

áreas da filosofia

lista bibliográfica de apoio à disciplina de filosofia I 3



Política

É o homem um animal político?

Qual a legitimidade do Estado? O que é a justiça?

Áreas da filosofia

lista bibliográfica de apoio à disciplina de filosofia I 3

É o homem um animal político?

POLÍTICA

Série: Áreas da Filosofia, n.º 3



Seleção: Emília Laranjeira

Seleção web: Isabel Bernardo

Desenho gráfico: Isabel Bernardo

Paginação: Conceição Sacarrão e Fernanda Cravo

Edição: Biblioteca Escolar Clara Póvoa

Agrupamento de Escolas Lima-de-Faria, Cantanhede, 2016

Os excertos contidos nesta Lista Bibliográfica foram adaptados ao Acordo Ortográfico em vigor.

Organizadas por temas relacionados com o programa da disciplina de Filosofia, as *Listas bibliográficas de apoio à disciplina de Filosofia* apresentam dois tipos de recurso:

- documentos livro, áudio e vídeo disponíveis na Biblioteca Escolar Clara Póvoa para consulta presencial e requisição domiciliária
- fontes eletrónicas *online* que podem servir de ponto de partida para explorações / estudos mais aprofundados.

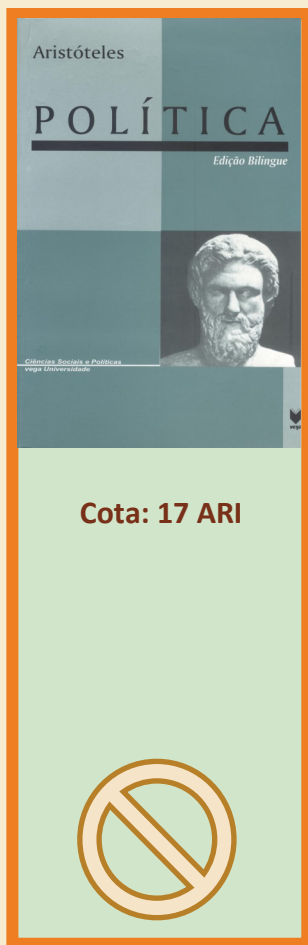
À medida que o fundo documental da BECP se for enriquecendo, estas listas bibliográficas serão atualizadas.

Boas pesquisas!

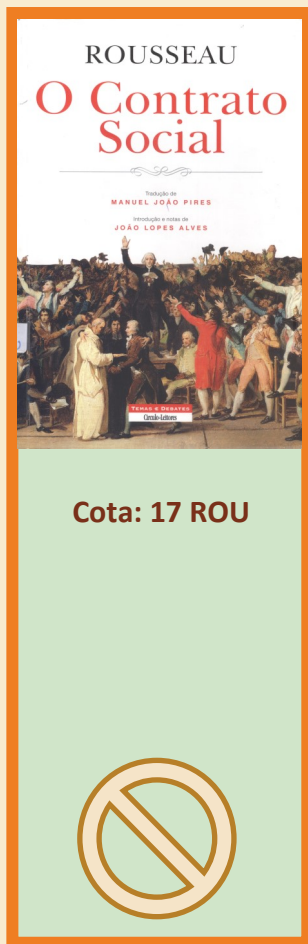


«A Política é um verdadeiro puzzle intelectual que só a tradição política helénica global ajuda a resolver. Mas ao longo dos meandros da obra, Aristóteles nunca perde de vista a coincidência entre o ponto de partida e o ponto de chegada: a política é a atualização da natureza humana. Pelo caminho, fica o campo extensíssimo da ação humana, delimitado pela teoria antropológica no início da ética (Livro I) e pela descrição do melhor regime no final de Política. O procedimento desta filosofia das coisas humanas (philosophia peri ta anthropina, Ética a Nicómaco, X, 10, 1181b15) é descritivo e valorativo: para compreender a unidade política, é preciso compreender o homem que dela faz parte; e se tivermos noção de atualização da natureza humana podemos ter critérios para julgar o valor da cidade-estado. (p. 36)»

Aristóteles (1998). *Política* (pp. 17-38). Lisboa: Vega.



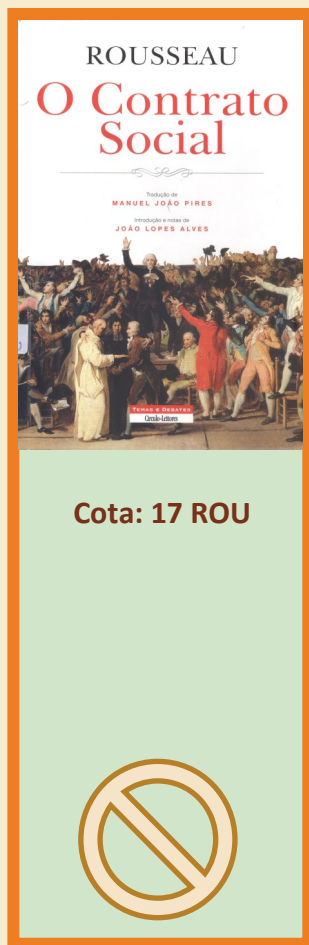
«Assim se compreende que o texto da política que chegou à posteridade constitua a segunda parte de uma ciência política (episteme politike) cuja primeira parte é a Ética. A ética estuda o que é o bem supremo, a partir do conhecimento da natureza humana e procurando saber em que consiste a felicidade (eudaimonia). A finalidade da ciência política é estudar o bem humano na vida política sendo a eudaimonia da polis mais completa que a do indivíduo (1094b7-1). Em paralelo com as finalidades últimas da vida humana – prazer, poder e razão – Aristóteles distingue entre ciências teóricas, ou sobre a razão; ciências produtivas que visam as técnicas de bem-estar; e ciências práticas entre as quais se contam a Política cujo objeto é o interesse comum e governo da cidade; a Economia, que é a ciência da administração da casa e da família; e a Ética, que é a ciência da conduta do indivíduo formado. (p. 36)»



«Existe, portanto, no Estado uma força comum que o sustém, uma vontade geral que dirige esta força, e é a aplicação de uma à outra que constitui a soberania. Por aqui se vê que o soberano não é pela sua natureza senão uma pessoa moral, que ele não tem senão uma existência abstrata e coletiva, e que a ideia que relacionamos com esta noção não pode estar ligada à de um simples indivíduo. Mas como se trata aqui de uma das mais importantes proposições em matéria de direito político, esforçemo-nos por esclarecê-la melhor.

Creio poder formular como uma máxima incontestável que a vontade geral pode dirigir sozinha as forças do Estado de acordo com a finalidade da sua instituição, que é o bem comum, pois se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades civis, é o acordo desses mesmos interesses que as tornou possível. É aquilo que há de comum nesses diferentes interesses que forma o vínculo social, e, se não existisse nenhum ponto no qual todos os interesses estivessem de acordo, a sociedade não poderia existir. (p. 73)»

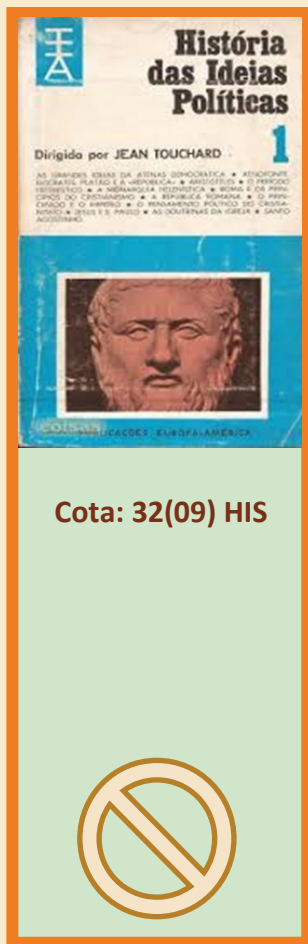
Jean-Jacques Rousseau (2012). *O contrato social* (pp. 73-76). Lisboa: Temas E Debates.



Cota: 17 ROU

«É a liberdade que distingue um grego de um bárbaro. Os Gregos nunca deixaram de se preocupar com esta noção e de a exaltar. A nossa conceção moderna, por diferente que seja, deve-lhe muito. Não existe talvez domínio em que a influência dos Gregos tenha sido tão decisiva. Viver livre, para eles é, evidentemente, deixar de ser escravo de quem quer que seja ou de qualquer coisa. Os Atenienses foram adquirindo sucessivamente a liberdade civil, quando Sólon proibiu a sujeição corporal; a liberdade jurídica, com uma legislação que protegia a pessoa física do cidadão e pronunciava pelo seu espírito o habeas corpus (Demóstenes, *Contra Timócrates*, 726, 754); finalmente, a liberdade política, cuja base para um grego começa por se definir como uma espécie de obediência exclusiva à lei. Acrescentemos, para sermos exatos, pois é assim que se define a democracia: obedecer à lei na igualdade. (pp. 73-74)»

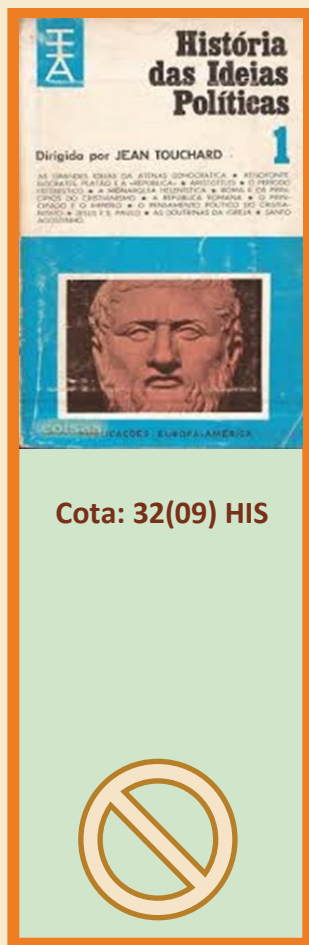
Jean-Jacques Rousseau (2012). *O contrato social* (pp. 73-76). Lisboa: Temas E Debates.



Cota: 32(09) HIS

«É a liberdade que distingue um grego de um bárbaro. Os Gregos nunca deixaram de se preocupar com esta noção e de a exaltar. A nossa concepção moderna, por diferente que seja, deve-lhe muito. Não existe talvez domínio em que a influência dos Gregos tenha sido tão decisiva. Viver livre, para eles é, evidentemente, deixar de ser escravo de quem quer que seja ou de qualquer coisa. Os Atenienses foram adquirindo sucessivamente a liberdade civil, quando Sólon proibiu a sujeição corporal; a liberdade jurídica, com uma legislação que protegia a pessoa física do cidadão e pronunciava pelo seu espírito o habeas corpus (Demóstenes, Contra Timócrates, 726, 754); finalmente, a liberdade política, cuja base para um grego começa por se definir como uma espécie de obediência exclusiva à lei. (p. 40)»

Jean Touchard (1970). *História das ideias políticas* (pp. 27-87). Lisboa: Europa-América.



«Acrescentemos, para sermos exatos, pois é assim que se define a democracia: obedecer à lei na igualdade. A liberdade é um estatuto de duplo aspeto: por um lado, independência em relação a toda a espécie de coação pessoal; por outro, obediência às disposições gerais. Este estatuto, que estava destinado a durar bastante tempo, reflete os próprios dados da evolução política da Grécia. A cidade, ao constituir-se, exerceu uma ação libertadora, emancipando o cidadão dos laços de submissão que o manietavam relativamente a pessoas, grupos ou direitos particulares, mas, paralelamente, a cidade exigia que ele transferisse para ela a totalidade das suas obrigações anteriores. A noção grega de liberdade comporta esta ambivalência: liberdade pela lei, mas sujeição à lei. Aristóteles define a liberdade como o facto de ser sucessivamente súbdito e governante, e, seguindo por outro caminho, encontra a formulação do problema essencial da liberdade grega, que nunca será radical: ela é a adesão voluntária a uma ordem e todos os políticos tentarão essencialmente definir um tempero intermédio da ordem e da liberdade. (pp. 40-41)»

Jean Touchard (1970). *História das ideias políticas* (pp. 27-87). Lisboa: Europa-América.

FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
Concepções de Filosofi
da Justiça aSaber
João Cardoso Rosas
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi

O SABER DA FILOSOFIA 70

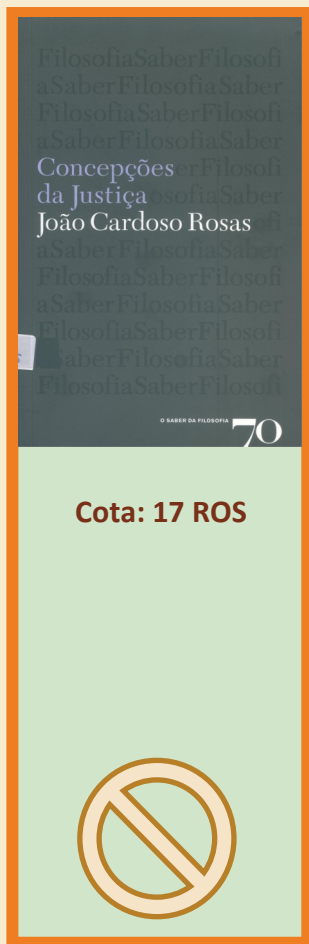
Cota: 17 ROS



«(...) Rawls considera que a justiça fortemente distributiva como a que defende na obra *Uma Teoria da Justiça* é aplicável aos povos que têm uma cultura política liberal e democrática, mas não necessariamente às sociedades tradicionais ou hierárquicas. Estas poderão ser “sociedades decentes” no sentido de respeitarem alguns direitos humanos fundamentais, de terem uma ideia de justiça baseada no bem comum e de possuírem sistemas de consulta democrática. Mas não decorre daí que devam ser necessariamente justas, no sentido que decorre da “justiça como equidade”. Ora, se nem todas as sociedades do mundo devem necessariamente ser, de per si, justas, então o mesmo se aplica, e com mais razão, a uma esfera global.

A Lei dos Povos teorizada por Rawls, isto é, os fundamentos filosóficos do Direito Internacional, estabelece limites morais à soberania dos Estados, tanto a nível interno – em relação aos seus próprios cidadãos-, como a nível externo. Mas não transfere para o nível global a teorização liberal igualitária da justiça. (pp. 117-118)»

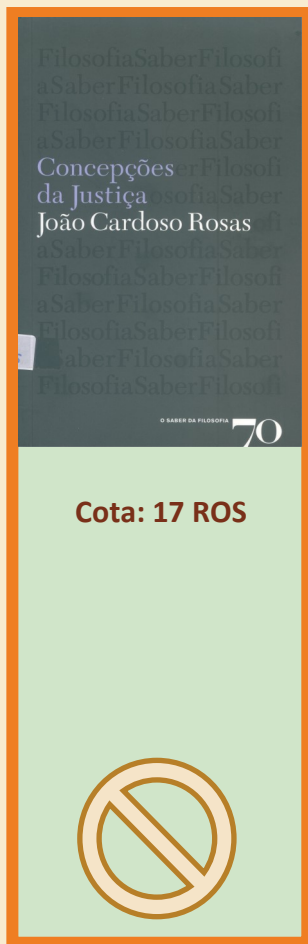
João Cardoso Rosas (2011). *Concepções de justiça* (pp. 115-125). Lisboa: Edições 70.



«Ao nível internacional, as regras de convivência entre os povos têm de ser aceitáveis quer para povos liberais, quer para povos hierárquicos. Isto é, as mesmas regras têm de ser aceitáveis para a generalidade de povos decentes e não apenas para sociedades como as europeias e americanas, herdeiras das revoluções liberais do final do século XVIII e princípio do século XIX. Assim, a aplicação do dispositivo da posição original com vista a estabelecer os princípios da Lei dos Povos funciona com partes que são representantes de povos e não de indivíduos.

Este elemento levemente relativista – ou, pelo menos, pluralista – da teoria rawlsiana do Direito Internacional, é contrariado apenas pelo chamado “dever de assistência” de todos os povos decentes aos povos especialmente sobrecarregados. Mas este dever de assistência aplica-se apenas a situações excecionais de privação e cessa quando essas situações são suplantadas. (p. 118)»

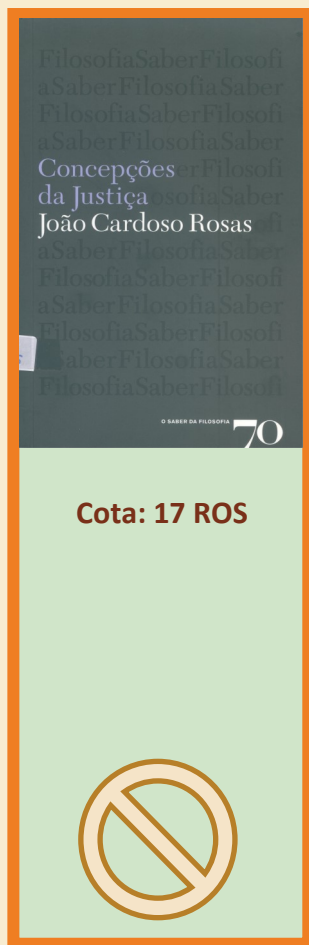
João Cardoso Rosas (2011). *Concepções de justiça* (pp. 115-125). Lisboa: Edições 70.



«Apesar de, em termos práticos, este dever de assistência ser bastante mais exigente do que aquilo que a generalidade dos Estados costuma fazer em situações de privação extrema de alguns povos no mundo contemporâneo, ele não pode ser considerado um princípio de justiça global. Trata-se tão só de um dever humanitário com vista a permitir aos povos do mundo aceder à categoria de povos decentes e, dessa forma, participar no concerto das nações.

A recusa de Rawls em traduzir os seus princípios da justiça em princípios globais assenta na ideia de que os povos têm culturas diferenciadas, incluindo culturas políticas diferenciadas, e que o desenvolvimento económico e social não pode ser separado de fatores culturais (Rawls é influenciado pelo trabalho de David Landes sobre a riqueza e pobreza das nações, no seguimento das conhecidas teses de Weber sobre a relação entre a ética protestante e o capitalismo). Para que existisse a possibilidade de uma justiça global seria necessário não apenas um Estado global, mas também um povo global. Ora, este não existe certamente e aquele, como suspeitam até muitos cosmopolitas (basta pensar em Kant), não é necessariamente desejável. (pp. 118-119)»

João Cardoso Rosas (2011). *Concepções de justiça* (pp. 115-125). Lisboa: Edições 70.



«A perspectiva de Rawls, no entanto, está longe de concitar acordo entre os liberais igualitários. Disso são exemplo dois dos seus principais discípulos, Charles Beitz e Thomas Pogge. Ambos se mostraram desde há muito insatisfeitos com a perspectiva rawlsiana e têm desenvolvido a teoria liberal igualitária no sentido de a transformar numa filosofia da justiça distributiva global.

Charles Beitz foi o primeiro autor a sugerir a aplicação da conceção de “justiça como equidade” e do próprio mecanismo neocontratualista da “posição original” à esfera internacional. Por um lado, a ordem internacional tem cada vez mais parecenças com a estrutura básica de uma sociedade doméstica. Isso faz com que o “objeto da justiça”, na linguagem rawlsiana, exista também a nível internacional. Por outro lado, Beitz pensa que o neocontratualismo tem todas as condições para fornecer os fundamentos filosóficos de uma conceção da justiça para a estrutura básica internacional.

Tal como existe um sistema de cooperação social ao nível de cada sociedade doméstica, existe também – e cada vez mais – um sistema de cooperação, e também conflito, ao nível internacional. (...). (pp. 119-120)»

João Cardoso Rosas (2011). *Concepções de justiça* (pp. 115-125). Lisboa: Edições 70.

FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
Concepções de Filosofi
da Justiça aSaber
João Cardoso Rosas
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi
aSaberFilosofiaSaber
FilosofiaSaberFilosofi

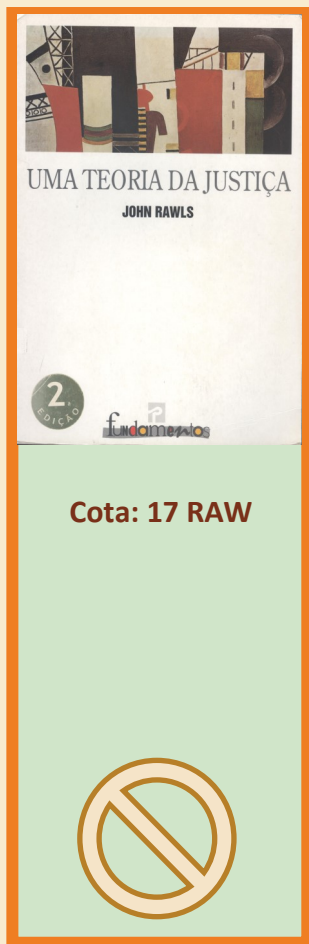
O SABER DA FILOSOFIA 70

Cota: 17 ROS



«(...) Rawls propõe uma posição original global na qual as partes são representantes de todos os habitantes do planeta e já não apenas dos diferentes povos. O facto de ter nascido num país pobre ou num país rico, num país com mais ou menos recursos naturais, é pelo menos tão moralmente arbitrário como o são a família em que se nasce ou o conjunto de talentos naturais com que se nasce. O véu de ignorância garante que as partes não sabem qual a sociedade de origem das pessoas reais que representam. Se aceitarmos este passo, basta-nos depois presumir que a argumentação exposta por Rawls a partir da posição original, a favor dos dois princípios da justiça como equidade, se aplica da mesma forma à posição original global. Em conclusão, os princípios da justiça como equidade aplicam-se igualmente à estrutura básica global. (p. 120)»

João Cardoso Rosas (2011). *Concepções de justiça* (pp. 115-125). Lisboa: Edições 70.



«A definição da desobediência civil

Vou agora ilustrar o conteúdo dos princípios do dever natural e da obrigação, apresentando uma teoria da desobediência civil. Conforme já indiquei, esta teoria é concebida apenas para o caso especial de uma sociedade quase justa, que, no essencial, seja bem ordenada, mas na qual, não obstante, ocorram sérias violações da justiça. Dado que parto do princípio de que um estado de quase justiça exige um regime democrático, a minha teoria diz respeito ao papel e à justificação da desobediência civil a uma autoridade democrática legitimamente estabelecida. Ela não se aplica às outras formas de governo nem, salvo a título accidental, aos outros tipos de dissidência e de resistência. Não vou discutir esta forma de protesto como tácita para, juntamente com a ação militante e a resistência, transformar ou mesmo derrubar um sistema injusto. Nesse caso, tal ação não levanta qualquer dificuldade. Se há meios cujo emprego é justificado para atingir esse fim, tal é certamente o caso da oposição não violenta. (pp. 281-282)»

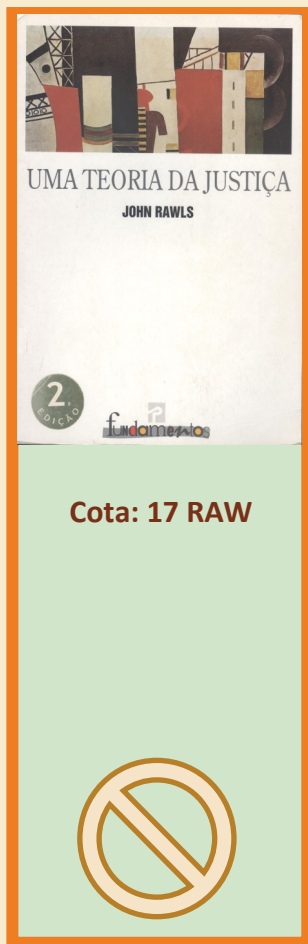
John Rawls (2001). *Uma teoria da justiça* (2.^a ed.) (pp. 261-301). Lisboa: Presença.



«O problema da desobediência civil, como eu a interpreto, surge apenas num estado democrático mais ou menos justo e para aqueles cidadãos que reconheçam e aceitem a legitimidade da constituição. A dificuldade que aqui se coloca é a de um conflito de deveres. Em que momento deixa de ser vinculativo o dever de cumprir leis adotadas por uma assembleia maioritária (ou atos do executivo apoiados por tal maioria) quando confrontado com o direito a defender as nossas liberdades individuais e o dever de lutar contra a injustiça? Esta questão envolve a natureza e limites do princípio de governo pela maioria. Por esta razão, o problema da desobediência civil constitui um teste crucial para qualquer teoria do fundamento moral da democracia.

Uma teoria constitucional da desobediência civil tem três partes. Em primeiro lugar, define este tipo de dissidência e distingue-a das outras formas de oposição à autoridade democrática. Estas formas vão da manifestação autorizada à infração à lei feita propositalmente para colocar os tribunais perante situações exemplares à ação militante e à resistência organizada. (p. 282)”

John Rawls (2001). *Uma teoria da justiça* (2.^a ed.) (pp. 261-301). Lisboa: Presença.



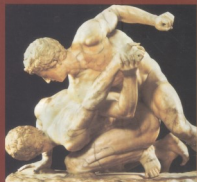
«A teoria tem de especificar o lugar da desobediência civil nesta gama de possibilidades. Em segundo lugar, estabelece os fundamentos da desobediência civil e as condições nas quais tal ação, em regime democrático mais ou menos justo, é justificada. E, por último, a teoria deve explicar o papel da desobediência civil num sistema constitucional e analisar a justificação desta forma de protesto numa sociedade livre.

Antes de abordar estes problemas, devo fazer uma advertência. Não devemos esperar demasiado de uma teoria da desobediência civil, ainda que seja concebida para circunstâncias particulares. (...).

Começarei por definir a desobediência civil como um ato público, não violento, decidido em consciência mas de natureza política, contrário à lei e usualmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança nas leis ou na política seguida pelo governo. Ao agir desta forma, apelamos ao sentido de justiça da maioria da comunidade e declaramos que, na nossa opinião ponderada, os princípios da cooperação social entre homens livres e iguais não estão a ser respeitados. (p. 282)»

John Rawls (2001). *Uma teoria da justiça* (2.^a ed.) (pp. 261-301). Lisboa: Presença.

INTRODUÇÃO
À FILOSOFIA POLÍTICA
JONATHAN WOLFF



FILOSOFIA ABERTA

gradiva

Cota: 17 WOL



«Do modo como contam as suas histórias, Ballantyne e Golding pintam quadros opostos, em resposta à nossa primeira questão: como seria a vida num “estado de natureza”, num mundo sem governo?

Porquê fazer esta pergunta? Qual a sua relevância para a filosofia política? Tomamos como adquirido o facto de vivermos num mundo de instituições políticas: o governo central, o governo local, a polícia, os tribunais. Estas instituições distribuem e administram o poder político. Colocam pessoas em cargos de responsabilidade e estas pessoas podem reivindicar o direito a mandar-nos agir de determinadas formas. E, se desobedecermos e formos apanhados, seremos castigados. A vida de cada um de nós é parcialmente estruturada e controlada pelas decisões alheias. Este nível de interferência nas nossas vidas pode parecer intolerável. Mas qual é a alternativa?

Um ponto de partida natural para pensar sobre o estado é perguntar: como seriam as coisas sem ele? Para compreendermos a razão por que temos alguma coisa, considerar a sua inexistência é frequentemente uma boa tática. (pp. 17-18)»

Jonathan Wolff (2004). *Introdução à filosofia política* (pp. 17-54). Lisboa: Gradiva.

INTRODUÇÃO
À FILOSOFIA POLÍTICA
JONATHAN WOLFF



FILOSOFIA ABERTA

gradiva

Cota: 17 WOL



«É claro que não poderíamos abolir o estado apenas para descobrir como seria a vida sem ele e, por isso, na prática, o melhor que podemos fazer é uma experiência mental. Imaginamos um “estado de natureza”, uma situação na qual o estado não existe e ninguém detém o poder político. Em seguida, tentamos determinar como seria viver nestas condições. Desta forma, conseguimos obter uma visão de como as coisas seriam sem o estado, e isto, esperamos, ajudar-nos-á a perceber porque temos estado. Talvez consigamos compreender como o estado se justifica, assim como a forma que deverá assumir. Alguma vez existiu um estado de natureza? Muitos filósofos parecem relutantes em comprometer-se relativamente a este assunto. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por exemplo, pensava que levaria tanto tempo a passar de um estado de natureza para a “sociedade civil” (uma sociedade governada por um estado formal), que se tornava blasfemo supor que as sociedades modernas teriam surgido dessa forma. Afirmava que o tempo necessário à transição seria superior à idade do mundo, tal como registada nas escrituras. Por outro lado, Rousseau também pensava que havia exemplos contemporâneos de povos a viver num estado de natureza, enquanto John Locke (1632-1704) pensava que isto se aplicava a muitos grupos que viviam na América do século XVII (p. 18).»

Jonathan Wolff (2004). *Introdução à filosofia política* (pp. 17-54). Lisboa: Gradiva.



«Ao longo desta viagem, explorámos três abordagens à justiça. Uma afirma que justiça significa maximizar a utilidade ou o bem estar –a maior felicidade para o maior número possível de pessoas. A segunda afirma que justiça significa respeitar a liberdade de escolha – quer as escolhas que as pessoas efetivamente fazem num mercado livre (a perspetiva libertária) ou as escolhas hipotéticas que as pessoas fariam numa posição original de igualdade (a perspetiva igualitária liberal). A terceira afirma que justiça implica cultivar a virtude e refletir sobre o bem comum. Como já deve ter adivinhado, sou a favor de uma versão da terceira abordagem. Permita-me que tente explicar porquê.

A abordagem utilitarista tem duas falhas: primeiro, faz da justiça e dos direitos uma questão de cálculo e não de princípio. Segundo, ao tentar traduzir todos os bens humanos para uma medida de valor única e uniforme, nivela-os, e não tem em conta as diferenças qualitativas que existem entre eles.» (pp. 270-271).

Michael J. Sandel (2011). *Justiça: fazemos o que devemos?* (pp. 254-279). Lisboa: Presença.



«É tentador procurar um princípio ou procedimento que pudesse justificar, de uma vez por todas, a distribuição de rendimento ou de poder ou de oportunidade dela resultante. Tal princípio, se o conseguíssemos descobrir, permitir-nos-ia evitar o tumulto e a discórdia que tais discussões sobre a vida boa invariavelmente suscitam.

Mas estas discussões são impossíveis de evitar. A justiça é inevitavelmente sentenciosa. Quer estejamos a discutir planos de resgate financeiro ou medalhas Purple Heart, maternidade de substituição ou casamento entre pessoas do mesmo sexo, ação afirmativa ou serviço militar, os prémios a presidentes de empresas ou o direito de usar um carrinho de golfe, as questões de justiça estão ligadas a noções antagónicas de honra e virtude, orgulho e reconhecimento. A justiça não tem apenas que ver com a forma certa de distribuir coisas. Tem igualmente que ver com a forma certa de valorizar as coisas (p. 271).»

Michael J. Sandel (2011). *Justiça: fazemos o que devemos?* (pp. 254-279). Lisboa: Presença.



«As teorias baseadas na liberdade resolvem o primeiro problema mas não o segundo. Levam os direitos a sério e insistem que a justiça é mais do que um mero cálculo. Embora discordem entre elas em relação aos direitos que devem pesar mais que as considerações utilitaristas, concordam que determinados direitos são fundamentais e têm de ser respeitados. Mas além de selecionarem determinados direitos como sendo dignos de respeito, aceitam as preferências das pessoas tal como são. Não nos obrigam a questionar ou contestar as preferências e desejos que trazemos para a vida pública. De acordo com estas teorias, o valor moral dos fins que prosseguimos, o significado e a importância das vidas que levamos, e a qualidade e o carácter da vida comum que partilhamos estão todos para lá do domínio da justiça.

Isso parece-me incorreto. Não se obtém uma sociedade justa simplesmente maximizando a utilidade ou garantindo a liberdade de escolha. Para obtermos uma sociedade justa temos de refletir juntos sobre o significado da vida boa, e criar uma cultura pública receptiva às discordâncias que irão inevitavelmente surgir (p. 271).»

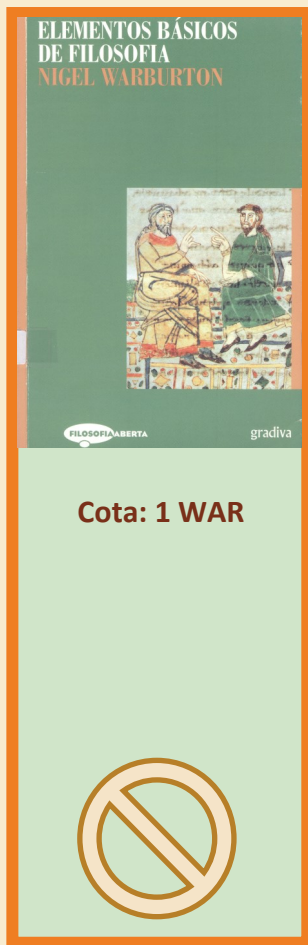
Michael J. Sandel (2011). *Justiça: fazemos o que devemos?* (pp. 254-279). Lisboa: Presença.



«Estudámos, até agora, as justificações para punir quem viola a lei. As razões para punir eram morais. Mas poderá alguma vez a violação da lei ser moralmente aceitável? Nesta seção deito um olhar sobre um tipo particular de violação da lei que se justifica em termos morais: a desobediência civil.

Algumas pessoas argumentam que a violação da lei nunca se pode justificar: se não estamos satisfeitos com a lei, devemos tentar mudá-la através dos meios legais, como as campanhas, a redação de cartas, etc. Mas há muitos casos em que tais protestos legais são completamente inúteis. Há uma tradição de violação da lei em tais circunstâncias conhecida por desobediência civil. A ocasião para a desobediência civil emerge quando as pessoas descobrem que lhes é pedido que obedeçam a leis ou a políticas governamentais que consideram injustas.» (p. 132).

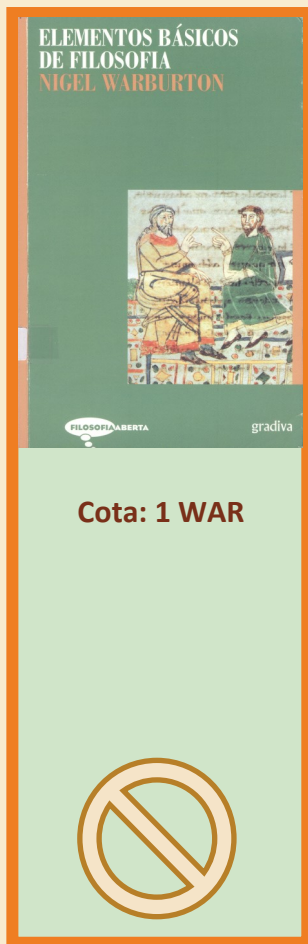
Nigel Warburton (1998). *Elementos básicos de filosofia* (pp. 106-138). Lisboa: Gradiva.



«A desobediência civil trouxe mudanças importantes no direito e na governação. Um exemplo famoso é o movimento das sufragistas britânicas, que conseguiu publicitar o seu objetivo de dar o voto às mulheres através de uma campanha de desobediência civil pública que incluía o auto acorrentamento das manifestantes. A emancipação limitada foi finalmente alcançada em 1918, quando foi permitido o voto às mulheres com mais de 30 anos, em parte devido ao impacto da primeira guerra mundial. No entanto, o movimento das sufragistas desempenhou um papel significativo na mudança da lei injusta que impedia as mulheres de participar em eleições supostamente democráticas.

Mahatma Gandhi e Martin Luther King foram ambos defensores apaixonados da desobediência civil. Gandhi influenciou decisivamente a independência indiana através do protesto ilegal não violento, que acabou por conduzir ao fim da soberania britânica na Índia; o desafio de Martin Luther King ao preconceito racial através de métodos análogos ajudou a garantir direitos básicos para os Negros americanos nos estados americanos do Sul.» (pp. 132-133).

Nigel Warburton (1998). *Elementos básicos de filosofia* (pp. 106-138). Lisboa: Gradiva.



«Outro exemplo de desobediência civil está patente na recusa de alguns americanos em participarem na Guerra do Vietname, apesar de serem requisitados pelo governo. Alguns americanos justificaram esta atitude afirmando acreditar que matar é moralmente errado, pensando por isso que era mais importante violar a lei do que lutar e possivelmente matar outros seres humanos. Outros havia que não objetavam a todas as guerras, mas sentiam que a guerra no Vietname era injusta e que sujeitava os civis a grandes ris, sem nenhuma boa razão. A dimensão da oposição à guerra no Vietname acabou por conduzir os Estados Unidos à retirada. Sem dúvida que a violação pública da lei alimentou esta oposição.

A desobediência civil corresponde a uma tradição de violação não violenta e pública da lei, concebida para chamar a atenção para leis ou políticas injustas. Os que agem nesta tradição de desobediência civil não violam a lei unicamente para seu benefício pessoal; fazem-no para chamar a atenção para uma lei injusta ou uma política moralmente objetável e para publicitar ao máximo a sua causa. Por isso é que estes protestos ocorrem habitualmente em lugares públicos, de preferência na presença de jornalistas, fotógrafos e câmaras de televisão (pp. 133-134).»

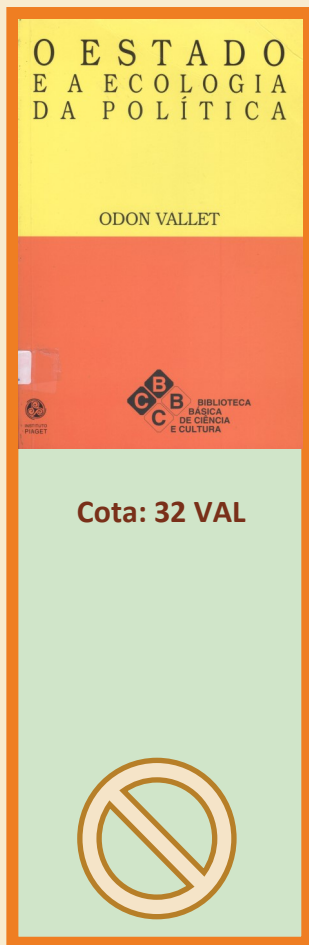
Nigel Warburton (1998). *Elementos básicos de filosofia* (pp. 106-138). Lisboa: Gradiva.



«A POLÍTICA encontra a sua origem na polis, cidade grega, na qual os homens se reúnem na Ágora e os deuses na Acrópole. Esta cidade continua a servir de modelo arquitetónico às principais instituições da atual vida pública. A Assembleia Nacional francesa (Palácio Bourbon), o Palácio de Justiça de Bruxelas, a Bolsa de Nova Iorque (Wall Street), de Londres ou de Paris imitam os monumentos da cidade grega, com as suas colunatas características. Hoje em dia, os parlamentos continuam a funcionar em hemicírculos e as universidades dispõem ainda de anfiteatros, como se ao longo dos últimos dois mil e quinhentos anos em nada se tivesse alterado o enquadramento do diálogo.

Porém, esta cidade era simultaneamente uma cidadela cercada de contrafortes que lembravam as ciclópicas muralhas de Tróia ou de Micenas (pp. 11-12).»

Odon Vallet (1995). *O estado e a ecologia da política* (pp. 11-32). Lisboa: Instituto Piaget.



«A componente defensiva era primordial, daí que os mais velhos sistemas políticos do mundo – as cidades da Mesopotâmia e do vale do Indo – tenham nascido à sombra de altas muralhas. As principais exceções encontramo-las nas cidades egípcias, protegidas pelo deserto, e nas cidades japonesas e mexicanas defendidas por guarnições fortemente armadas. Praticamente em todos os outros lugares do mundo as cidades dispunham de fortificações para se protegerem das invasões. A metrópole surge como uma “cidade-mãe”, cujas muralhas protegem os seus filhos e só se abrem quando é necessário ir buscar mantimentos aos campos. O espaço político torna-se, assim, um órgão alimentador, objeto de cobiças, cuja beleza desperta a inveja (p. 12)»

Odon Vallet (1995). *O estado e a ecologia da política* (pp. 11-32). Lisboa: Instituto Piaget.



«Os sociólogos acumularam um importante corpo de investigação sobre as desigualdades sociais, mas não nos explicam por que razão determinado tipo de desigualdades são considerados aceitáveis ou não, legítimos ou não. A questão das razões de ser ou da origem destes sentimentos e, conseqüentemente, da melhor maneira de os explicar é, aliás, provavelmente, uma das difíceis com que se confrontam as ciências humanas. Com grande frequência, temos a impressão de que, desconcertadas pela complexidade do problema, elas renunciam a pô-lo.

Sondagens francesas que datam de 1990 ensinam-nos que, em França, as desigualdades aumentam e que os Franceses as aceitam cada vez pior. Por que razão? Será isso verdade? Que processos determinam o limiar a partir do qual as desigualdades deixam de ser aceitáveis? O carácter puramente descritivo da maioria dos comentários relativos a estas questões é uma prova das dificuldades com que se confronta a explicação dos sentimentos de justiça e de injustiça (p. 275).»

Raymond Boudon (1998). *O justo e o verdadeiro* (pp. 275-297). Lisboa: Instituto Piaget.



«Não pretendo resolver este problema com este artigo, mas apenas expor algumas reflexões teóricas a esse respeito.

Se o tema é difícil e se as soluções que para ele foram encontradas nem sempre são convincentes, a verdade é que é um tema antigo e que provocou uma mina de reflexões e de teorias.

As teorias que se filiam na concepção universalista partem do princípio de que se podem associar aos sentimentos de justiça e de injustiça certos processos, bem determinados, de repartição dos bens: eles provocam, em todos os indivíduos, seja qual for a sua personalidade e o contexto social em que se situam, um sentimento, quer de aceitação, quer de rejeição. Estas teorias são legião, mas o igualitarismo é talvez o exemplo que, neste contexto, primeiro nos ocorre.

Estas concepções universalistas afirmam que os sentimentos de justiça emanam da natureza humana (é esse, claramente, o caso da teoria igualitarista) (pp. 275-276).»

Raymond Boudon (1998). *O justo e o verdadeiro* (pp. 275-297). Lisboa: Instituto Piaget.



«É por isso que são concepções que são consideradas muito frágeis. Com razão ou sem ela, a noção de natureza humana é, hoje em dia, considerada obsoleta; já não aparece como tal e é repudiada praticamente por todas as ciências humanas. Contudo, não é difícil constatar que, ao mesmo tempo, está presente-embora em estado oculto – em numerosas teorias modernas ou contemporâneas, que, essas sim, são consideradas teorias bem vivas, e mesmo na moda. (...)

Devemos situar, evidentemente, entre as concepções universalistas o importante conjunto das teorias contratualistas da justiça social.

Ilustrarei este conjunto através do exemplo da teoria de Rawls. Trata-se, sem dúvida, de uma das teorias da justiça mais populares na atualidade. Além disso, o livro de Rawls foi, de longe, de entre as obras de ciências humanas, o mais notado nos últimos trinta anos. Menciono este ponto porque o seu êxito se deve, indubitavelmente, ao facto de tratar um tema considerado essencial, o da origem dos sentimentos de legitimidade, e particularmente de justiça. (pp. 276-277)»

Raymond Boudon (1998). *O justo e o verdadeiro* (pp. 275-297). Lisboa: Instituto Piaget.



«Tal como Pareto, Rawls considera que o juízo «determinada instituição é boa» supõe a utilização de critérios universais. Ele deduz estes critérios com o auxílio do método contratualista: supõe um indivíduo totalmente ignorante do lugar que está destinado a ocupar numa sociedade e pergunta em que condições consideraria este sujeito, colocado «por trás de um véu de ignorância», que essa sociedade é justa. Por outras palavras, Rawls introduz a ficção de um homem completamente desinteressado e pergunta em que condições aceitaria ele participar na sociedade em questão ou fazer um contrato com ela. Bem entendido, o «véu de ignorância» deve ser interpretado como um utensílio pedagógico que permite determinar mais facilmente o que pensaria de determinada instituição um árbitro imparcial e, desse modo, explicar por que razão tem o cidadão vulgar de uma sociedade bem real tendência para considerar que essa instituição é, ou não, legítima. (p. 277)»

Raymond Boudon (1998). *O justo e o verdadeiro* (pp. 275-297). Lisboa: Instituto Piaget.

Search

politics

1–10 of 556 documents found

Identity **Politics**

identity **politics** so visible, a vast academic literature has sprung up can ...identity **politics** a significant departure from earlier, pre-identity recognition...philosophical scholarship in identity **politics**. 3. Liberal key condition of possibility...

Cressida Heyes

<http://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>

Plato's Ethics and **Politics** in The Republic

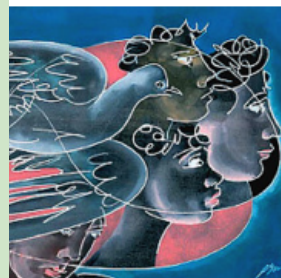
5. **Politics**, Part Two: Defective Constitutions 6. Conclusions about Plato's... Plato's Ethics and **Politics** in The Republic First published substantive revision Mon...political questions, as well. Not that ethi

Stanford Encyclopedia of Philosophy

[clique na imagem para aceder ao recurso]



Political Philosophy: Method



Political philosophy be be a person's relation application of ethical deals with the variety existence that people provides a standard b institutions and relation

gh the two are intimately linked by a range of phil phy can be distinguished from political science. Pol g states of affairs, and insofar as it is possible to b e analysis of social affairs – for example, constitutio

Internet Encyclopedia of Philosophy

[clique na imagem para aceder ao recurso]



By Branch/Doctrine By Historical Period By Movement/School

THE BASICS OF PHILOSOPHY

A huge subject broken down into manageable chunks

Quote of the Day: "No man's knowledge here can go beyond his experience"

[Doctrine](#) > Political Philosophy

[Introduction](#) | [Ancient Political Philosophy](#) | [Modern Political Philosophy](#) | [Major Doctrines](#)

Political philosophy is the study of fundamental questions about the **state**, **government**, **politics**, and **law**. It is **ethics** applied to a **group** of people, and discusses the **right** to **act** within a society. Individual **rights** (such as the right to life, liberty, and property, etc) state explicitly the requirements for a person to **benefit** rather than harm others.

The Basics of Philosophy

[clique na imagem para aceder ao recurso]



ARTICLES

GALLERIES

LISTS

Political philosophy

Written by: [Richard J. Arneson](#)



Political philosophy, branch of **philosophy** that is concerned, at the level of theory, with the concepts and arguments involved in political philosophy. The term *political* is itself one of the major problems of political philosophy. However, one may characterize as political all those practices and theories concerned with **government**.

Encyclopaedia Britannica

[clique na imagem para aceder ao recurso]



Routledge Encyclopedia of Philosophy

About REP

Browse

What's new

Find out more

Search in Routledge Encyclopedia of Philosophy

[Article summary](#)

[Biography](#)

[Related Articles](#)

Political philosophy

v1



David Miller

Subjects

Political philosophy

Routledge Encyclopedia of Philosophy

[clique na imagem para aceder ao recurso]



Artigos introdutórios

A concepção de estado de Nozick (João Cardoso Rosas)

A filosofia política de Locke (Bertrand Russell)

Anarquismo (Jonathan Wolff)

A Teoria Contratualista (Luís Filipe Bettencourt)

A Teoria da Justiça de John Rawls (Faustino Vaz)

A Teoria Política de John Locke (Anthony Kenny)

Aspectos da Jurisprudência (Cesar Kiraly)

Castigo (Wesley Cragg)

Cidadania (Will Kymlicka)

Democracia e Anarquismo (Robert A. Dahl)

Dwokin em Português (Matheus Silva)

Fazendo o que é correto (Michael J. Sandel)

Filosofia do Direito (Beverly Brown e Neil MacCormick)

Criticanarede | Política

[clique na imagem para aceder ao recurso]





The Public Philosopher | Michael Sandel
[clique na imagem para aceder ao recurso]



Harvard University's
JUSTICE
with Michael Sandel

Watch Episodes

About Justice

News and Events



Harvard University | Justice
[clique na imagem para aceder ao recurso]





Agrupamento de Escolas Lima-de-Faria, Cantanhede, 2016