

Capítulo 11

Ética, direito e política

A filosofia do direito e a filosofia política são áreas profundamente ligadas à ética. Como vimos, a ética trata, em termos gerais, da questão de saber como viver. Ora, o facto de vivermos em sociedade, levanta a questão de saber como a devemos organizar. Este é o objecto de estudo da filosofia política.

As sociedades regem-se por várias instituições legais; por isso, é importante saber como se justificam essas instituições e compreender a relação entre as leis e a moral. Estas são questões da filosofia do direito.

Assim, nestas três disciplinas discute-se problemas, relacionados entre si, acerca do modo como a sociedade deve estar organizada e sobre o que caracteriza uma sociedade justa.

Neste capítulo iremos discutir apenas dois problemas de filosofia política: o problema da justificação do estado e o problema da justiça social.

1. Uma justificação naturalista do estado

Há várias concepções de estado, mas todas concordam que o estado é formado por:

1. Uma **população**, cujos membros (os cidadãos) se relacionam socialmente entre si no mesmo **território** (cidade ou país);
2. Um **governo** com **poder** para fazer leis e **autoridade** para usar a força, interferindo assim no comportamento dos seus membros.

Secções

1. Uma justificação naturalista do estado, 201
2. A justificação contratualista de Locke, 206
3. Críticas ao contratualismo de Locke, 209
4. A justiça segundo Rawls, 215
5. A crítica de Nozick, 221

Textos

21. O Estado Existe por Natureza, 204
Aristóteles
22. Os Fins da Sociedade Política e do Governo, 212
John Locke
23. O Valor das Promessas, 214
Jeremy Bentham
24. O Raciocínio Conducente aos Princípios da Justiça, 220
John Rawls
25. Redistribuição e Direitos, 223
Robert Nozick

Objectivos

- Compreender o problema da justificação do estado.
- Compreender e avaliar a teoria aristotélica acerca da existência do estado.
- Compreender e avaliar a teoria de Locke acerca da justificação do estado.
- Compreender o problema da justiça social.
- Compreender e avaliar a teoria da justiça como equidade de Rawls.

Conceitos

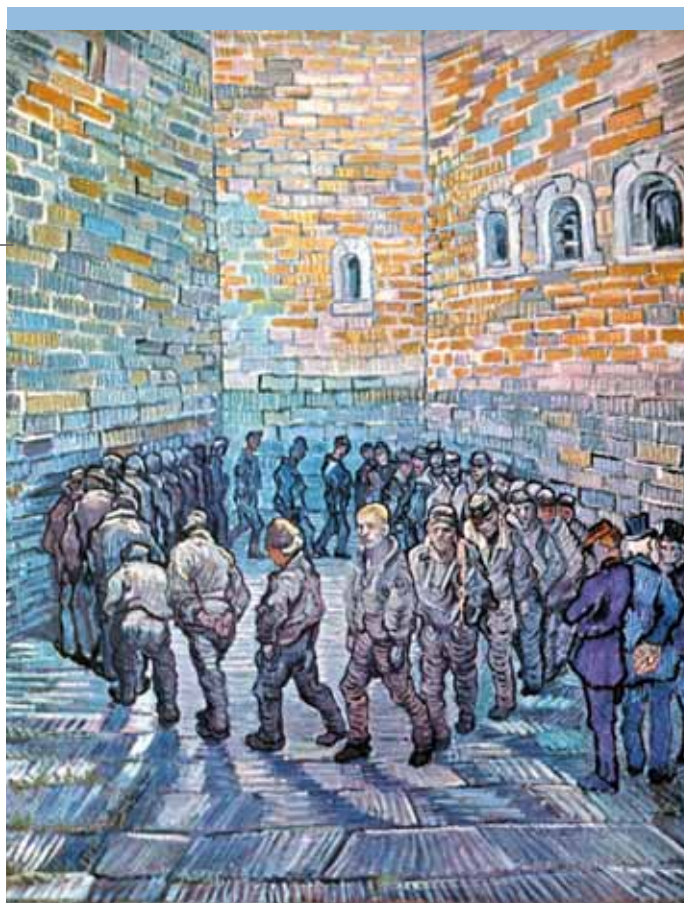
- Estado, estado de natureza, governo civil, autoridade.
- Contrato social, contratualismo, naturalismo.
- Justiça como equidade, maximin, princípio da diferença, posição original.

O poder para fazer leis e a autoridade para usar a força traduzem-se na acção do governo e das polícias, bem como nas decisões dos tribunais e de outras instituições políticas. Assim, mesmo as pessoas adultas e autónomas estão sujeitas às leis dos políticos, às sentenças dos juízes e à autoridade das forças policiais. Quer queiram quer não, as pessoas são obrigadas a obedecer e, caso não o façam, podem ser julgadas e castigadas.

Assim, mesmo que sejamos adultos, a nossa vida é largamente condicionada e controlada por decisões de pessoas que muitas vezes nem sequer conhecemos. Será isso aceitável? O que justifica que as decisões dos outros interfiram nas nossas vidas, se é que há justificação para isso? As coisas terão mesmo de ser assim? Porquê?

Este é o problema da justificação do estado. Podemos formulá-lo na seguinte pergunta: o que legitima a autoridade do estado?

A justificação aristotélica do estado



A Ronda dos Prisioneiros, de Vincent Van Gogh (1853-1890). Será que faz parte da natureza humana viver num estado que tem o poder de nos prender?

Uma das respostas mais antigas para este problema foi apresentada por **Aristóteles** (384-322 a. C.) num livro intitulado *Política*. Neste livro, Aristóteles estuda os fundamentos e a organização da cidade (*polis*, em grego, que deu origem ao termo «política»). Naquele tempo, as principais cidades gregas eram estados independentes – tinham os seus próprios governos e exércitos, além de leis e tribunais próprios. Por isso lhes chamamos cidades-estado. Assim, ao falar da origem da cidade, Aristóteles está a falar da origem do estado.

Aristóteles defende que a cidade-estado existe por natureza. Os seres humanos sempre procuraram viver sob um estado porque a vida fora do estado é simplesmente impensável. Viver numa sociedade governada pelo poder político faz parte da natureza humana. Quem conseguir viver à margem da cidade-estado não é um ser humano: «é uma besta ou um deus», diz Aristóteles. Por isso se diz que a sua teoria da origem e justificação do estado é naturalista. O argumento central de Aristóteles é o seguinte:

Faz parte da natureza dos seres humanos desenvolver as suas faculdades.

Essas faculdades só poderão ser plenamente desenvolvidas vivendo no seio de uma comunidade (cidade-estado).

Logo, faz parte da natureza humana viver na cidade-estado.

Fora da cidade-estado seríamos, pois, incapazes de desenvolver a nossa natureza. Isso torna-se claro, pensa Aristóteles, quando verificamos que os seres humanos não se limitaram a formar pares de macho e fêmea para procriar, ao contrário dos outros animais. Constituíram também comunidades de famílias (as aldeias) e estabeleceram a divisão entre governantes e súbditos, com vista à autopreservação. Mas a comunidade mais completa, que contém todas as outras, é a cidade-estado. Esta é auto-suficiente e não existe apenas para preservar a vida, mas sobretudo para assegurar a vida boa, que é o desejo de todos os seres racionais. É por isso que a cidade-estado é a comunidade mais perfeita e todas as outras comunidades de seres humanos têm tendência para se tornarem estados. Ou seja, a finalidade de todas as comunidades é tornarem-se estados.

Este argumento relaciona-se com uma ideia muito importante para Aristóteles: que a natureza de uma coisa é a sua finalidade. Assim, a finalidade dos seres humanos é viver na cidade-estado porque ao estudarmos a origem destas verificamos que há um impulso natural dos seres humanos para passar da vida em família para a vida em pequenas comunidades de lares, e destas para a comunidade mais alargada e auto-suficiente da cidade-estado. Daí Aristóteles afirmar que «o homem é, por natureza, um animal político».

Outra ideia importante para Aristóteles é que o todo é anterior à parte, no sentido em que fora do todo orgânico a que pertence, a parte não seria o que é. O que o leva a dizer que a cidade-estado é por natureza anterior ao indivíduo, pois não há indivíduos auto-suficientes e, portanto, nem sequer existiriam fora dela. Tal como uma mão não funciona separada do resto do corpo, também não há realmente seres humanos isolados da comunidade. Alguém que viva fora da sociedade sem estado não chega a ser um ser humano (é uma besta) ou é mais do que um ser humano (é um deus).

Assim, submetemo-nos à autoridade do estado com a mesma naturalidade que nos tornamos adultos. Isto equivale a dizer que o estado se justifica por si. Daí que, para Aristóteles, o mais importante seja saber que tipo de governo da cidade-estado é melhor para garantir a vida boa.

Críticas ao naturalismo aristotélico

A principal crítica ao naturalismo é que a noção aristotélica de «natureza» é incoerente e enganadora. Aristóteles encara a natureza das coisas como uma espécie de princípio interno de movimento ou repouso que se encontra nelas. Neste sentido, a natureza da cidade-estado seria comparável à natureza das plantas e de outros organismos vivos, que se desenvolvem a partir do embrião até atingirem a maturidade. Este desenvolvimento é meramente biológico, sem qualquer intervenção da racionalidade.

Contudo, a finalidade da vida na cidade é permitir uma vida boa. Mas o desejo de ter uma vida boa é um desejo racional, na medida em que é uma aspiração de seres racionais como nós – até porque não se verifica nos outros animais. Assim, este desejo é fruto da deliberação racional dos seres humanos e não simplesmente de um impulso biológico ou natural.

Revisão

1. O que é o estado?
2. Formule o problema da justificação do estado.
3. Por que razão é para Aristóteles importante falar da origem das cidades quando se procura justificar o estado?
4. Apresente o argumento central de Aristóteles a favor da tese de que a cidade-estado existe por natureza.
5. Aristóteles defende que a cidade-estado é a comunidade mais completa e perfeita. Porquê?
6. Em que consiste, segundo Aristóteles, a natureza de uma coisa?
7. O que leva Aristóteles a dizer que a cidade é anterior ao indivíduo?
8. Aristóteles afirma que o homem é, por natureza, um animal político. O que quer isso dizer?
9. Apresente a principal crítica feita ao naturalismo político aristotélico.

Discussão

10. Aristóteles defende que o estado existe por natureza. Concorda? Porquê?
11. A cidade-estado é a comunidade mais perfeita. Concorda? Porquê?
12. O todo é anterior à parte. Concorda? Porquê?
13. Será que a existência do estado precisa de ser justificada? Porquê?

Texto 21

O Estado Existe por Natureza

Aristóteles

Tendo observado que toda a cidade é uma forma de comunidade e que toda a comunidade é constituída em vista de algum bem (pois todas as pessoas fazem tudo em função do que pensam ser o bem), torna-se claro que, apesar de todas as comunidades visarem algum bem, a comunidade que visa o bem mais do que todas – o bem que, mais do que todos, controla os outros bens – é a que, mais do que todas, controla e inclui as outras; e esta é a comunidade a que se chama cidade, a comunidade política.

[...]

Neste, como noutros domínios, apreciamos melhor as coisas se olharmos para o seu processo natural desde o princípio. Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro têm de formar pares. É o caso da fêmea e do macho para procriar. Fazem-no não

por causa de uma escolha, mas por causa do impulso natural, que partilham com outros animais e plantas, para deixar progenitura.

A autopreservação [em vez da reprodução] é a base da divisão natural entre governante e súbdito.

[...]

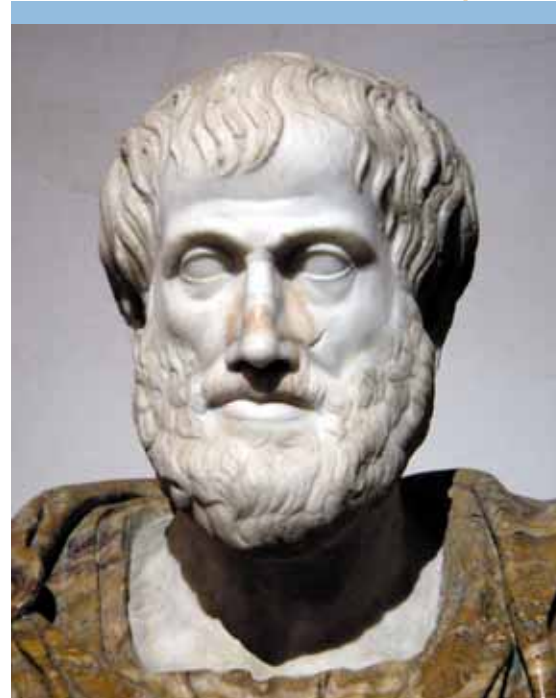
A aldeia é a primeira comunidade formada por várias famílias para satisfação de carências além das necessidades diárias. O tipo mais natural de aldeia parece que é uma colónia de lares; os seus membros são filhos do mesmo leite, e filhos dos filhos. [...]

A cidade é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias. Ao contrário das outras, atinge o grau máximo de praticamente todo o tipo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, visto que as primeiras comunidades existiam por natureza. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de génese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo ou de uma casa. Além disso, a causa final, a finalidade de uma coisa, é o seu maior bem, e a auto-suficiência é simultaneamente uma finalidade e o maior dos bens.

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser sem valor ou um ser superior aos seres humanos [...].

Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão morta será como uma mão deste género. Ora, todas as coisas se definem pela sua função e pela sua potencialidade; e portanto não se deve dizer que o que perdeu a sua função e a sua potencialidade é a mesma coisa, mas sim uma coisa homónima.

É evidente, pois, que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, em relação à cidade ele é como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou quem não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e é uma besta ou um deus.



Aristóteles (384-322 a. C.). Um dos mais importantes filósofos de sempre.

Aristóteles, *Política*, trad. de António Amaral *et al.* (adaptada), 1252a-1253a 29

Contextualização

- Duas coisas são homónimas quando têm o mesmo nome, apesar de serem diferentes.

Interpretação

1. A reprodução, a autopreservação e a auto-suficiência correspondem a diferentes momentos da génese da cidade-estado. Quais?
2. «Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia». O que quer Aristóteles mostrar com isto?

Discussão

3. Concorda que quem for incapaz de se associar é uma besta ou um deus? Porquê?
4. Consegue Aristóteles mostrar que a cidade-estado existe por natureza? Justifique.
5. Concorda que não se pode assegurar a vida boa fora do estado? Porquê?

2. A justificação contratualista de Locke

Uma justificação do estado bastante mais influente do que a de Aristóteles é dada por **John Locke** (1632-1704). Este filósofo defende que o estado tem origem numa espécie de **contrato social** em que as pessoas aceitam livremente submeter-se à autoridade de um governo civil. Locke considera que esse contrato dá origem à transição do estado de natureza para a sociedade civil. Por isso se diz que a teoria da justificação do estado de Locke é contratualista.

Mas o que levou as pessoas a celebrar entre si esse contrato? Vejamos, em primeiro lugar, como eram as coisas antes do contrato, isto é, como eram as coisas antes de haver estado – quando ninguém detinha o poder político e não havia governo nem tribunais nem polícias.

A lei natural e o estado de natureza

No estado de natureza as pessoas viviam, segundo Locke, em perfeita liberdade: cada um era «senhor absoluto da sua pessoa e bens», não tendo de prestar contas nem depender da vontade de seja quem for. As pessoas viviam também num estado de completa

igualdade, não havendo qualquer tipo de hierarquia social ou outra. Além disso, viviam segundo a lei natural, a qual dispõe que ninguém infrinja os direitos de outrem e que as pessoas não se ofendam mutuamente.

Locke defendia que esta lei natural se descobre usando a razão natural, pelo que é comum a todas as pessoas e independente de quaisquer convenções humanas. Deste modo, Locke distinguia a lei natural das chamadas «leis positivas» da sociedade civil. As leis positivas são leis que resultam das convenções humanas; são as leis que realmente existem nas sociedades organizadas em estados.

Enquanto no estado de natureza as pessoas nada têm acima de si a não ser a lei natural, na sociedade civil as pessoas consentem em submeter-se à autoridade de um governo. A única lei que vigora no estado de natureza é, pois, a lei natural. Locke distingue a lei natural da lei positiva, mas também da lei divina:

Lei natural	<ul style="list-style-type: none"> • É dada pela natureza; • É racional, porque é descoberta apenas pela razão e porque agir contra a lei natural é agir contra a razão; • É universal, porque é comum a todas as pessoas; • É independente das convenções humanas, pois não depende do sítio e da época em que as pessoas vivem.
Lei positiva	<ul style="list-style-type: none"> • É convencional, pois é aplicada apenas nos sítios em que essa convenção foi estabelecida.
Lei divina	<ul style="list-style-type: none"> • É revelada por Deus através dos profetas e das escrituras; • Aplica-se àqueles a quem Deus escolheu revelá-la.

Locke não encara a lei natural como uma lei científica que descreve o funcionamento efectivo da natureza. Locke defende que a lei natural é normativa: determina como as pessoas racionais devem agir e não como de facto agem. Por outro lado, a lei natural e a lei divina, apesar de não serem a mesma coisa, não podem ser incompatíveis, pois Deus é a origem de ambas.

Dado que no estado de natureza as pessoas vivem de acordo com a lei natural, têm os direitos decorrentes da aplicação dessa lei. Assim:

1. Todas as pessoas são iguais, pois têm exactamente o mesmo conjunto de direitos naturais;
2. Todas as pessoas têm o direito de ajuizar por si que acções estão ou não de acordo com a lei natural, pois ninguém tem acesso privilegiado à lei natural nem autoridade especial para julgar pelos outros;

3. Todas as pessoas têm individualmente o direito de se defender – usando a força, se necessário – daqueles que tentarem interferir nos seus direitos e violar a lei natural, pois esta existiria em vão se ninguém a fizesse cumprir;
4. Todas as pessoas têm o direito de decidir a pena apropriada para aqueles que violam a lei natural, assim como direito de aplicar essa pena, dado que num estado de perfeita igualdade a legitimidade para fazê-lo é rigorosamente a mesma para todos.

O estado de natureza é não só diferente da sociedade civil como, segundo Locke, do estado de guerra, pois neste não há lei que vigore e as pessoas não têm direitos.

Locke caracteriza o estado de natureza como uma situação de abundância de recursos e em que cada pessoa é livre de se apropriar das terras e bens disponíveis, através do seu trabalho e esforço. Sendo assim, que razões teriam as pessoas para abandonar o estado de natureza, aceitando limitar a sua liberdade a favor de um governo ao qual têm de se submeter?

O contrato social e a origem do governo

Locke pensa que qualquer poder exercido sobre as pessoas – exceptuando os casos de auto-defesa ou de execução da lei natural – só é legítimo se tiver o seu consentimento. Nem outra coisa seria de esperar entre pessoas iguais e com os mesmos direitos naturais. Assim, a existência de um poder político só pode ter tido origem num acordo, ou contrato, entre pessoas livres que decidem unir-se para constituir a sociedade civil. E esse acordo só faz sentido se aqueles que o aceitam virem alguma vantagem nisso.

Apesar de parecer que Locke caracteriza o estado de natureza como um estado quase perfeito, não deixa de reconhecer alguns inconvenientes que, mais cedo ou mais tarde, iriam tornar a vida demasiado instável e insegura. Isto porque há sempre quem, movido pelo interesse, pela ganância ou pela ignorância, se recuse a observar a lei natural, ameaçando constantemente os direitos das pessoas e a propriedade alheia. Locke dá o nome genérico de «propriedade» não apenas aos bens materiais das pessoas, mas a tudo o que lhes pertence, incluindo as suas vidas e liberdades.

Assim, parece justificar-se o abandono do estado de natureza em troca da protecção e estabilidade que só o governo pode garantir. Locke torna esta ideia mais precisa indicando três coisas importantes que faltam no estado de natureza e que o poder político está em condições de garantir:

1. Falta uma lei estabelecida, conhecida e aceite por consentimento, que sirva de padrão comum para decidir os desacordos sobre aspectos particulares de aplicação da lei natural. Isto porque, apesar de a lei natural ser clara, as pessoas podem compreendê-la mal e divergir quando se trata da sua aplicação a casos concretos.
2. Falta um juiz imparcial com autoridade para decidir segundo a lei, evitando que haja juizes em causa própria. Isto porque quando as pessoas julgam em causa própria têm tendência para ser parciais e injustas.

3. Falta um poder suficientemente forte para executar a lei e fazer cumprir as sentenças justas, evitando que aqueles que são fisicamente mais fracos ou em menor número sejam injustamente submetidos pelos mais fortes ou em maior número.

É para fazer frente a estas dificuldades que as pessoas decidem abrir mão dos privilégios do estado de natureza, cedendo o poder de executar a lei àqueles que forem escolhidos segundo as regras da comunidade. E ainda que se possa dizer que ninguém nos perguntou expressamente se aceitamos viver numa sociedade civil, Locke defende que, a partir do momento em que usufruimos das suas vantagens, estamos a dar o nosso consentimento tácito. Caso contrário, teríamos de recusar os benefícios do estado e de viver à margem da sociedade.

3. Críticas ao contratualismo de Locke

Têm sido feitas várias críticas ao contratualismo de Locke. Vamos estudar brevemente algumas das mais importantes.

O consentimento tácito é uma ficção

Quando Locke fala do contrato social não está a pensar num procedimento formal, como quando se assina um documento ou se faz um juramento público. O contrato a que se refere revela-se no consentimento tácito das pessoas que, ao usufruírem dos benefícios do estado, dão implicitamente o seu consentimento para que este tenha poderes sobre elas. Por exemplo, se alguém pede protecção à polícia quando se sente ameaçado, está tacitamente a consentir que a polícia tenha poder sobre si também.

Mas há boas razões para pensar que não há efectivamente qualquer consentimento tácito das pessoas. Mesmo que tivesse havido inicialmente um acordo original baseado no consentimento tácito das pessoas dessa altura, isso não inclui as gerações actuais, as quais não tiveram qualquer palavra a dizer sobre isso. Há até pessoas que, apesar de estarem sujeitas a um dado governo, o combatem e o consideram ilegítimo, pelo que tal governo não tem seguramente o seu consentimento tácito.



■ **A Liberdade Guiando o Povo**, de Eugène Delacroix (1798-1863). Será que fora do estado a nossa liberdade estaria constantemente ameaçada?

Além disso, é incoerente pensar que podemos consentir em algo sem que o nosso consentimento seja livre e intencional. Mas para que seja intencional, uma pessoa tem de ter consciência daquilo a que está implicitamente a dar o seu acordo. Todavia, parece claro que muitas pessoas não têm consciência de terem dado qualquer acordo. De modo semelhante, há pessoas cujas condições de vida não lhes permitem optar entre aceitar a autoridade do governo e mudar para um território onde essa autoridade não exista. Assim, não chega a haver verdadeiro consentimento.

Os contratos podem ser injustos

Outra crítica é que há contratos que não são justos, pelo que nem sempre devem ser cumpridos. Assim, o facto de o estado ter resultado de um acordo entre pessoas livres não o torna, só por isso, legítimo.

Imagine-se que uma mulher promete viver com o amante na condição de este matar o seu marido e que o amante concorda com isso. Não é por ambos terem feito um contrato que as suas acções se tornam legítimas. Assim, o consentimento inerente a qualquer contrato é, na melhor das hipóteses, condição necessária para a sua legitimidade, mas não é suficiente. Analogamente, o facto de o estado ter tido origem num contrato celebrado entre pessoas livres também não é suficiente para legitimar a sua autoridade.

O contrato é desnecessário

Locke pensa que, no estado de natureza, cada indivíduo tem o direito de fazer cumprir a lei natural e até de usar a força para punir quem a violar.

Imagine-se então que há apenas duas pessoas que vivem no estado de natureza. Se, na opinião de uma delas, a outra violar a lei natural, não precisa do consentimento do prevaricador para, com todo o direito, o punir. Suponha-se agora que várias pessoas decidem organizar-se para tornar a aplicação da lei natural mais efectiva e que é detectado alguém exterior a esse grupo que, em sua opinião, está a violar a lei natural. Mesmo que a pessoa que viola a lei não tenha dado o seu consentimento e nem sequer pertença ao grupo, este pode recorrer à sua força colectiva para submeter e punir o prevaricador.

Locke defende precisamente que isso seria ilegítimo, a não ser que o prevaricador tivesse dado o seu consentimento e que, portanto, estivéssemos já não no estado de natureza mas na sociedade civil. Mas por que razão é ilegítimo um grupo organizado de pessoas impor a sua força sem o consentimento do visado e não é ilegítimo no caso de ser uma só pessoa a fazê-lo?

Isto sugere que, além do poder colectivo das pessoas, não é necessário qualquer consentimento contratual daqueles a quem se aplica a força. Nesse caso, o contrato não desempenha qualquer papel na legitimação do uso da força.

Revisão

1. Por que razão se diz que a teoria do estado de Locke é contratualista?
2. Como caracteriza Locke a lei natural?
3. Como caracteriza Locke o estado de natureza?
4. Por que razão defende Locke que a lei natural não é descritiva?
5. Por que razão pensa Locke que no estado de natureza todas as pessoas têm o direito de ajuizar por si que acções estão ou não de acordo com a lei natural?
6. Por que razão pensa Locke que as pessoas têm individualmente o direito de usar a força para impedir que alguém viole a lei natural?
7. O que distingue, de acordo com Locke, o estado de natureza do estado de guerra?
8. O que é a sociedade civil?
9. Por que razão pensa Locke que o poder político só é legítimo se tiver o consentimento das pessoas?
10. O que levou, na opinião de Locke, as pessoas a trocar o estado de natureza pela sociedade civil?
11. Quais são, de acordo com Locke, as vantagens da sociedade civil em relação ao estado de natureza?
12. Explique a crítica a Locke segundo a qual não existe realmente consentimento tácito.
13. Explique a crítica a Locke segundo a qual nenhum contrato legitima só por si a autoridade do estado.
14. Explique a crítica a Locke segundo a qual o contrato é desnecessário.

Discussão

15. Será que é importante saber se alguma vez existiu realmente um estado de natureza? Porquê?
16. «O estado só pode ter tido origem num acordo, ou contrato, entre pessoas livres.» Concorda? Porquê?
17. Será todo o uso da força legítimo, desde que consentido? Porquê?
18. Será que o estado de natureza é incompatível com a celebração de contratos entre as pessoas? Porquê?

Texto 22

Os Fins da Sociedade Política e do Governo

John Locke

Se o homem no estado de natureza é tão livre como se tem dito, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e bens, igual ao maior, e sujeito a ninguém, por que razão abandonará a sua liberdade, o seu império, sujeitando-se ao domínio e controlo de outro poder? Ao que muito facilmente se responde que, não obstante ter no estado de natureza um tal direito, o seu usufruto é todavia muito incerto, estando exposto constantemente à invasão de outros; porque, sendo todos tão soberanos como ele, sendo todos os homens seus iguais, a maior parte deles não observa estritamente a equidade e a justiça, de modo que o usufruto da propriedade que ele possui nesse estado encontra-se ameaçado e muito exposto. Isto convida-o a deixar esta condição, a qual, não obstante a sua liberdade, está cheia de medos e perigos constantes. E não é sem razão que procura e deseja unir-se em sociedade com outros que já estão unidos, ou que tencionam unir-se, a fim de conservarem mutuamente as suas vidas, liberdades e bens, a que dou o nome genérico de propriedade.

Portanto, o grande e principal fim de os homens se unirem em comunidades políticas, e de se colocarem sob um governo, é a conservação da sua propriedade; para cujo fim se exigem muitas coisas que faltam no estado de natureza.



John Locke (1632-1704). Um dos mais importantes filósofos ingleses, cristão convicto, foi defensor da liberdade e da tolerância.

Em primeiro lugar, falta uma lei estabelecida, definitiva e conhecida, recebida e permitida por consentimento comum como padrão do correcto e do incorrecto, como medida comum para decidir todas as controvérsias entre eles. Pois, ainda que a lei natural seja clara e inteligível a todas as criaturas racionais, os homens, movidos pelos seus interesses e desconhecedores dessa lei por falta de a estudarem, não têm capacidade para a permitir como lei a que estão obrigados, ao aplicá-la aos seus casos particulares.

Em segundo lugar, falta no estado de natureza um juiz conhecido e imparcial, que tenha autoridade para decidir todas as controvérsias segundo a lei estabelecida. Pois sendo todo o homem nesse estado ao mesmo tempo juiz e executor da lei natural, e sendo parcial a seu favor, a paixão e a vingança são muito susceptíveis de o levarem demasiado longe e com demasiado fervor em causa própria, tal como a negligência e falta de cuidado o tornam demasiado descuidado em causa alheia.

Em terceiro lugar, no estado de natureza falta muitas vezes o poder para apoiar e suportar a sentença quando é justa, e para a executar. Quem, por qualquer injustiça, ofendeu, raramente falha quando consegue pela força fazer valer a sua injustiça. Tal resistência torna muitas vezes a punição perigosa e frequentemente destrutiva para quem procura executá-la.

Portanto, o género humano, não obstante todos os privilégios do estado de natureza, encontrando-se em situação difícil enquanto permanece nele, bem depressa procura a sociedade. Daí que raramente encontremos qualquer número de homens a viver juntos nesse estado. As inconveniências a que aí estão expostos, em consequência do exercício irregular e incerto do poder que todo o homem tem para punir as transgressões dos outros, fá-los procurar o abrigo das leis estabelecidas de um governo, protegendo assim a sua propriedade. Isto é o que os faz a todos estar tão dispostos a ceder o seu poder de punir, a fim de ser unicamente exercido por aqueles de entre eles que para isso forem escolhidos, e de acordo com aquelas regras que a comunidade, ou quem a comunidade autorizar para esse fim, estabelece. E é nisto em que consiste o direito original e o princípio do poder tanto legislativo como executivo, bem como o dos governos, e das próprias sociedades.

John Locke, *Ensaio Sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*, 1690, trad. de J. Oliveira Carvalho (adaptada), pp. 102-106

Interpretação

1. Qual é a finalidade principal de os homens se unirem em comunidades políticas e de se colocarem sob um governo?
2. Por que razão no estado de natureza a punição é muitas vezes perigosa e frequentemente destrutiva para quem procura executá-la?
3. Por que razão o género humano se encontra em situação difícil enquanto permanece no estado de natureza?

Discussão

4. Será que podemos saber o que seria viver no estado de natureza? Porquê?
5. Concorde com a ideia de Locke de que nós próprios cedemos ao estado a autoridade que este exerce sobre nós? Porquê?
6. Será que todo o poder do estado é legítimo? Porquê?

Texto 23

O Valor das Promessas

Jeremy Bentham

Qual é a *razão* pela qual os homens têm o dever de cumprir as suas promessas? Quando se dá uma razão qualquer inteligível, é esta: é para *benefício* da sociedade que devem cumpri-las; e se não o fizerem, deve-se *fazê-los* cumpri-las, tanto quanto a *punição* o permita. É para benefício de todos que as promessas de cada indivíduo devem ser cumpridas: e que, se não forem cumpridas, aqueles que as não cumprem devem ser punidos. [...]

Suponha-se que o rei promete governar os seus súbditos *contrariamente* à lei, *contrariamente* ao objectivo de promover a felicidade deles. Estaria ele obrigado a cumprir esta promessa? Suponha-se que o povo prometia obedecer-lhe *em qualquer caso*, governasse ele como governasse – mesmo que governasse de forma a destruir esse povo. Estaria *o povo* obrigado a cumprir a promessa? Suponha-se que o efeito constante e universal do cumprimento de promessas era a produção de *prejuízo*; seria *nesse caso* o *dever* dos homens cumpri-las? Seria *nesse caso correcto* fazer leis e aplicar castigos para *obrigar* os homens a observá-las?

Jeremy Bentham, *Fragmento sobre o Governo*, 1776, trad. de Desidério Murcho, pp. 444-445

Contextualização

- Apesar de falar explicitamente de promessas, o que diz Bentham pode aplicar-se também aos contratos.

Interpretação

1. Por que razão pensa Bentham que as pessoas devem, em geral, cumprir as suas promessas?
2. Tem o rei o dever de cumprir a sua promessa caso tenha prometido governar contra a lei? Porquê?
3. Estaria o povo obrigado a cumprir, na opinião de Bentham, a sua promessa de obedecer sempre ao rei, independentemente da forma como governa? Porquê?

Discussão

4. Será que todos os contratos devem ser cumpridos? Porquê?
5. Será que todos os contratos são justos? Porquê?

4. A justiça segundo Rawls

Quando discutimos certas questões relacionadas com a organização social, é muito comum ouvir expressões como «Isso é injusto» ou «Fazer isso não seria justo». De algum modo, todos temos uma noção do que é justo e injusto, e todos queremos viver numa sociedade justa. Mas o que é realmente uma sociedade justa?

Consideremos uma sociedade em que a grande maioria das pessoas é muito pobre, mas em que existe um pequeno grupo de pessoas extremamente ricas. Será que uma sociedade assim pode ser justa? Porquê?

Imaginemos agora uma sociedade em que todas as pessoas usufruem da mesma riqueza. Uma sociedade como esta será forçosamente justa? Porquê?

Este é o problema da justiça social. Para responder às questões acima precisamos de compreender o que é uma sociedade justa. Muitos filósofos entendem que isso implica identificar os princípios da justiça correctos. Entre esses filósofos destaca-se **John Rawls** (1921-2002), que desenvolveu a teoria da **justiça como equidade**. É essa teoria que vamos agora apresentar e discutir.

A posição original

Imagine-se que cada um dos membros de uma sociedade, sabendo perfeitamente qual era o seu estatuto social e quais eram os seus talentos naturais, propunha determinados princípios da justiça. Nesse caso, o mais certo seria não se chegar a qualquer acordo. Os mais ricos, por exemplo, tenderiam a opor-se a princípios da justiça que os forçassem a pagar impostos elevados para benefício dos mais pobres. E os mais talentosos favoreceriam uma sociedade que premiasse os seus talentos, sem se preocuparem muito com os que por natureza são menos talentosos. Nestas circunstâncias, como poderíamos descobrir quais são os princípios da justiça correctos?

Rawls sugere que, para encontrar os princípios da justiça correctos, devemos fazer uma **experiência mental**: temos de imaginar uma situação em que os membros de uma sociedade sejam levados a avaliar princípios da justiça sem se favorecerem indevidamente a si próprios pelo facto de serem ricos, pobres, talentosos ou poderosos. Ou seja, temos de imaginar que os membros de uma sociedade estão a avaliar princípios da justiça numa situação que garanta a imparcialidade da sua avaliação. Rawls designa essa situação imaginária por **posição original** e descreve-a na seguinte passagem:

Parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância. Não sabem como as várias alternativas vão afectar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais. [...] Antes de mais, ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc. Ninguém conhece a sua concepção do bem, os pormenores do seu projecto de vida ou sequer as suas características psicológicas especiais. [...] Mais ainda, parto

do princípio de que as partes não conhecem as circunstâncias particulares da própria sociedade. [...] É dado adquirido, no entanto, que conhecem os factos gerais da sociedade humana.

John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 1971, trad. de Carlos Pinto Correia, p. 121

As «partes» a que Rawls se refere são pessoas singulares, e não pessoas colectivas, como associações ou empresas. Aquilo que as caracteriza na posição original é o facto de estarem sob um **véu de ignorância**: sofreram uma espécie de amnésia que as faz desconhecer quem são na sociedade e quais são as suas peculiaridades individuais. Por isso, são forçadas a avaliar princípios da justiça com imparcialidade. Como quem está na posição original não sabe, por exemplo, se é rico ou talentoso, não vai escolher princípios da justiça que favoreçam indevidamente os ricos ou os talentosos.

Na posição original, as partes não sabem sequer qual é o seu «projecto de vida». Não sabem, portanto, o que querem fazer na vida para se sentirem realizadas. No entanto, estão interessadas em escolher o que é melhor para si. Por isso, diz-nos Rawls, têm interesse em obter **bens primários**, ou seja, coisas que sejam valiosas seja qual for o seu projecto de vida específico. A liberdade, as oportunidades e a riqueza destacam-se entre os bens primários.

Os princípios da justiça

Os princípios da justiça correctos são aqueles que seriam escolhidos na posição original. Nessa posição, os membros da sociedade, estando todos sob o mesmo véu de ignorância, ficam numa situação equitativa – daí que Rawls nos esteja a propor uma teoria da **justiça como equidade**. A questão que se coloca agora é saber que princípios da justiça seriam escolhidos na posição original. Rawls defende que esses princípios são os seguintes:

Primeiro princípio: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos.

Segundo princípio: as desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas de forma que, simultaneamente:

- A. Redundem nos maiores benefícios para os menos beneficiados [...];
- B. Sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.

John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 1971, trad. de Carlos Pinto Correia, p. 239

Dado que o segundo princípio se decompõe em dois princípios distintos, a teoria da justiça de Rawls oferece-nos, na verdade, três princípios da justiça. Estes princípios não têm a mesma importância, pois Rawls estabelece prioridades entre eles. Apresentando-os em função da sua prioridade, obtemos a seguinte lista:

1. Princípio da liberdade (primeiro princípio).
2. Princípio da oportunidade justa (segundo princípio B).
3. Princípio da diferença (segundo princípio A).

O **princípio da liberdade** tem prioridade sobre os restantes. Diz-nos que numa sociedade justa todos os indivíduos beneficiam das mesmas liberdades básicas. Entre estas, Rawls inclui a liberdade política (que se traduz no direito de votar e de concorrer a cargos públicos), a liberdade de expressão e de reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, e ainda as «liberdades da pessoa» (que proíbem, por exemplo, a agressão e a prisão arbitrária).

O direito de possuir escravos, por exemplo, não se pode contar entre as liberdades básicas, já que a escravatura é incompatível com uma igual liberdade para todos.

Ao afirmar a prioridade do princípio da liberdade, Rawls defende que não se pode violar as liberdades básicas dos indivíduos de modo a alcançar vantagens económicas e sociais. Por exemplo, não se pode suprimir a liberdade de expressão com o objectivo de obter uma melhor distribuição da riqueza. No entanto, nenhuma das liberdades básicas é absoluta. Qualquer uma pode ser limitada para que assim se obtenha uma maior liberdade para todos. Por exemplo, em algumas circunstâncias pode justificar-se limitar a liberdade de expressão – proibindo, suponhamos, a difusão de ideais políticos ou religiosos extremamente intolerantes – de modo a proteger a liberdade política.

De acordo com o **princípio da oportunidade justa**, as desigualdades na distribuição da riqueza são aceitáveis apenas na medida em que resultam de uma igualdade de oportunidades. Se numa sociedade há grandes desigualdades que se devem, por exemplo, ao facto de os mais pobres não terem acesso à educação, então essa sociedade não é justa. Para garantir uma efectiva igualdade de oportunidades, sustenta Rawls, o governo deve providenciar, entre outras coisas, iguais oportunidades de educação e cultura para todos.

O **princípio da diferença** favorece também uma distribuição equitativa da riqueza. No entanto, este princípio não afirma que a riqueza deve estar distribuída tão equitativamente quanto possível. Se as desigualdades na distribuição da riqueza acabarem por beneficiar todos, especialmente os mais desfavorecidos, então justificam-se.

Para esclarecer o princípio da diferença, imaginemos duas sociedades: na primeira, todos têm a mesma riqueza, mas todos são muito pobres; na segunda, há desigualdades na distribuição da riqueza, mas essas desigualdades acabam por beneficiar todos, de tal forma que nem mesmo os mais desfavorecidos são muito pobres. O princípio da diferença sugere que a segunda sociedade é, apesar das desigualdades que a caracterizam, preferível à primeira. Isto porque na segunda os mais desfavorecidos vivem melhor do que os membros da sociedade estritamente igualitária.

Dado que o princípio da liberdade tem prioridade sobre os outros dois princípios da justiça, numa sociedade justa não se promove a igualdade de oportunidades ou a distribuição

da riqueza à custa de um sacrifício das liberdades básicas iguais para todos. No entanto, uma sociedade justa não se caracteriza simplesmente pela existência de tais liberdades individuais: é também uma sociedade em que a riqueza está equitativamente distribuída, já que as desigualdades socioeconómicas são aceitáveis apenas na medida em que resultam de uma efectiva igualdade de oportunidades e acabam por beneficiar os mais desfavorecidos.

O princípio maximin

Por que razão pensa Rawls que, na posição original, as partes escolheriam os princípios da justiça por si indicados? Afinal, por que razão não escolheriam antes, por exemplo, um princípio da justiça de carácter utilitarista? Se o fizessem, conceberiam uma sociedade justa simplesmente como aquela em que há um maior total de bem-estar, sem que interesse o modo como este se distribui pelas diversas pessoas.

Rawls sustenta que as partes prefeririam os seus princípios da justiça ao utilitarismo porque, na posição original, as escolhas devem obedecer ao princípio maximin. Segundo este princípio de escolha, se não sabemos quais serão os resultados que cada uma das opções que se nos colocam terá efectivamente, é racional jogar pelo seguro, fazendo a escolha como se o pior nos fosse acontecer. Assim, devemos identificar o pior resultado possível de cada alternativa, e depois optar pela alternativa cujo pior resultado possível seja melhor do que o pior resultado possível de cada uma das restantes alternativas. Veja-se o seguinte cenário:

	Pior resultado possível	Melhor resultado possível
Opção A	Pobreza extrema	Riqueza extrema
Opção B	Pobreza acentuada	Riqueza acentuada
Opção C	Pobreza moderada	Riqueza moderada

Imaginando-nos na posição original, a coberto do véu de ignorância, a escolha mais racional seria optar por C. Apesar de nas opções A e B podermos vir a ser mais ricos, seria mais seguro optar por C, caso em que o pior que nos poderia acontecer seria a pobreza moderada.

Em suma, o princípio maximin diz-nos o seguinte:

- Cada alternativa tem vários resultados possíveis, sendo uns melhores do que outros. Entre as alternativas disponíveis, deve-se escolher aquela que tenha o melhor pior resultado possível.

Imaginemos agora que as partes estão a escolher entre o utilitarismo e os princípios da justiça de Rawls. À partida, numa sociedade em conformidade com o utilitarismo poderiam existir grandes desigualdades na distribuição do bem-estar, já que, sob esta teoria, a distribuição do bem-estar não é intrinsecamente importante. Por exemplo, se a existência de alguns escravos resultasse num maior bem-estar social, existiriam escravos numa sociedade utilitarista. Pelo contrário, os princípios da justiça de Rawls são, como vimos, incompatíveis com a existência da escravatura.

Nestas circunstâncias, uma pessoa raciocinaria do seguinte modo, se estivesse na posição original:

Se eu escolher o utilitarismo, estarei a optar por uma sociedade na qual poderei vir a ser um escravo. No entanto, se eu escolher os princípios da justiça que Rawls propõe, nada de tão mau poderá acontecer-me. Mesmo que acabe por ficar na pior situação possível, terei garantidamente certas liberdades básicas que me permitirão desenvolver o meu projecto de vida, seja ele qual for. Além disso, dificilmente serei muito pobre, já que numa sociedade em conformidade com os princípios de Rawls as desigualdades na distribuição da riqueza só são aceitáveis se acabarem por beneficiar os mais desfavorecidos e resultarem de uma efectiva igualdade de oportunidades. Por isso, prefiro os princípios de Rawls ao utilitarismo.

Sob o véu de ignorância, o pior resultado possível de se escolher os princípios da justiça de Rawls é muito melhor do que o pior resultado possível de se escolher um princípio utilitarista. Por esta razão, raciocinando segundo o maximin, as partes escolheriam os princípios de Rawls em vez do utilitarismo.

Revisão

1. Caracterize a posição original.
2. O que pretende Rawls ao propor que imaginemos a posição original?
3. O que é o princípio da liberdade?
4. O que é o princípio da oportunidade justa?
5. O que é o princípio da diferença?
6. O que significa afirmar que o princípio da liberdade tem prioridade sobre os restantes?
7. O que é o maximin?
8. Por que razão, segundo Rawls, o maximin justifica a escolha dos seus princípios da justiça em vez de um princípio utilitarista?

Discussão

9. «Dado que a posição original não passa de uma ficção, nada poderemos concluir acerca da justiça tomando-a como referência.» Concorda? Porquê?
10. «Numa sociedade utilitarista existiriam grandes desigualdades na distribuição do bem-estar, de tal forma que alguns poderiam ser escravos.» Concorda? Porquê?
11. «O maximin não é um bom princípio de escolha. Se estivéssemos sempre a fazer escolhas como se o pior nos fosse acontecer, nunca sairíamos de casa.» Concorda? Porquê?

Texto 24

O Raciocínio Conducente aos Princípios da Justiça

John Rawls

Consideremos o ponto de vista de alguém na posição original. Não há qualquer meio que lhe permita obter vantagens especiais para si próprio. Por outro lado, também não há justificação para que consinta em sofrer desvantagens particulares. Dado que não lhe é razoável esperar obter mais do que uma parte igual à dos outros na divisão dos bens sociais primários, e na medida em que não é racional aceitar receber uma parte menor, a melhor solução será a de reconhecer como primeiro passo um princípio da justiça que exija uma distribuição igual. [...] Assim, os intervenientes partem de um princípio que exige iguais liberdades básicas para todos, bem como uma igualdade equitativa de oportunidades e a divisão igual dos rendimentos e da riqueza.

Mas, mesmo defendendo firmemente a prioridade das liberdades básicas e da igualdade equitativa de oportunidades, não há razão para que este reconhecimento inicial seja definitivo. A sociedade deve ter em conta a eficiência económica e as exigências da organização e da tecnologia. Se houver desigualdades de rendimento e de riqueza, bem como diferenças de autoridade e de graus de responsabilidade, que permitam que todos estejam em melhor situação, por que não permiti-las? [...] [Deve-se] admitir estas desigualdades desde que melhorem a situação de todos, incluindo a dos menos beneficiados, conquanto sejam compatíveis com a igual liberdade e a igualdade equitativa de oportunidades. Como as partes têm como ponto de partida uma divisão igual de todos os bens sociais primários, os que beneficiam menos têm, por assim dizer, um poder de veto. Chegamos assim ao princípio da diferença. Tomando a situação de igualdade como base de comparação, os sujeitos que ganharem mais devem fazê-lo em termos que sejam justificáveis para os que ganharem menos.

John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 1971, trad. de Carlos Pinto Correia, p. 130-131

Interpretação

1. Rawls defende uma distribuição igual da riqueza? Porquê?
2. Segundo Rawls, como se chega ao princípio da diferença?

Discussão

3. Existem desigualdades de rendimento e de riqueza, ou diferenças de autoridade e de graus de responsabilidade, que permitam que todos estejam em melhor situação? Porquê?

5. A crítica de Nozick

A teoria da justiça de Rawls tem sido intensamente discutida desde que foi publicada. Vamos estudar apenas uma das críticas mais influentes a essa teoria, que foi apresentada por **Robert Nozick**. A crítica de Nozick incide especialmente no princípio da diferença.

Segundo Nozick, a teoria da justiça de Rawls é um exemplo de uma **concepção padronizada da justiça**. Isto significa que, para Rawls, uma sociedade justa é uma sociedade que obedece a um determinado padrão na distribuição dos bens. Afinal, pelo princípio da diferença, a riqueza e a propriedade devem estar distribuídas de modo a que os mais desfavorecidos fiquem na melhor situação possível. Uma sociedade em que a riqueza e a propriedade não estejam distribuídas segundo esse padrão será, segundo este princípio, injusta.

Ora, imagine-se uma sociedade em que, num determinado momento, a riqueza e a propriedade estão distribuídas em conformidade com o princípio da diferença. Essa situação nunca seria estável. Algumas pessoas esbanjariam os seus rendimentos; outras investiriam a sua riqueza em negócios lucrativos; outras ainda venderiam ou comprariam bens. Devido a todas essas mudanças, a sociedade acabaria inevitavelmente por se afastar do padrão do princípio da diferença. E, para que esse padrão fosse repostado, o estado teria de intervir, redistribuindo a riqueza e a propriedade através de meios como a cobrança de impostos. Na verdade, manter a sociedade em conformidade com o princípio da diferença exigiria uma interferência contínua e sistemática do estado na vida dos indivíduos.

Vejamos melhor o que está em causa. Imaginemos que a Ana e o Mário pertencem a uma sociedade cuja riqueza está distribuída em conformidade com o princípio da diferença. A riqueza de ambos é igual: ambos ganham mil euros por mês, por exemplo. Mas a Ana poupa dinheiro e começa um negócio de venda de artesanato, que ela própria produz nos tempos livres. O Mário, ao invés, usa os tempos livres para esbanjar dinheiro. Entretanto, o Mário acaba por ser despedido por ser desleixado. Dois anos depois, o rendi-



■ **Alegoria do Bom Governo** (pormenor), de Ambrogio Lorenzetti (c. 1280-c. 1348). Será que um bom governo toma medidas para redistribuir a riqueza? Esta é uma questão que divide os filósofos.

mento mensal da Ana é de dez mil euros; o do Mário é de trezentos euros. Esta sociedade está agora desequilibrada e o estado terá de intervir, tirando dinheiro dos impostos da Ana, para dar ao Mário.

Nozick defende que essa interferência do estado é eticamente inaceitável. Respeitar a liberdade dos indivíduos implica não violar os seus **direitos de propriedade**. Ora, para concretizar o padrão de justiça do princípio da diferença, o estado tira a alguns indivíduos, sem o seu consentimento, parte daquilo que possuem legitimamente, para beneficiar os mais desfavorecidos. Segundo Nozick, isto viola os seus direitos de propriedade – e, portanto, desrespeita a sua liberdade.

Revisão

1. Por que razão a teoria da justiça de Rawls é uma concepção padronizada da justiça?
2. Explique a crítica de Nozick ao princípio da diferença.

Discussão

3. Será eticamente errado o estado redistribuir a riqueza dos cidadãos? Porquê?
4. «Para aplicar o princípio da diferença seria necessário restringir a liberdade dos indivíduos. Mas, segundo Rawls, o princípio da liberdade tem prioridade sobre o princípio da diferença. Por isso, a teoria da justiça de Rawls é inconsistente.» Concorda com este argumento? Porquê?

Texto 25

Redistribuição e direitos

Robert Nozick

Os princípios padronizados da justiça distributiva exigem actividades redistributivas. É pouco provável que um conjunto de propriedades distribuídas de determinada forma a qual se chegou livremente se ajuste a um dado padrão; e é impossível que continue a ajustar-se ao padrão à medida que as pessoas fazem transacções. [...] A redistribuição é efectivamente uma questão séria, já que implica a violação dos direitos das pessoas. [...]

A tributação dos rendimentos obtidos com o trabalho está ao mesmo nível que o trabalho forçado. Algumas pessoas consideram esta tese obviamente verdadeira: tirar a uma pessoa os rendimentos de n horas de trabalho é como tirar-lhe n horas, é como forçá-la a trabalhar n horas para benefício de outrem. Outros consideram esta tese absurda. Mas mesmo esses, se se opõem ao trabalho forçado, [...] opõem-se a forçar cada pessoa a trabalhar cinco horas adicionais por semana para benefício dos necessitados. [...] [No entanto, podem] ter em vista uma espécie de tributação proporcional sobre tudo o que exceder a quantia necessária para satisfazer as necessidades básicas. [...] Pensam que assim não se força alguém a trabalhar horas adicionais, já que não se é forçado a trabalhar um número definido de horas adicionais e pode-se evitar inteiramente a tributação ganhando apenas o suficiente para satisfazer as necessidades básicas. [...]

O homem que escolhe trabalhar mais de modo a ganhar mais do que o necessário para satisfazer as suas necessidades básicas prefere alguns bens ou serviços adicionais ao lazer e às actividades que poderia realizar durante as horas em que poderia não estar a trabalhar, ao passo que o homem que escolhe não trabalhar o tempo adicional prefere as actividades de lazer aos bens ou serviços adicionais que poderia obter se trabalhasse mais. Nestas circunstâncias, se seria ilegítimo um sistema de tributação apoderar-se do tempo de lazer de um homem (forçando-o a trabalhar) para o pôr ao serviço dos necessitados, como poderá ser legítimo que um sistema de tributação se apodere de alguns dos bens de um homem para esse mesmo fim? [...] Não será surpreendente que os redistributivistas escolham ignorar o homem cujos prazeres se obtêm facilmente sem trabalho adicional, mas imponham outro encargo ao pobre desafortunado que tem de trabalhar para obter os seus prazeres? Quando muito, deveríamos esperar o inverso.

Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, 1974,
trad. de Pedro Galvão, pp. 168-170

Interpretação

1. Que tese defende o autor no texto?
2. Explique o argumento apresentado no texto contra a tese de que a tributação com fins redistributivos é como o trabalho forçado.
3. O que pensa o autor do texto acerca desse argumento?

Discussão

4. Será que a tributação dos rendimentos obtidos com o trabalho de forma a redistribuir a riqueza é injusta? Porquê?



Estudo complementar

- Almeida, Aires e Murcho, Desidério orgs. (2006) «A Justificação do Estado» e «A Justiça Distributiva» in *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano Editora.
- Rawls, John (1971) Secções I-IV de *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Wolff, Jonathan (1996) «A Justificação do Estado» e «A Distribuição da Riqueza», in *Introdução à Filosofia Política*. Trad. de M. F. St. Aubyn, Lisboa: Gradiva, 2004.
- @ Queiróz, Regina (s.d.) «Véu de Ignorância», in *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, http://www.ifl.pt/dfmp_files/veu_da_ignorancia.pdf.
- @ Vaz, Faustino (2006) «A Teoria da Justiça de John Rawls», in *Crítica*, http://www.criticanarede.com/pol_justica.html.