos nossas as palavras de Roderick T. Long, sobre o impacto da obra, filosófica e politicamente bem ordenada, quando cita o testemunho de Jonathan Wolff:

“Li Nozick pela primeira vez quando era estudante universitário, em 1980. Naquela época os estudantes de filosofia reagiam a *Anarquia, Estado e Utopia* de duas maneiras distintas. Ou eles consideravam as suas conclusões tão repugnantes que não deveriam ser levadas a sério como filosofia política, ou as consideravam tão repugnantes que era vital (mas não muito difícil) demonstrar suas falhas. Mas hoje em dia, lamenta Wolff que, em termos gerais, Nozick está certo”<sup>521</sup>.

Contudo, o nosso *engagement* é também reservado. O Estado mínimo é um apelo ilustrativo de como os desafios políticos actuais não devem ignorar os direitos fundamentais. Porém, não é a solução final. O Estado deve abrir-se globalmente nas suas responsabilidades de instituição política: internamente, nas soberanias *locais*; externamente, favorecendo o cosmopolitismo.

Todas as comunidades políticas hão-de proporcionar oportunidades para todos os seus cidadãos, política e socialmente, pois no centro de todas as atenções está o homem na sua eminente dignidade de pessoa, com direitos inalienáveis. Desta sorte, para lá da

---

<sup>521</sup> Cfr. Roderick T. Long, *op. cit.*

indicação do melhor regime político, preservam-se os valores da democracia, da criação do Estado de Direito em si e dos princípios fundadores dos ideais liberais.

O fim da comunidade política e do poder político é, pois, o bem comum, entendido como desenvolvimento integral de todos e cada um dos seus membros. Nessa perspectiva, são valorativas as vozes da sociedade civil e das instituições religiosas na efectivação política acerca do reconhecimento, do respeito, da tutela e da promoção dos direitos fundamentais da pessoa humana.

Concordamos assim com Amartya Sen, quando percebe que a forte presença de todas estas circunstâncias na vida humana não nos diz muito sobre qual das teorias da justiça escolher, antes mostra-nos, em geral, a premência da busca da justiça na vida da sociedade humana, ainda que a mesma se possa fazer seguindo caminhos diferentes<sup>522</sup>. Valem, assim, as contribuições filosófico-políticas de todos, com especial destaque, neste estudo, para Robert Nozick.

---

<sup>522</sup> Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, p. 541.

## BIBLIOGRAFIA

- ABRANCHES, Alexandra, “Direitos Individuais e Estado Mínimo” in ESPADA, João Carlos e ROSAS, João Cardoso, *O pensamento político contemporâneo, uma introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2004.
- ALBURQUERQUE, Ruy de, *Direito de juristas – Direito de Estado*. Coimbra: Ed. Coimbra, 2000. Sep. De Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Vol. 42, n°2 (2001).
- AMARAL, Carlos, “Comunitarismo”, in ROSAS, João Cardoso (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014.
- ANTUNES, Manuel, *Política*, in Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo. Lisboa-São Paulo: Edições Século XXI, 2002, p.143.
- APEL, Karl-Otto, “A necessidade, a aparente dificuldade e a efectiva possibilidade de uma macroética planetária da (para a) humanidade”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 15/16, 1992.
- ARENDT, Hannah, *As origens do totalitarismo*. 4ª edição. Alfragide-Portugal: Edições Dom Quixote, 2004.
- ARISTÓTELES, *A política*. Lisboa: Editorial Presença, 1965.
- BECK, Ulrich, *A Europa alemã, de Maquiavel a «Merkevel»: Estratégias de poder na crise do Euro*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo (Org.), *Teoria geral da política, a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Editorial Campus, 2000.
- BRITO, José Henrique Silveira de, *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- CASTELLO-BRANCO, José Tomaz, “Conservadorismo” in ROSAS, João Cardoso e FERREIRA, Ana Rita (Org.), *Ideologias políticas contemporâneas*. Coimbra: Edições Almedina, 2013.
- CATARINO, João Ricardo, *O liberalismo em questão: justiça, valores e distribuição social*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais e Políticas, 2009.

- CHEVALLIER, Jean-Jacques e GUCHET, Yves, *As grandes obras políticas, de Maquiavel à actualidade*. Mira-Sinta: Publicações Europa-América, 2004.
- COOL, Michel e MARUJO, António, *Francisco, Pastor para uma nova época*. 2ª edição. Prior Velho: Edições Paulinas, 2013.
- CORTINA, Adela, “La ética discursiva”, in CAMPS, Victoria (Org.), *Historia de la etica 3, La ética contemporánea*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.
- COSTA, Júlio Pinto da, “A Reforma Obama e o Sistema de Saúde dos EUA”, in Revista SCIELO, nº04. Vol. 27. Porto: Arquivos de Medicina, Agosto de 2004. Consultado em <http://www.scielo.mec.pt/pdf/am/v27n4/v27n4a04.pdf> a 02.02.2015.
- DUMONT, Louis, *Ensaio sobre o individualismo, uma perspectiva sobre a ideologia moderna*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- Enciclopédia Einaudi, Volume 14, *Estado-Guerra*. Lisboa: Edição Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.
- ESPADA, João Carlos e ROSAS, João Cardoso (Org.), *Pensamento político contemporâneo uma introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2014.
- FERNANDES, Tiago, *A sociedade civil*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2014.
- FERREIRA, Ana Rita, “Socialismo Democrático” in ROSAS, João Cardoso e FERREIRA, Ana Rita (Org.), *Ideologias políticas contemporâneas*. Coimbra: Edições Almedina, 2013.
- FONSECA, Fernando Adão da, *Economia*, in Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, Verbo. Edição Século XXI. Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1999.
- FONSECA, Rui, “Libertarianismo” in ROSAS, João Cardoso (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014.
- FONTES, José, *Teoria geral do Estado e do direito*. 3ª edição. Coimbra: Ed. Coimbra, 2010.
- GADDIS, John Lewis, *A guerra fria*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- HALL, John A. e IKENBERRY, G. John, *O Estado*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990.
- HOBBES, Thomas, *Leviatã*. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

<http://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>, Discursos. Novembro. 2014. Visita do Papa Francisco ao Parlamento Europeu e ao Conselho da Europa, Estrasburgo, França, 25 de Novembro de 2014. Consultado a 15.01.2015.

JÚNIOR, Hécio de Abreu Dallari, *Teoria geral do Estado contemporâneo*. 4ª edição. São Paulo: Ed. Rideel, 2011.

KELSEN, Hans, *Teoria pura do Direito*. 6ª edição. Coimbra: Ed. Arménio Amado, 1984

KI-ZERBO, Joseph, *História da África negra I*. Viseu: Publicações Europa-América, 1999.

KROPOTKINE, Piotr Alexeevich, *A moral anarquista*. Lisboa: Edições Sílabo, 2009.

KUKATHAS, Chandran e PETTIT, Philip, *Rawls «Uma teoria da justiça» e os seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005.

LOCKE, John, *Dois tratados do governo civil*. Lisboa: Edições 70, 2006.

LOCKE, John, *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil*, Lisboa, Edições 70, 1999.

LONG, Roderick T., *Robert Nozick, filósofo da liberdade*. Consultado em [www.libertarianismo.org/index.php/](http://www.libertarianismo.org/index.php/) publicado em 14 de Julho de 2014.

MALTEZ, José Adelino, *Ensaio sobre o problema do Estado*. Volume 2. Da razão de Estado ao Estado da razão. Lisboa: Academia Instituto da Cultura Portuguesa.

MAQUIAVEL, *O príncipe*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2009.

MARQUES, Viriato Soromenho, “Reinventar a cidadania na era da globalização” in HABERMAS, Jürgen et al., *Europa, cidadania e multiculturalismo*, Organização de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2004.

MARTINEZ, Vinício C., *Estado do bem-estar social ou Estado social?* Consultado em [http://www.tffadvogados.com.br/artigos/novos/estado\\_bemestar.pdf](http://www.tffadvogados.com.br/artigos/novos/estado_bemestar.pdf) a 07.01.2015.

MENDES, Cerqueira Wolfran, *A formação do Estado moderno*. Brasil: Maceió/AL, 2007. Consultado em [http://www.integrawebsites.com.br/versao\\_1/arquivos/c8e1d8c6b65390c7d930715ecb1a6db8.pdf](http://www.integrawebsites.com.br/versao_1/arquivos/c8e1d8c6b65390c7d930715ecb1a6db8.pdf) a 07.09.2014.

MENDES, João Carlos, *Introdução ao estudo do Direito*. 3ª edição. Rio de Mouro: Pedro Ferreira – Artes Gráficas, Lda, 2010.

- MERKEL, Wolfgang, *Justiça social e capitalismo de bem-estar*. Lisboa: Fundação Friedrich Ebert, 2004.
- MONCADA, Luís Cabral de, *Problemas de filosofia política: Estado-democracia-liberalismo-comunismo*. Coimbra: [s.n], 1963.
- NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2009.
- PEREIRA, David Teles, “Nemesis: sobre os conceitos políticos de inimizade e vingança”, in MORAIS, Carlos Blanco de e COUTINHO, Luís Pereira (Org.), *Carl Schmitt revisitado*. Lisboa: Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, 2014.
- PINTO, José da Costa, *Ética e política*. Lisboa: Edições Conhecer, 1980.
- PRÉLOT, Marcel e LESCUYER, Georges, *História das Ideias Políticas*. Volume 1. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- PRÉLOT, Marcel e LESCUYER, Georges, *História das ideias políticas: do liberalismo à actualidade*. Volume 2. Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- RAWLS, John, *Justiça como equidade: uma reformulação*. Organizado por Erin Kelly. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, John, *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Edições Martins Fontes, 2000.
- RENAUD, Michel, “Os riscos de politização da ética” in RENAUD, Michel e GONÇALO, Marcelo (Org.), *Ética crise e sociedade*. Vila Nova de Famalicão: Ed. Húmus, 2011.
- RICOEUR, Paul, “Política e totalitarismo” in *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 1997.
- RICOEUR, Paul, *Do texto à acção: Ensaio de hermenêutica II*. Porto: Rés Editora, [ca. 1989].
- RICOEUR, Paul, *História e verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.
- RICOEUR, Paul, *La paradoja de la autoridade*. Madrid: Colección Estructuras Y Procesos. Serie Filosofía, 2008.
- RICOEUR, Paul, *Utopia e ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- ROSAS, João Cardoso (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014.

ROSAS, João Cardoso, “A concepção de Estado de Nozick”. Novembro. 2009. Consultado em <http://criticanarede.com/nozick.html> a 07.09.2014.

ROSAS, João Cardoso, “John Rawls: O primado da justiça numa sociedade pluralista” in ESPADA, João Carlos e ROSAS, João Cardoso, *Pensamento político contemporâneo, uma introdução*. Lisboa: Bertrand Editora, 2004.

ROSAS, João Cardoso, “Liberalismo Igualitário” in ROSAS, João Cardoso (Org.), *Manual de filosofia política*. 2ª edição. Coimbra: Edições Almedina, 2014.

ROSAS, João Cardoso, THALER, Mathias e GONZÁLEZ, Inigo, “Filosofia política”, in GALVÃO, Pedro (Org.), *Filosofia, uma introdução por disciplinas*. Lisboa: Edições70, 2013.

ROTHBAD, Murray N., “Robert Nozick e a concepção imaculada do Estado”, in *A ética da liberdade*. Instituto Ludwig von Mises Brasil. Consultado em <http://www.mises.org.br/EbookChapter.aspx?id=33> a 11.12.2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. 3ª edição. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O contrato social*. 5ª edição. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003.

SAMUELSON, Paul Anthony e NORDHAUS, William D., *Economía*. Madrid: Edições McGraw Hill, 2008.

SANDEL, Michael, *O liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SCALQUETTE, Rodrigo Arnoni, *História do direito, perspectivas histórico-constitucionais da relação entre Estado e religião*. São Paulo: Editorial Atlas-SA, 2013.

SEN, Amartya, *A ideia da justiça*. Coimbra: Edições Almedina, 2012.

SOARES, Fernando Luso, *Introdução à política*. 8ª edição. Lisboa: Ed. Escol, 1978.

STEGER, Manfred B. e ROY, Ravi K., *Introdução ao neoliberalismo*. Coimbra: Editorial Actual, 2013.

TATI, Raul, *Crise africana e processo de democratização em África, pertinência e implicações ético-antropológicas*. Leiria: Colorestúdio, 1999.

WALZER, Michael, *As esferas da justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

WEBER, Max, *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História-Edição de Livros e Revistas, 2005.

WOLFF, Jonathan, *Introdução à filosofia política*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Gradiva, 2011.

ZIPPELIUS, Reinhold, *Teoria geral do Estado*. 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.