

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROBISON TRAMONTINA

UMA TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS: Uma proposta a partir do
Liberalismo Político

Porto Alegre
2011

ROBISON TRAMONTINA

UMA TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS: Uma proposta a partir do
Liberalismo Político

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

PORTO ALEGRE
2011

ROBISON TRAMONTINA

UMA TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS: Uma proposta a partir do
Liberalismo Político

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

Aprovada em ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Thadeu Weber (Orientador)
Prof. Dr. Nythamar de Oliveira Junior (PUCRS)
Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)
Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra (UFSC)
Prof. Dra. Maria Cecília Pinto Pires (UFRGS)

PORTO ALEGRE
2011

Agradecimentos

Com afirma Walzer, o agradecimento é a moeda com a qual pagamos nossos débitos intelectuais, institucionais e afetivos. Assim, ele se constitui em uma questão de justiça distributiva. Como nem sempre conseguimos reconhecer todos aqueles que contribuíram conosco, espero não cometer injustiças.

Primeiro, os débitos intelectuais. Como não podia deixar de ser, começo pelo meu orientador, Prof. Thadeu Weber. Agradeço pelas discussões, orientações e incentivo. As aulas, os textos e os debates proporcionados pelas disciplinas oferecidas pelo Professor Nythamar Oliveira Junior foram importantes para a consecução deste trabalho. Agradeço a ele também.

Em segundo lugar, os institucionais. À PUCRS pelas excelentes condições físicas e acadêmicas ofertadas para a constituição e o desenvolvimento da investigação filosófica e especial, deste trabalho. Meu agradecimento ao Professor Nédio Dariva Pires de Lima, Coordenador do Curso de Direito da UNOESC, por ter flexibilizado meus horários e dado as condições possíveis para que eu pudesse realizar esta pesquisa.

Por fim, mas em hipótese nenhuma, em último lugar, os débitos afetivos. Aos meus pais, embora não entendam a filosofia e de filosofia, que me motivaram neste período, e que, mesmo não exprimindo por palavras o amor e o orgulho que sentem por mim, expressaram-no em ações. Àqueles que no momento mais difícil e pesaroso da minha vida deram um suporte significativo. Nomino em especial: José Elias Araújo do Rosário, pela amizade incondicional, se é verdade que tudo passa, os amigos verdadeiros ficam; Elizandra Fiorin Soares, pelas vezes que suportou pacientemente meus desabafos; Edenilza Gobbo, pelo incentivo e cobranças, me obrigou a escrever. Também não posso deixar de mencionar: Ana Paula Aparecida Oliveira, Andrey Paterno, Antonio Ortiz, Claudia Locatelli, Gisele Adriana Oliveira Camargo, Maycon Paterno. Contudo, meus maiores e sinceros agradecimentos, dirigem-se àqueles que mais amei e amo, os maiores presentes que vida me deu: a Francieli, o Júlio e a Pequena. À Francieli por ter me incentivado a fazer a matrícula para a seleção do doutorado em maio de 2006 e principalmente, por ter sido neste período o meu amor, suporte e porto seguro: Não és a razão da minha vida, tu és todas as minhas razões. Amar-te-ei para sempre. Ao Júlio, por ter aberto uma dimensão experiencial que não conhecia, a de gostar de alguém e ser efetivamente responsável por ele. À Pequena, se é verdade que o trabalho filosófico é árduo e solitário, ele ficou mais leve e agradável

com seu amor e fidelidade canina. Caso exista no mundo amor incondicional e fiel, ele deve ter a natureza e a dimensão do amor, que geralmente, somente um animal pode dar.

Resumo

O presente trabalho discorre sobre o problema das obrigações políticas, mais precisamente, acerca dos fundamentos de tais obrigações. A questão que orienta a investigação é a seguinte: pode-se construir, a partir das ideias centrais do *Liberalismo Político*, uma teoria satisfatória das obrigações políticas? A tese ora apresentada evidencia que existe tal possibilidade. Trata-se de propor uma teoria das obrigações políticas multiprincipial fundada no princípio da equidade, secundado pelo dever de civilidade e dever natural de justiça. Para atingir tal propósito, a trajetória argumentativa apresenta os seguintes desdobramentos: primeiro, destaca-se um conceito de obrigação e de obrigação política, analisam-se as principais teorias das obrigações políticas; na sequência, são apresentados e indicados os limites das duas abordagens sobre as obrigações políticas defendidas por Rawls e por último, após a apresentação das principais ideias do *Liberalismo Político*, destaca-se e justifica-se uma teoria multiprincipial das obrigações políticas. A originalidade da tese consiste basicamente em dois pontos: a) a ideia de que o *Liberalismo Político* demanda uma teoria das obrigações políticas; b) a proposta de uma teoria multiprincipial fundada no princípio da equidade, complementado pelo dever de civilidade e pelo dever natural de justiça.

Palavras – chave: Obrigações Políticas. Teoria multiprincipial. Princípio da equidade. Dever de civilidade. Dever natural de justiça.

Abstract

The present work discourses on the political obligations problem, more precisely, on the basis of such obligations. The question that guides the inquiry is the following one: is it possible to construct from the central ideas of the Political Liberalism a satisfactory theory of the political obligations? The presented thesis however evidences that such possibility exists. It is about establishing a multiple principles political obligations theory based on the equity principle, seconded by the civility duty and the natural duty of justice. In order to reach such goal the argumentative trajectory presents the following unfolding: first, an obligation and a political obligation concept is emphasized, it analyzes the main theories of the political obligations; next, it is presented and indicated the limits of the two approaches on the political obligations defended by Rawls and at last, after the presentation of the Political Liberalism main ideas, it is distinguished and justified a multiple principles political obligations theory. The originality of the thesis consists basically in two points: a) the idea that Political Liberalism demands a political obligations theory; b) the proposal of an established multiple principles theory based on the equity principle, complemented by the civility duty and the natural duty of justice.

Key words: Politics Obligations. Multiple principles theory. Equity Principle. Civility duty. Natural duty of justice.

Aos meus amores: Francieli Rohden, Julio Henrique Turcato e Pequena.

SUMÁRIO

| | | |
|---------|--|----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 11 |
| 2 | OBRIGAÇÕES POLÍTICAS: conceitos e teorias | 15 |
| 2.1 | O PROBLEMA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS | 15 |
| 2.1.1 | O conceito de obrigação | 17 |
| 2.1.2 | Tipos de obrigações | 24 |
| 2.2 | TEORIAS DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS | 27 |
| 2.2.1 | A gratidão como fundamento das obrigações políticas | 28 |
| 2.2.2 | As teorias do consenso / teorias voluntaristas | 32 |
| 2.2.3 | As teorias associativas da obrigação políticas | 38 |
| 3 | A TEORIA RAWLSIANA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS: o dever de obedecer às leis | 42 |
| 3.1 | TEORIA DA JUSTIÇA X TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS | 42 |
| 3.2 | A FUNDAMENTAÇÃO DO DEVER DE OBEDECER À LEI | 47 |
| 3.2.1 | O princípio da equidade como fundamento da obrigação de obediência à lei (1964) | 48 |
| 3.2.2 | <i>Uma Teoria da Justiça</i> : o dever natural de justiça como fundamento do dever de obedecer à lei (1971) | 60 |
| 3.2.2.1 | Os princípios da justiça e os princípios para os indivíduos | 61 |
| 3.2.2.2 | Argumentos para a escolha dos princípios para os indivíduos na posição original | 66 |
| 3.2.2.3 | O dever natural de justiça como fundamento para obedecer | |
| 3.2.3 | Ruptura ou aprimoramento: análise da trajetória rawlsiana | 76 |
| 4 | O PRINCÍPIO DA EQUIDADE COMO BASE DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS | 79 |
| 4.1 | A NECESSIDADE DE UMA TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS PARA O <i>LIBERALISMO POLITICO</i> | 79 |

| | | |
|---------|---|-----|
| | | 10 |
| 4.2 | O <i>LIBERALISMO POLÍTICO</i> E SUAS PRINCIPAIS IDEIAS | 81 |
| 4.2.1 | A concepção política de justiça e de pessoa | 82 |
| 4.2.2 | A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação | 87 |
| 4.2.3 | O consenso sobreposto | 89 |
| 4.2.4 | A ideia de razão pública | 95 |
| 4.2.5 | O Pluralismo razoável | 103 |
| 4.3 | UMA TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS | 104 |
| 4.3.1 | Natureza e requisitos de uma teoria das obrigações políticas | 105 |
| 4.3.2 | A necessidade de uma teoria das obrigações multiprincipal | 107 |
| 4.3.3 | O princípio da equidade | 109 |
| 4.3.3.1 | O princípio da equidade no <i>Liberalismo Político</i> | 113 |
| 4.3.4 | O dever de civilidade | 116 |
| 4.3.4.1 | O dever de civilidade como complemento do princípio da equidade | 119 |
| 4.3.5 | O princípio do dever natural | 122 |
| 4.3.6 | A teoria multiprincipal e a satisfação de critérios | 125 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 127 |
| | REFERÊNCIAS | 130 |

1 INTRODUÇÃO

Toda sociedade (grupo social) estrutura-se e viabiliza-se a partir de regras de diversos tipos, a saber: sociais, morais, legais e políticas. Elas regulam as relações entre os indivíduos e destes com as instituições existentes naquela. Uma sociedade, em geral, pode funcionar adequadamente e ser estável embora haja discordância sobre que regras morais e sociais (hábitos e costumes) devem prevalecer ou orientar a vida das pessoas. Mesmo que estas não observem a regra, por exemplo, de amar o próximo ou de trajar-se adequadamente para cerimônias oficiais, isso não implica graves consequências sociais que possa desarticular ou abalar significativamente as relações individuais ou afetar as instituições. Claro, as condutas que infringem tais regras podem ser censuradas por aqueles que são mais próximos ou integram o grupo a que elas se referem ou regulam. Evidentemente, aqui se excluem, por razões argumentativas, regras morais que poderiam ou que são preservadas pelas regras jurídicas, a exemplo de não matar, a não ser em caso de legítima defesa, e não mentir, que pode se manifestar no âmbito jurídico de várias maneiras, uma delas é a criminalização do falso testemunho.

Contudo, quando regras políticas ou jurídicas são infringidas, o cenário se altera. As consequências tendem a ser danosas ou pelos menos mais prejudiciais para os mecanismos estruturais e estruturantes da sociedade. Por exemplo, quando alguém se recusa a pagar impostos ou defender seu país em caso de guerra, essa sua ação afeta decisiva e diretamente as relações com os outros indivíduos e com a principal instituição política de toda sociedade, o Estado.

A questão aqui não é se o indivíduo tem ou não o direito de não pagar impostos ou de não querer defender seu país, mais somente a repercussão dessas ações. Deseja-se apenas destacar que as regras políticas e jurídicas, mais que as morais e sociais, possuem papel de destaque no funcionamento e na estabilização em sociedades que se caracterizam por serem plurais, dinâmicas e fluídas.

As regras, em geral, indicam comportamentos, pelos menos expectativas de comportamentos. Expressam-se em formas de imperativos, comandos. Isto não implica o fato de elas se apresentam necessariamente em sentenças imperativas, como por exemplo: “Feche a porta” ou “pague seus impostos”. Um comando pode ser expresso de forma indireta. O direito penal brasileiro é um exemplo disso.

Uma das maneiras de se abordar as regras é a partir das suas consequências, já visto, outra é analisar qual a força (capacidade de influenciar) que ela tem sobre o comportamento ou sobre a ação dos indivíduos. Uma terceira, relacionada com a segunda, é avaliar em que medida elas devem ser obedecidas e em que situações elas podem ser desconsideradas, desobedecidas. Esta última remete ao problema das obrigações.

A tese ater-se--a à terceira e indiretamente, à segunda. Não há como analisar a obediência e a desobediência às regras sem implicitamente considerar a questão da força que elas possuem sobre o comportamento e sobre as ações individuais. Mais precisamente, o foco deste estudo será a obediência às regras. Não das regras em geral, que podem ser de várias espécies, mas as políticas. Mais precisamente, trata-se de analisar o problema das obrigações políticas.

Este problema é um dos mais antigos e controversos da filosofia política (KNOWLES, 2010). Alguns filósofos políticos negam que tal problema exista, outros que não há uma solução adequada para tal questão (SIMMONS, 1981). Contudo, há uma ampla e sofisticada literatura sobre o tema que sustenta a relevância do problema e a possibilidade de sua solução.

O problema da obrigação política remota à antiguidade. Ele primeiro aparece, de forma embrionária, no *Crítion* de Platão por ocasião do julgamento de Sócrates. Neste contexto não ocupa papel de destaque. Torna-se uma questão essencial no século XVII, principalmente, nas obras de Hobbes e Locke. A partir daí passa a ser uma das questões mais importantes da filosofia política, principalmente daquela que se insere na tradição liberal.

O referido problema remete a outras questões, a saber: a desobediência às leis. As três primeiras questões são respondidas à medida que a) quando se está obrigado a obedecer e quando não se está, b) a quem se deve obedecer e a quem se deve recorrer quando há motivos para desobedecer, c) que motivos podem ser alegados para desobedecer, e d) quais os princípios que fundam as obrigações e justificam a última é solucionada. Ou seja, a tematização dos princípios que fundam a obrigação de obedecer e a desobediência às leis pode dar contas das demais questões.

No cenário atual, diversas alternativas teóricas candidatam-se a apresentar uma abordagem adequada ao problema das obrigações políticas. Dentre elas, podem ser citadas as seguintes abordagens: a) as fundadas em um único princípio (consenso -

expresso ou tácito, gratidão, deveres associativos, equidade e dever natural) e b) aquelas baseadas em diversos princípios, denominadas de híbridas ou pluralistas.

Essas abordagens serão apresentadas e avaliadas criticamente. Contudo, o ponto central desta tese é defender uma abordagem multiprincípial das obrigações políticas, fundada no princípio da equidade, a partir de uma das mais proficuas e consistentes teorias políticas apresentadas nas últimas décadas, a teoria de John Rawls. Assim, o problema deste trabalho é saber se é possível construir a partir das ideias centrais do *Liberalismo Político* uma teoria das obrigações políticas satisfatória. Defende-se que é possível tal teoria e que ela tem como núcleo central o princípio da equidade secundado pelo dever de civilidade e pelo dever natural de justiça

Para demonstrar tal tese, perfaz-se a seguinte trajetória argumentativa. No primeiro capítulo, destaca-se um conceito de obrigação, os tipos de obrigações e as principais teorias das obrigações políticas, com exceção daquelas que Rawls trabalha, a saber: a fundada no princípio da equidade e a do dever natural. Os objetivos que se pretende alcançar nesse capítulo são: indicar o conceito de obrigação que se trabalha; diferenciar obrigações de deveres; mostrar que as obrigações políticas são uma variedade das obrigações morais e não se confunde com obrigações legais; destacar os limites das teorias das obrigações políticas fundadas na gratidão, no consenso e nos deveres associativos.

No segundo capítulo, apresentam-se as duas fundamentações das obrigações políticas – dever de obedecer à lei – defendidas por Rawls. Em 1964, Rawls propõe uma teoria das obrigações políticas fundada no princípio do *fair play* (equidade) que será posteriormente recusada e alterada. Em *Uma Teoria da Justiça* (TJ), a fundamentação recai sobre o dever natural de justiça. Tal alteração não foi justificada, mas há indícios teóricos e conceituais de sua necessidade. Tratar-se-á disso mais adiante. O ponto central - propósito é destacar as principais características das referidas propostas e levantar as objeções que foram feitas a elas. Existe preocupação com as objeções, as quais devem ser respondidas no terceiro capítulo.

No último capítulo, há dois objetivos: a) apresentar uma teoria multiprincípial das obrigações políticas com base na moldura teórica e conceitual desenhada e estruturada por Rawls no Liberalismo Político (LP) e b) que o *Liberalismo político* demanda uma teoria das obrigações políticas. Para realizar essas tarefas com êxito apresenta-se a seguinte trajetória argumentativa: primeiro, a exposição das principais ideias elencadas em LP: a concepção política de justiça e pessoa, sociedade como

sistema equitativo de cooperação, ideia de razão pública, consenso sobreposto e pluralismo razoável; em seguida, discute-se a natureza, os requisitos e explica-se por que é necessária uma teoria das obrigações multiprincípial, depois listam-se e justificam-se os princípios que constituem o fundamento das obrigações políticas: o princípio da equidade, do dever de civilidade e do dever natural de justiça.

Em quais aspectos localiza-se a originalidade da tese? Acredita-se que dois pontos sejam fundamentais: a proposta de uma teoria multiprincípial com referencial teórico rawlsiano que funde o princípio da equidade, o dever de civilidade e o dever natural de justiça e a ideia de que o liberalismo político demanda uma teoria das obrigações políticas, ou seja, princípios para os indivíduos que orientem e regulem as ações dos indivíduos.

2 OBRIGAÇÕES POLÍTICAS: Conceitos e teorias

Este capítulo trata dos aspectos gerais das obrigações políticas. A trajetória argumentativa que será percorrida é a seguinte: contextualização do problema das obrigações políticas; indicação do conceito de obrigação; apresentação dos diferentes tipos de obrigações e a avaliação de três teorias das obrigações políticas.

2.1 O PROBLEMA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS

A coordenação, a eficiência e a estabilidade de uma sociedade democrática estão associadas à natureza e ao tipo de vínculos políticos que existem entre os indivíduos, e as relações destes com suas instituições. Essa constatação parece ser incontestável, não é problemática. Mas, se se questionar a base desses vínculos, os princípios que os fundamentam, a força que eles têm, ingressa-se em um campo de profunda complexidade, o qual demanda um estudo cuidadoso e detalhado.

Os vínculos políticos devem ser compreendidos como sendo aqueles que existem entre os **indivíduos** e entre estes e as suas instituições, constituindo o que pode ser chamado de espaço político ou público, a esfera das relações não privadas (relações familiares, por exemplo). A família é uma das instituições que compõem o que Rawls chama a estrutura básica da sociedade, mas as relações que ocorrem no âmbito familiar aqui não são entendidas como integrantes do espaço público de justificação.

Pensar as ligações (natureza e tipo) dos indivíduos com as instituições e os vínculos que existem entre eles mesmos remete à teoria das obrigações políticas, mais precisamente, aos fundamentos e aos limites das obrigações políticas. A temática destacada reporta às seguintes questões: a) quando se está obrigado a obedecer e quando não se está, b) a quem se deve obedecer e a quem se deve recorrer quando há motivos para desobedecer, c) que motivos podem ser alegados para desobedecer, e d) qual a natureza e os princípios que fundam as obrigações políticas.

O problema das obrigações políticas é questão antiga e central da filosofia política, especialmente daquela vinculada à tradição liberal. A centralidade de tal problemática é comprovada pela importância que tal tema ocupa nos tratados clássicos da filosofia política moderna (Hobbes, Locke, Rousseau e Kant) e por ser um assunto

recorrente na atualidade entre autores que se dedicam à abordagem teórica e/ou filosófica da política (SIMMONS, 1981).

Da Grécia antiga até o presente momento, a história do pensamento político apresenta diversas tentativas de fornecer uma explicação satisfatória da obrigação política. Nenhuma delas granjeou consenso ou dirimiu as controvérsias acerca dos principais pontos problemáticos que envolvem a questão das obrigações políticas. Contudo, nos últimos anos, as tentativas se tornaram mais sofisticadas do que aquelas apresentadas por Thomas Hobbes e John Locke no século XVII (DAGGER, 2010). A partir do século XX, abundante e larga literatura específica sobre o tema foi produzida. O problema se tornou autônomo, ganhou vida própria. Isso quer dizer que o tema das obrigações políticas não estava mais atrelado a outras questões da filosofia política, a exemplo do fundamento do poder político ou da autoridade legítima, embora alguns autores associem tais temas. Em Hobbes e Locke, o dever de obedecer e o direito de resistência, que podem ser entendidos como discussões do tema acima citado, não têm autonomia epistemológica.

Apesar de várias tentativas terem sido elaboradas nas últimas décadas, há mais dissenso do que consenso entre as teorias construídas. Além das questões acima mencionadas, outras são objetos de disputas, a saber: como se contrai tal obrigação? Em que situações as pessoas as adquirem? Quando as pessoas têm obrigações políticas? O que são obrigações políticas e no que elas diferem dos outros tipos de obrigações?

As respostas a estas questões, e aquelas acima destacadas concernem a dois aspectos básicos: ao conceito de obrigação política e ao fundamento das obrigações. Para ilustrar, a obrigação política pode ser entendida como o dever de obedecer à lei ou como dever de cidadania, que inclui o dever de obedecer à lei, mas a ele não se resume. O fundamento das obrigações políticas pode ser o consentimento ou o princípio da equidade. Dependendo da ênfase em um ou outro as respostas às questões indicadas são diferentes e divergentes.

Não perdendo de vista o propósito da presente investigação, a saber: pode o princípio da equidade, a partir do projeto rawlsiano do *Liberalismo Político*, fundar uma teoria das obrigações políticas de maneira satisfatória? Antes de responder a questão, é necessário tratar de alguns conceitos e teses referentes às obrigações políticas. Neste capítulo, será destacado o conceito de obrigação e na sequência, o de obrigação política.

Para finalizar, são apresentadas as mais importantes teorias sobre as obrigações políticas¹.

2.1.1 O conceito de obrigação

As obrigações políticas são uma das variedades de obrigações existentes. As obrigações, em termos amplos e indeterminados, podem ser sociais, jurídicas e morais. Para entendê-las e diferenciá-las, faz-se necessário começar investigando o conceito de obrigação. Uma das formas de atingir tal propósito é verificar quando alguém se sente ou está obrigado a fazer algo. É frequente se dizer que uma pessoa está obrigada, ou sente-se obrigada quando ela precisa cumprir uma exigência². Algo a pressiona (um sentimento, a “consciência”, uma promessa, a necessidade de retribuir uma boa ação ou de fazer uma ação generosa), exige que ela aja de uma determinada forma. Uma pessoa está obrigada a fazer algo quando há ou sente que há uma exigência para fazê-lo. Pode-se dizer que uma obrigação é uma exigência³. Em outros termos, há motivos ou razões para que “x” faça algo.

As obrigações limitam a liberdade, exigem atos independentes da vontade e desejos e são coercitivas. Embora realizá-las não seja necessário, elas estabelecem aquilo que deve ser feito, dadas certas circunstâncias⁴.

As obrigações sugerem condutas, indicam comportamentos esperados. Insinuem, para a ação do indivíduo, certas expectativas, as quais ele pode ou não ter consentido ou pretendido gerar. Elas o pressionam, a fim de que ele aja de acordo com o exigido. Contudo, não há um dever moral absoluto, ou outro de qualquer natureza, de cumpri-las, elas são condicionais. São razões *pro tanto*⁵.

¹ As teorias do Fair play e do dever natural não serão analisadas neste capítulo. Elas serão apresentadas e analisadas no próximo.

² No momento não importa o motivo ou as razões que a levaram assumir tal compromisso.

³ Neste sentido: Simmons (1981), Hart (1984) e Brandt (1964).

⁴ “Obligations are limitations on our freedom, impositions on our will, which must be discharged regardless of our inclinations. This is not, of course, to say that one cannot want to discharge an obligation, but rather only that obligations, as requirements, are independent of our desires to perform or not”. The fact that obligations are requirements accounts for the intimate tie between the concept of obligation and the notions of force and coercion which we associate with it. [...] This connection with pressure and coercion has seemed to many to be the salient feature of an obligation. (SIMMONS, 1981, p.7).

⁵ “A *pro tanto* reason is a reason that always carries some weight in the balance of reasons concerning how one should act. If no other reasons bear on the case, then one should act as the reason dictates, as one should also do if it outweighs any competing reasons”. (KNOWLES, 2010, p. 16)

Desse modo, quando se diz que “A tem uma obrigação de fazer X”, entende-se que tal ação pode ser exigida dele, mas não de forma absoluta. Aqui exigibilidade supõe “a) Há boas razões para fazer X; b) não há razões, ou não existem razões fortes (pelo menos em termos morais), para não fazer X; c) há boas razões para exigir que A faça X; d) há princípios ou regras que justificam essa exigibilidade” (HART, 1984; BRANDT, 1964).

Mas, não há acordos sobre o uso adequado desse conceito. Ele foi/é empregado de maneiras diversas. Pode-se falar, de acordo com Brandt (1964), em um uso estrito (paradigmático) e outro amplo (estendido) de obrigação. No primeiro, as obrigações são um tipo de exigência que precisa atender a certas características formais⁶, no segundo, cobre o campo da moralidade e do raciocínio prático.

Brandt (1964) investigou os dois usos desse conceito. Para ele, em sentido estrito, paradigmático, a noção de obrigação se apresenta em dois contextos linguísticos distintos, a saber: de um lado, nas promessas e nos acordos, e do outro, na aceitação de benefícios. As características comuns que existem entre os referidos contextos são os seguintes: a) se exige que exista uma conduta ou ato específico de uma pessoa; b) que duas partes estejam envolvidas: o que é exigido de uma delas torna-se benefício para a outra; c) uma transação anterior, a promessa ou benefício, é fonte original de tal relação.

Em sentido amplo-estendido, o termo obrigação é entendido como sinônimo de dever (ought) e abrange o campo da moralidade: é obrigatório fazer o correto e o correto é cumprir com nossas obrigações, quaisquer que sejam elas. Aqui, dizer que “A tem a obrigação de fazer X” não difere de “A deveria fazer X”. “Obrigação” é logicamente correlato à “moralmente devido” (BAYER, 2009). Aquilo que se está obrigado a fazer é o moralmente devido. Assim, todas as obrigações são moralmente devidas. Nesses termos, não há distinção entre obrigações e deveres (morais), nem entre deveres institucionais e deveres naturais.

Poucos autores no interior da tradição anglo-saxônica fazem essa associação⁷, a maioria aceita que “ter uma obrigação” e “dever fazer” não é a mesma coisa⁸. Tal distinção pode ser observada na oposição entre juízos de obrigação e juízos de deveres.

⁶Por exemplo, as obrigações não são exigências despropositadas, arbitrárias ou estranhas à normas e regras sociais. Elas se inserem no contexto relacional e social do agente e podem ser voluntárias ou formuladas por uma autoridade.

⁷Por exemplo: Moore (BRANDT, 1964, p. 374).

⁸Por exemplo: Hart (1984), Brandt (1964), Dagger (1977), Simmons (1981), Rawls (1999).

Os juízos de obrigação diferem de outros tipos de juízos morais. Dizer que “A tem a obrigação de fazer X” não significa a mesma coisa e tem alcance diferente de dizer

“ X deveria (ought) fazer A”:

Quando dizemos a uma pessoa que ela tem a obrigação (ou dever-duty) de fazer A, normalmente informamos que ela tem uma relação com outra pessoa e que há boas razões para ela fazer A. Mas, quando nos dizemos que deveria fazer A, estamos dando um conselho a ela e dizendo que há fortes razões para agir fazendo A. “Juízos deveres” (ought-judgments – dever final) são fins produtos de deliberação, no curso do quais vários fatores podem ser considerados, deveres (duties) e obrigações, possivelmente, entre eles (SIMMONS, 1981, p.09).⁹

Considerando isso um juízo de obrigação, tal como: “A tem a obrigação de fazer X” exprime o conteúdo das obrigações da seguinte maneira: (a) são devidas às pessoas específicas; b) foram geradas ou assumidas pela relação “especial” com essas pessoas; c) estão fundadas em boas razões, por exemplo, uma promessa e (d) são exigências condicionais.

Em contraposição, um juízo de dever, por exemplo, “X deveria fazer A” sugere, ao contrário, que: (a) não há especificação a quem são devidos; b) não há relação especial com essas pessoas; c) estruturam-se em fortes razões e (d) exigem de forma absoluta. Em outros termos, os deveres são “mais fortes” do que as obrigações.

Aqui o ponto mais importante para diferenciá-los é que a obrigação não leva em conta todos os fatores para indicar o que se deve fazer. Claro que isso, em certos casos, pode gerar um dilema moral¹⁰: alguém pode em certas circunstâncias estar diante da seguinte situação - não dever fazer X, mas ser obrigado a fazê-lo.

⁹ “When we tell a person that he has an obligation (or duty) to do A, we are normally informing him that he stands in a certain relation to another person (or persons) and that there is a good reason (of a special sort) for him to do A. But when we tell him that he ought to do A, we are characteristically giving him advice, and telling him that the strongest reasons there are for his acting favor doing A. “Ought-judgments” are often the end products of deliberation, in the course of which many factors may be considered, duties and obligations possibly among them.”

¹⁰ Dilemas morais podem ser definidos da seguinte maneira: “What is common to the two well-known cases is conflict. In each case, an agent regards herself as having moral reasons to do each of two actions, but doing both actions is not possible. Ethicists have called situations like these *moral dilemmas*. The crucial features of a moral dilemma are these: the agent is required to do each of two (or more) actions; the agent can do each of the actions; but the agent cannot do both (or all) of the actions. The agent thus seems condemned to moral failure; no matter what she does, she will do something wrong (or fail to do something that she ought to do)” (McCONNELL, 2006).

Tentou-se mostrar que “ter uma obrigação” e “dever fazer” não têm o mesmo significado. Na sequência, pretende-se investigar se as obrigações e deveres (duty) são termos que exprimem naturezas e exigências distintas.

De acordo com Hart (1984) os deveres diferem das obrigações. Estas apresentam as seguintes características:

- a) Uma obrigação é uma exigência moral gerada por um ato voluntário (ou omissão). Diferentemente dos deveres, as obrigações exigem um tipo especial de *performance*.
- b) Uma obrigação é devida de uma pessoa específica para uma pessoa ou mais pessoas. Os deveres, em contraposição, são devidos a todas as pessoas. As obrigações são pessoais, são entendidas como pagamentos ou débitos e podem ser renunciadas. Os deveres são difusos, alguém deve para todos e são irrenunciáveis.
- c) Para toda obrigação gerada um direito correlato é criado. A existência de uma obrigação implica a existência de direito correspondente. Os deveres obrigam, mas não asseguram direitos. Por exemplo: “X está se afogando. Tenho o dever (moral) de ajudá-lo. Contudo, isso não implica que ele tenha o direito de ser salvo”.
- d) É a natureza da transação ou relação e não a do ato exigido que o torna obrigatório. A obrigação não deriva do conteúdo moral do ato exigido. Nem todo ato moralmente aceitável ou prazeroso é obrigatório. Em outros termos, não é nobreza nem a correção do ato que obriga, mas o fato de existir tal obrigação, gerada de alguma forma.

As características supracitadas, em um primeiro momento, esclarecem e ressaltam as diferenças entre os deveres (morais) e as obrigações. Estas parecem estar próximas, portanto, dos denominados deveres institucionais ou posicionais¹¹. Estão associados com posições, papéis ou cargos que as pessoas ocupam na vida social. De acordo com Knowles (2010), os deveres institucionais (posicionais) apresentam três características: a) são convencionais, b) não são universais ou gerais e c) sua imputação é condicional. Os deveres dos pais, dos professores, dos soldados e dos cidadãos são

¹¹ A primeira denominação é dada por Knowles (2010) e a segunda por Simmons (1981). Utilizar-se-á a segunda denominação.

exemplos de deveres desse tipo. Em geral, tal como sugerido pela citação de Hart, são considerados como sendo distintos dos deveres naturais e apresentam pesos morais distintos. Tal tese é consistente?

Simmons (1981) é um dos autores que argumentam nessa direção. De acordo com ele, a noção de dever pode ser utilizada em dois âmbitos diferentes: a) em contextos não institucionais, independentemente de qualquer papel especial que o indivíduo possa desempenhar, têm-se os deveres morais, por exemplo: é dever ajudar um homem que está se afogando; b) em contextos institucionais, onde tarefas ou performances estão associadas a algumas ocupações, posições ou papéis que alguém pode assumir, tem-se os deveres “posicionais” - papéis institucionais ou não (pai, professor, cidadão, presidente). Neste caso, somente há deveres a partir do momento que existir o vínculo com a posição, ocupação e certas *performances* e expectativas passam a ser exigidas dos participantes no esquema em questão. Contudo, nesta esfera, nem todas as exigências são deveres. Nem todo dever “posicional” (obrigações) implica deveres morais.

Os deveres posicionais, de acordo com o autor acima citado, podem ser divididos em dois tipos: obrigações legais e deveres de cidadania. As obrigações legais são deveres posicionais vinculados à localização do “indivíduo no interior de um Estado”. São exigências legais que devem ser cumpridos, a fim de evitar o conflito com a lei (*law*) e são aplicadas a todos os indivíduos que estão submetidos ao sistema jurídico daquele. Por outro lado, os deveres de cidadania estão associados à posição “de cidadão no interior de algum Estado”. São exemplos destes: preservar o patrimônio cultural e defender o país em caso de invasão estrangeira. Contudo, os deveres de cidadania pressupõem as obrigações legais. É dever de cidadania obedecer, em geral, às leis. Portanto, pode-se dizer que é dever do cidadão cumprir com suas obrigações legais.

O ponto central é saber se tais deveres, os posicionais, têm peso moral. Pagar impostos, parar no sinal vermelho, integrar um partido político, defender causas nobres, por exemplo, as ecológicas, constituem-se como exigências morais?

As exigências que decorrem destes deveres estão associadas à natureza da posição, papel ou função. Nesse sentido,

Dizer para uma pessoa que ela tem o dever posicional de fazer A é dizer que por causa do lugar que ela ocupa no esquema ou instituição, é exigido dela por estas, que faça A, como parte do trabalho (job) de alguém naquela posição (SIMMONS, 1981, 17).¹²

É o lugar no esquema ou instituição que determina o que se deve fazer. Os deveres posicionais (institucionais) são inerentes ao exercício do ofício, são exigências da posição papel ou função. Nesse sentido, pode-se dizer que o Presidente da República, o diretor de um time de futebol e o professor têm deveres posicionais (institucionais). De cada um deles se exigem comportamentos compatíveis com a posição papel ou função.

Para dar conta do problema mencionado, cita-se um exemplo: Um médico após uma semana de trabalho extenuante, a caminho de sua casa na praia, ao passar por um grave acidente em que várias pessoas estão feridas, por estar atrasado para um jantar com sua família, não presta socorro às vítimas. Do ponto de vista profissional, sua ação pode ser caracterizada como incompatível com as expectativas que se tem de quem é médico. Pode-se dizer que ele não cumpriu com seu dever profissional. Mas, esses “deveres médicos” também são deveres morais?

No caso em destaque, há uma coincidência entre o dever posicional e o dever natural (moral) de ajudar as pessoas em perigo ou que correm risco de vida. Logo, o médico deveria ter auxiliado as vítimas do acidente. É seu dever posicional e moral ajudá-las. Nesses casos, não somente o médico deve ajudar, mas qualquer pessoa deve fazê-lo. Independentemente da posição, função ou papel que alguém possa ter ou exercer ele deve ajudar. Assim, a exigência de ajudar não é apenas posicional, mas também moral. Desse modo, de acordo com Simmons (1981), os deveres posicionais são moralmente neutros. A existência de dever posicional nunca estabelece uma exigência moral absoluta.

Contudo, tal posição é adequada? Existem três formas de abordar a questão do peso moral dos deveres posicionais (institucionais) (KNOWLES, 2010)¹³. A primeira é a de que todos os deveres posicionais têm força moral; a segunda é que nenhum dever institucional tem força moral e a terceira, que alguns deveres posicionais têm peso moral e outros não. Contra a primeira, pode se objetar que, se assim fosse, dever-se-ia atribuir peso moral aos deveres que tinham os inquisidores espanhóis ou a líder da Gestapo. Ou seja, torturar hereges e eliminar judeus constituiriam deveres morais. Em

¹² “To say of a man that he has a positional duty to do A, remember, is to say that because he occupies a certain position, role, or office within some established scheme or institution to do A, as part of the “job” of a person in that position”.

¹³ Knowles não usa o termo posicional, mas institucional. Será usada a denominação de Simmons.

relação à segunda, pode-se mencionar o dever dos pais de cuidar de seus filhos, dever esse institucional. A condição de ser pai implica o referido dever. Embora toda pessoa tenha o dever de cuidar e proteger crianças indefesas, não somente os pais dessas, os demais não têm esse dever. Assim, alguns deveres institucionais têm peso moral e outros, não (KNOWLES, 2010). Essa é a terceira forma de tratar a relação supracitada.

Alguns esclarecimentos sobre essa posição são necessários. Caso isso seja correto, alguns deveres posicionais têm peso moral e outros não, como identificar se determinado dever institucional tem peso moral? Como diferenciá-los?

Knowles (2010) propõe a seguinte resposta. Primeiro, é necessário pressupor que os deveres posicionais que instigam a fazer o mal não podem ser considerados deveres morais e que há uma diferença entre os deveres posicionais não morais e os morais. Há deveres posicionais que por exigirem do agente que ele faça o mal, torturar hereges, perseguir judeus, não são deveres morais. É contraditório sustentar que fazer o mal é um dever moral. Contudo, nem todo dever posicional tem peso moral. Por exemplo, é dever de um carteiro entregar todas as cartas endereçadas à região que cobre. Não se pode atribuir ao simples ato de entregar uma carta peso moral. Desse modo, há deveres posicionais que apresentam peso moral e outros, não.

De acordo com Knowles (2010) um dever posicional adquire peso moral quando assumido voluntariamente ou quando a exigência moral é intrínseca ao dever posicional. Como exemplos, podem ser citados, o caso de uma pessoa que ocupa o cargo de Presidente da República ou aquelas pessoas que são pais. No primeiro caso, todas as exigências feitas a ele estão fundadas no juramento feito no momento que tomou posse. No caso dos pais, eles têm o dever de cuidar dos filhos que se funda no próprio dever de cuidar.

Caso isso seja correto, como pensar os deveres dos cidadãos? Eles são deveres posicionais? São moralmente neutros? Pode-se sustentar que os deveres dos cidadãos são deveres posicionais. A partir de um determinado momento, indicado por um critério legal, pelos menos a cidadania em sentido pleno, o indivíduo torna-se pessoa, e passa a representar o papel de cidadão. Por conseguinte, ele passa a ter certas obrigações (deveres posicionais) e determinadas *performances* são exigidas dele.

Contudo, os deveres posicionais dos cidadãos têm peso moral? Como destacou-se acima nem todo dever institucional tem peso moral. Aceitando-se isso, é preciso justificar como eles atendem os dois critérios, supracitados, estipulados por Knowles. Dizer que o cidadão tem certas exigências intrínsecas, a exemplo o direito de participar

dos fóruns públicos, votar, não é tão problemático como sustentar que a cidadania é assumida voluntariamente. Ninguém opta, voluntariamente, por ser cidadão, mas se torna cidadão. A cidadania tem natureza política. Enquanto a pessoa não atingir os requisitos estabelecidos legalmente, ela não é um cidadão pleno. A questão é: o ato de tornar-se cidadão pode ser entendido como voluntário? É possível optar-se por cidadão ou não?

Essas questões permanecerão abertas. Pode-se dizer que a condição de cidadão não se adquire voluntariamente, há condições legais, culturais e econômicas que impedem tal ato, o exercício da cidadania depende, além das garantias do sistema legal e político, da vontade de participar. Somente, dessa forma, poderia se pensar o ser cidadão, como resultado de uma ação voluntária. Caso essa interpretação seja aceita pode-se dizer que os deveres dos cidadãos são deveres posicionais que têm peso moral.

Resumidamente neste tópico se apresentou as seguintes ideias: (i) as obrigações são exigências condicionais; (ii) há uma distinção entre obrigações (deveres posicionais) e deveres (naturais); (iii) alguns deveres institucionais têm peso moral, outros não; (iv) os deveres dos cidadãos têm peso moral.

2.1.2 **Tipos de obrigações:** as obrigações políticas como variedade da obrigação moral

De acordo com o argumento destacado em 2.1.1 as obrigações são exigências condicionais (*pro tanto*) e diferem dos deveres morais. Contudo, é possível que uma pessoa tenha diversas obrigações, a saber: morais, sociais, jurídicas e políticas. Como o objeto de estudo são as obrigações políticas, é necessário indicar o que as caracteriza e, por conseguinte, o que as difere das outras obrigações.

Sobre a referida problemática é possível levantar três teses: i) as obrigações políticas se opõem às obrigações morais e legais; ii) as obrigações políticas diferem das obrigações morais e estão associadas às obrigações legais e iii) as obrigações políticas distinguem-se das obrigações legais e são um gênero das obrigações morais.

Trata-se-á primeiro da segunda tese. No argumento que será apresentando posteriormente, por razões metodológicas, a (i) e (iii) serão abordadas em conjunto.

A segunda tese consiste basicamente na ideia de que as obrigações políticas associam-se ao dever de obedecer à lei. Essa associação é inadequada e indevida. A

questão sobre os fundamentos de obedecer à lei está aberta a duas amplas linhas de interpretação e nenhuma delas coincide com o problema da obrigação política.

A primeira delas está associada à exigência da particularidade. Assim, se a questão for entendida como sendo uma pergunta pelas razões que obrigam a obedecer qualquer lei, ela é demasiada ampla, deixa de focar a especificidade da relação entre as pessoas e a comunidade política, de que elas são membros. Como destaca Horton (1992): razões que justificam a obediência à lei, independentemente, se for a lei ou não que é da comunidade política (polity)¹⁴ de que a pessoa é membro, não são razões que explicam a obrigação política: não são razões que explicam a relação particular, as quais caracterizam a obrigação política.

Nestes termos, a obrigação política “é entendida como uma relação moral especial que foi adquirida entre os membros e suas comunidades políticas”. (HORTON, 1992, P.16). Evidentemente, o conteúdo das obrigações políticas pode variar de uma comunidade política a outra. Pode-se dizer que tanto cidadãos americanos como os brasileiros têm obrigações. Contudo, as exigências feitas a eles são diferentes. Uma observação, ele não se restringe ao conteúdo das leis.

A exigência da particularidade¹⁵ ressalta a ideia de que um cidadão tem obrigações políticas apenas com sua comunidade política. Assim, Alfa, cidadão do país X, somente tem obrigações políticas para com sua comunidade política. Por qual razão convincente ou suficiente teria ele obrigações para com o país Y? Ou como justificar que alguém deve apoiar ou consentir com as instituições justas de um governo legítimo da qual não faz parte?

A segunda linha de interpretação, que observa a exigência da particularidade, sustenta que uma pessoa é obrigada a obedecer à lei de sua comunidade política (há uma associação em sentido estrito com o dever de obedecer à lei). Claro que esta concepção limita demasiadamente o problema. Sob certa perspectiva, isso pode ser entendido como parte do problema da obrigação política, contudo, há outros aspectos do problema que

¹⁴ The key features of a polity, as understood here, are the most comprehensive and inclusive structure of social organisation within a territory, that sovereign power is exercised by an authority, usually a government; and that its members are systematically related to each other through the terms of their membership” (HORTON, 1992, p. 15)

¹⁵ O primeiro a estipular a particularidade como uma condição para avaliar os diversos tipos de abordagens/ concepções de obrigações políticas foi Simmons em seu influente livro *Moral principles and Political obligations*. Outros autores, para citar alguns, também aceitam esta condição: Horton (1992), Klosko (2005) e Knowles (2010).

esta interpretação não engloba. A obrigação política pode incluir mais do que uma obrigação de obedecer à lei da comunidade da qual se é membro. Pode estar associada por exemplo, a desenvolvimento e preservação da cultura, do meio ambiente.

Conforme já dito anteriormente, a primeira e a terceira teses são tratadas juntas. De acordo com a primeira tese, as obrigações políticas constituiriam um tipo de obrigações e se localizariam horizontalmente em oposição às obrigações legais e morais. Assim, devem existir três tipos (formas) de obrigações: as morais, as legais e as políticas. Em oposição a esta tese, a terceira sustenta que as obrigações políticas são um gênero da espécie das obrigações morais. Pretende-se mostrar que i) é falsa e iii) verdadeira.

A fim de atingir tal propósito apresenta-se a distinção proposta por Ladd (2009)¹⁶ entre formas de obrigação e variedades das obrigações. Tal distinção é destacada com base na diferenciação entre o sentido concreto e abstrato da palavra obrigação.

Em sentido abstrato, indica o estado ou condição de uma pessoa, quando tem uma obrigação, isto é, o estado ou condição de ter ou estar sob uma obrigação. Em sentido concreto, remete a obrigações concretas, mais precisamente, refere-se aos resultados da condição da obrigação, de estar obrigado. Assim, as pessoas têm obrigações ou uma obrigação para com sua família, outras pessoas, trabalho e país.

O primeiro sentido, abstrato, sugere os diversos modos de se estar obrigado, os tipos de obrigações. São as formas de obrigação. De acordo com Ladd (2009) existem três formas de obrigações: a legal, a social e a moral.

O segundo sentido, concreto, remete aos conteúdos das obrigações. Assim, pode-se dizer que uma pessoa tem obrigações familiares, militares ou financeiras. As obrigações assim entendidas referem-se a quem são devidas, o tipo de *performance* exigida e a base da obrigação. São as variedades das obrigações.

Sendo isso correto, a obrigação política representa uma variedade da obrigação, não um tipo de obrigação. Desse modo, ela não se opõe às obrigações legais ou morais, é uma variedade de uma delas, mais precisamente das obrigações morais.

Para reforçar o raciocínio destacam-se como as obrigações políticas são definidas e apresentadas em alguns casos pela literatura. De acordo com Simmons

¹⁶ Embora se utiliza o argumento exposto por Ladd (2009) registra-se que o que é apropriado é a estrutura da distinção, não a origem, o contexto argumentativo e os propósitos do referido autor.

(1981) as obrigações políticas (ou deveres) “são um tipo de consideração relevante para indicar como nós devemos agir no interior da (de uma particular) comunidade política ou “[...] uma obrigação política é uma exigência moral de apoiar e consentir com as instituições políticas no país que se reside”.

Por entender as obrigações políticas como exigências morais que vinculam os indivíduos a determinada comunidade política, Simmons (1981) entende que a obrigação política deve ser associada com a cidadania. As obrigações políticas são exigências que decorrem de duas condições: a cidadania e a residência.

Para Horton (1992), a obrigação política exprime uma relação moral ou ética entre os indivíduos e a comunidade política. Ela refere-se às obrigações morais e éticas entre o indivíduo e sua comunidade política (polity)¹⁷. Aqui também está presente a exigência da particularidade.

Nessa concepção, a obrigação política envolve o reconhecimento de que a comunidade política tem exigências morais sobre seus membros, as quais fornecem fortes, mas não conclusivas, para a ação: a obrigação política ocupa-se com as obrigações e deveres dos membros de uma comunidade política.

Em síntese, três ideias básicas sobre obrigações políticas expostas neste tópico precisam ser fixadas: a) as obrigações políticas são uma variedade das obrigações morais; b) não se restringem, única e exclusivamente, à obediência às leis; c) e possuem uma natureza moral.

2.2 TEORIAS DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS

Na história do pensamento político foram elaboradas diversas teorias das obrigações políticas. Nas subseções que seguem serão analisadas as seguintes : gratidão, consenso e deveres associativos. O dever natural de justiça e o princípio da equidade serão analisados no próximo capítulo.

O propósito é dessas subseções é apresentar e analisar criticamente as referidas teorias.

¹⁷ “The key features of a polity, as understood here, are the most comprehensive and inclusive structure of social organisation within a territory, that sovereign power is exercised by an authority, usually a government; and that its members are systematically related to each other through the terms of their membership” (HORTON, 1992, p. 15)

2.2.1 A Gratidão como fundamento das obrigações

O argumento fundado na gratidão é considerado a mais antiga das tentativas de fundamentar as obrigações políticas. Tem-se que foi primeiro formulado por Sócrates no diálogo Críton nos seguintes termos:

Sócrates- E se então, as Leis dissessem: "Sócrates, o que convencionaste conosco foi isso, ou que submeterias às sentenças que a Cidade proferisse" [...] Vamos, pois; qual a queixa contra nós e contra a Cidade, que te move à nossa destruição? Para começar, não fomos nós que te demos nascimento e não foi por nosso intermédio que teu pai desposou tua mãe e te gerou? [...] Então [há defeitos nas leis] nas que regulam a criação e educação do filho, que também recebeste? Aquelas que de nós regem a matéria, ao mandarem que teu pai te ensinasse música e ginástica, não o fizeram com acerto? - Fizeram, diria eu. - Bem; depois que nasceste, que te criaram e que educaram, poderia, de começo, negar que nos pertences, como filho nosso e nosso escravo, assim tu com teus ascendentes? E, se assim é, julgas ter ao menos os mesmos direitos que nós? Julgas ter o direito de fazer-nos em represália o mesmo que tentamos fazer a ti? [...]

Sócrates- "Vê, portanto, Sócrates" diriam talvez as Leis, "temos razão em tachar de injusto o que intentas fazer-nos agora. Nós que te geramos, te criamos, te educamos, te admitimos à participação de todos os benefícios que podemos proporcionar a ti e a todos os demais cidadãos, sem embargo, proclamo termos facultado ao ateniense que o quiser, uma vez entrada na posse dos direitos civis e no conhecimento da vida pública e de nós, as Leis, se não formos de seu agrado, a liberdade de juntar o que é seu e partir para onde bem entender. Se, por não lhe agradarmos nós e a cidade, algum de vós quiser rumar para uma colônia ou quiser fixar residência em qualquer outro país, nenhuma de nós, as Leis, o impede ou proíbe de seguir para onde lhe parecer, levando o que é seu. Mas quem dentre vós aqui permanece, vendo a maneira pela qual distribuímos justiça e desempenhamos as outras atribuições do Estado, passamos a dizer que convencionou conosco de fato cumprir nossas determinações [...]" (PLATÃO, 1979, p. 152)

A primeira constatação é de que existem vários argumentos a favor da obediência, não apenas aquele fundado na gratidão. De forma germinal e incipiente, Platão articula fundamentalmente aquilo que seria, mais tarde, conhecido como a teoria do consentimento, da equidade e a dos deveres associativos. Pode-se sustentar que, mesmo que Platão não estivesse interessado em elaborar uma teoria da obrigação política, ele construiu uma teoria múltipla das obrigações políticas. Curiosamente, uma das posturas teóricas mais recentes sobre o tema.

De acordo com argumento apresentado por Sócrates, os cidadãos devem obediência às leis do Estado porque este propicia benefícios inestimáveis àqueles. Benefícios que não existiriam sem o Estado, os quais geram nos cidadãos um débito de gratidão para com o Estado. Desse modo, a obediência é uma forma de agradecimento

pelos benefícios recebidos. Logo, para honrar o débito de gratidão, os cidadãos devem obedecer à lei. A desobediência seria considerada uma falta de gratidão, uma ingratidão. (ALVES, 2006).

O elemento central do argumento apresentado por Sócrates está na analogia que ele faz entre os débitos de gratidão devido ao Estado, pelos bens que fornece, com os débitos devidos aos pais. Ele o fundamenta na comparação entre as obrigações políticas e as obrigações dos filhos (“filiais”) (SIMMONS, 1981).

Uma segunda linha de argumentos apresentada para justificar a gratidão como fundamento das obrigações políticas se encontra em Ross (1930) e Plamenataz (1968). Neles, a ideia central é a de que o recebimento de um benefício gera no beneficiado a obrigação de retribuir àquele que o beneficiou. Assim, é o princípio da recompensa ou retribuição que aplicado às relações entre os cidadãos e o Estado funda a obrigação política. (WALKER, 1998).

De acordo com Walker (1998, p.194), esse argumento poderia ser apresentado da seguinte maneira:

- 1) A pessoa que recebe benefícios de X tem uma obrigação de retribuir ou fazer um retorno apropriado a X. ("princípio da retribuição.")
- (2) Cada cidadão recebeu benefícios do estado.
- (3) Cada cidadão tem uma obrigação de retribuir ao Estado.
- (4) A conformidade com a lei é um retorno apropriado.
- (5) Cada cidadão tem uma obrigação de cumprir com as leis de seu estado¹⁸.

O autor supracitado, considerado atualmente o principal defensor da teoria das obrigações políticas fundadas na gratidão, apresenta uma terceira linha de argumentação, a fim de justificar a gratidão como fundamento para as obrigações políticas.

De acordo com sua leitura, a primeira abordagem da gratidão, o chamado “argumento socrático”, apresenta dois problemas. Primeiro, pressupõe que as crianças têm um dever de gratidão para com seus pais. Segundo, mesmo que a obrigação da criança em obedecer aos pais esteja fundada na gratidão, não implica poder justificar a relação entre o cidadão e o Estado nesta, ou seja, na gratidão.. E se a obrigação da

¹⁸ 1) The person who receives benefits from X has an obligation to requite or make a suitable return to X. (Let us call this the "principle of requital.")
 (2) Every citizen has received benefits from the state.
 (3) Every citizen has an obligation to make a suitable return to the state.
 (4) Compliance with the law is a suitable return.
 (5) Every citizen has an obligation to comply with the laws of his state.

criança de obedecer a seus pais não é uma obrigação de gratidão, usá-la como modelo para pensar as obrigações de gratidão de um cidadão para com o Estado apenas indicará que não há razão à obrigação para obedecer às leis. (WALKER, 1988).

A argumentação fundada no princípio da retribuição ou recompensa também é defectiva. Walker (1988) reconhece que não é possível fundar a obrigação política na obrigação que o beneficiário tem em relação àquele que o beneficiou. Ser beneficiado não implica a necessidade de retribuir ou recompensar o benfeitor.

Considerando isso, Walker (1998, p.205) reformula o argumento para justificar a gratidão como base às obrigações políticas e assim o apresenta:

- (1) A pessoa que se beneficia de X tem uma obrigação de gratidão de não agir contrariamente aos interesses de X.
- (2) Cada cidadão recebeu benefícios do estado.
- (3) Cada cidadão tem uma obrigação de gratidão de não agir de forma que são contrárias aos interesses do estado.
- (4) A não conformidade com a lei é contrária aos interesses do estado.
- (5) Cada cidadão tem uma obrigação de gratidão de cumprir com a lei.¹⁹

Uma breve comparação com a segunda versão do argumento baseado na gratidão é necessária. O princípio da retribuição é substituído pelo ato de não agir contra os interesses daquele que beneficiou alguém, no caso, o Estado. Aqueles que se beneficiaram dos benefícios produzidos pelo Estado não devem agir contra os interesses dele. Assim, não se tem a obrigação de retribuir, agindo de uma determinada forma, apenas não se deve contrariar os interesses daquele que beneficiou. Observar a lei é a maneira de demonstrar gratidão pelos benefícios recebidos, ir contra ela é contrariar os interesse do Estado. De qualquer forma, há vários problemas com essa abordagem.

As três formas de fundamentar as obrigações políticas na gratidão apresentam uma série de dificuldades. As principais são as seguintes:

a) Geralmente, a gratidão é devida a uma pessoa, a algumas pessoas (família), e pode ser honrada de maneiras distintas. Suponhamos que X tenha morado, sem custos, por quatro anos, durante sua faculdade, na casa de seus tios. Após formado, como se transformara em um profissional bem-sucedido, para demonstrar sua gratidão,

¹⁹ 1) The person who benefits from X has an obligation of gratitude not to act contrary to X's interests.

(2) Every citizen has received benefits from the state.

(3) Every citizen has an obligation of gratitude not to act in ways that are contrary to the state's interests.

(4) Noncompliance with the law is contrary to the state's interests.

(5) Every citizen has an obligation of gratitude to comply with the law¹⁹.

resolve pagar para eles uma viagem à Europa. Contudo, essa é única forma de ele demonstrar gratidão? Amá-los e respeitá-los o resto da vida não seria suficiente? Visitá-los todos os anos não seria uma forma de honrar seu débito de gratidão? Os tios poderiam exigir determinado tipo de retribuição?

Os débitos de gratidão se caracterizam pela vaguidade (KLOSKO, 1989) Mesmo quando se reconhece um débito para com alguém, isso não implica estar obrigado a agir de uma determinada maneira ou fazer uma ação específica. Aqui, reside a primeira objeção em relação à ampliação da gratidão para fundar as obrigações políticas. Assim, não parece óbvio que os débitos de gratidão devidos ao Estado devam ser pagos sob a forma de obediência às leis²⁰.

b) Alguns benefícios fornecidos pelo Estado que, no argumento proposto, geram as obrigações não são escolhidos pelos cidadãos. Inclusive em algumas situações, mesmo em uma sociedade democrática, eles aceitam ações do Estado contra sua vontade, ou seja, há uma imposição. Não há gratidão quando os benefícios são impostos.

c) A gratidão é uma relação direta e desinteressada. Os débitos de gratidão resultam de “algum tipo de deferência e relacionamento pessoal”. A ação que origina a gratidão é vista pelo beneficiado como algo especial e feito exclusivamente para ele. Essa ação tem um caráter pessoal e exprime um sentimento particular desinteressado daquele que a pratica. Dessa forma, por ser pessoal, é direta e por não esperar necessariamente retribuição, é desinteressada. Contudo, as ações de um Estado (políticas, leis, instituições) não são elaboradas e dirigidas a um cidadão específico, mas, a todos. Além do mais, elas pretendem atingir um determinado fim, que não necessariamente está relacionado com os objetivos, crenças e desejos dos cidadãos. Se a gratidão é uma relação direta e desinteressada, então a relação entre os cidadãos e o Estado não podem estar fundadas na gratidão, uma vez que as ações do Estado não atendem às características dessa.

d) A formação de laços de gratidão entre indivíduos pressupõe que aquele que beneficiou alguém despendeu certo esforço ou sacrifício para beneficiá-lo (SIMMONS). A questão, quando o Estado está envolvido, é saber que tipo de esforço

²⁰ “ Suponhamos que um cidadão [...], sintá-se grato pelo fato de que o Estado age de modo a aumentar sua utilidade líquida sob a forma de manter uma educação pública de qualidade que permite a esse cidadão aumentar seu conjunto de oportunidades e, para pagar esse débito para com o Estado, esse cidadão resolve aumentar a receita do Estado evitando descontar despesas médicas ou gastos com dependentes no Imposto de renda.[...] esse tipo de retribuição monetária não constitui um modo válido de pagar débitos de gratidão para com o Estado? (ALVES, 2006, p. 49).

ou sacrifício ele realiza para produzir os benefícios que ele oferece aos cidadãos. Afinal, todos os benefícios produzidos e oferecidos pelo Estado são custeados por impostos pagos pelos próprios cidadãos. Além do mais, se é inerente às funções do Estado produzir determinados bens e serviços, por qual razão isso ensejaria um débito de gratidão?

e) Obrigações que se fundam na gratidão tendem a serem vagas e fracas, pois sentimentos de gratidão não são impositivos (KLOSKO, 1989). A gratidão é incapaz de obrigar efetivamente. Posso sentir gratidão por alguém ou algo e absolutamente não fazer nada.

Por essas razões, a abordagem das obrigações políticas fica prejudicada e não se habilita para fundar uma teoria satisfatória²¹ das obrigações políticas.

2.2.2 As teorias do consentimento/teorias voluntaristas

As teorias do consenso também denominadas de voluntaristas (HORTON, 1992; PATEMAN, 1985), são as mais notórias e tradicionais das tentativas de fundar as obrigações políticas. Estruturaram-se e se desenvolveram, principalmente, nos séculos XVII e XVIII. Embora sua origem esteja na Grécia antiga e outros pensadores no decorrer da história tenham formulado elementos dela, não há dúvidas de que Hobbes e Locke são os mais conhecidos e importantes teóricos dessas teorias.

Fundam-se na ideia de que os membros de uma comunidade política consentiram expressa, tácita ou hipoteticamente com a autoridade, gerando, assim, as obrigações políticas. Esse consentimento está fundado numa decisão ou escolha pessoal e voluntária. Ao escolher livremente, as pessoas obrigam-se com sua comunidade política. São obrigações autoassumidas e voluntárias. Muito do apelo e da atração que ainda hoje as teorias voluntaristas exercem no âmbito da filosofia política estão associadas a essas ideias²² (HORTON, 1992; KNOWLES, 2010; SIMMONS, 1981).

²¹ Uma teoria satisfatória precisa atender os seguintes requisitos: generalidade, peso da obrigação, abrangência e particularidade. Esses requisitos serão explicitados no tópico 4.3.1.

²² “Consent theory respects our belief that the course a man’s life takes should be determined, as much possible, by his own decisions and actions. Since being born into a political community is neither an act we perform, nor the result of a decision we have made, we feel that this should not limit our freedom by automatically binding us to the government of that community. And these convictions serve as the basis which holds that only the voluntary giving of a clear sign that one finds the state acceptable (and is willing to assume political bonds to it), can ever obligate one to support or comply with the commands of that state’s government (SIMMONS, 1981, p. 69).

Qualificam-se como “teorias do consenso ou voluntarista” qualquer teoria da obrigação apoiada sobre a ideia de que as obrigações políticas dos cidadãos são fundadas em promessas, contratos ou consentimentos (tácitos ou expressos – reais ou hipotéticos).

Existem diversas teorias desse tipo. Em comum, (i) o uso de certos termos (contrato social, consenso expresso ou tácito), (ii) a ideia de que as relações políticas foram instituídas por ato livre e voluntário, que os obriga com os outros e com a comunidade política e (iii) a natureza da obrigação, sua extensão, a quem e em que situações devidas. A diferença entre as diferentes abordagens, no que parece ser relevante e interessa, diz respeito à forma como tais relações políticas foram instituídas, a saber: a) contrato entre os indivíduos; b) contrato entre os indivíduos e seus governos e c) consentimento expresso ou tácito dos indivíduos para o governo ou constituição e a maneira como respondem a (iii).

Para ilustrar, apresenta-se um breve contraste sobre como Hobbes e Locke pensam as obrigações. Ambos exprimem adequadamente as teorias voluntaristas em sua origem. Em Hobbes, a passagem do estado de natureza para a sociedade política ocorre a partir do momento em que os indivíduos renunciam, transferem e autorizam as ações do soberano. Esse movimento de três passos é o pacto (convenção). Procedimento no qual o indivíduo, com exceção do direito à vida, transfere ao soberano todos os outros direitos naturais, submetendo-se, assim, ao poder soberano. O detalhe importante a ser destacado é que o soberano não pactua com os indivíduos, ele é o beneficiário do pacto. Daí deriva uma noção forte de autoridade e obrigação. Assim, ao instituir a autoridade do soberano, ao mesmo tempo, o indivíduo adquire, em geral, a obrigação de obedecê-lo.

Locke, com motivação e propósitos diversos, também opera com o arcabouço teórico contratualista (estado de natureza – contrato – sociedade política). Contudo, o processo de instituição da autoridade política é diferente. Ela é instituída em dois estágios distintos: primeiro, através de um contrato unânime, há a formação da sociedade política, e então, por meio de uma decisão da maioria confia-se ao governo os poderes legislativo, executivo e judiciário. O objetivo de formar a sociedade política com um governo é garantir maior proteção e efetividade aos direitos do que seria possível no estado de natureza. As gerações seguintes, que não participam do contrato original, adquirem suas obrigações políticas, com base em um juramento de fidelidade ou do consenso tácito.

A abordagem lockeana da obrigação política difere da hobbesiana por admitir o direito de resistência a governos incompetentes ou tirânicos. Isso levanta dúvidas sobre o efetivo papel do consenso na teoria de Locke, considerando-se que a natureza do governo parece ser importante na avaliação se o indivíduo está obrigado ou não. Por conseguinte, é possível dizer que Locke assume dois tipos de justificação da obrigação política: a fundada nas qualidades morais do governo e baseada em um ato voluntário. (HORTON, 1992).

Em ambos os exemplos, com algumas variações, a sociedade política é criada pelas decisões e ações autônomas dos próprios indivíduos que a compõem. Sendo assim, a obrigação de obedecer não é imposta, é autoassumida. A obediência não é incompatível com a autoridade. Em geral, desse modo, as teorias voluntaristas operam com a tese de que a comunidade política, tal com outras associações voluntárias de indivíduos (clubes esportivos, sindicatos) são criadas e mantidas pelo livre ingresso dos indivíduos nas interações que nela ocorrem e que reconhecem as estruturas de autoridade ali estabelecidas ou vigentes. Além disso, essas teorias apresentam as obrigações políticas como integrantes da categoria das obrigações morais que têm a promessa como modelo. Após o ingresso, resultado de decisão e ação livre, com exceções, é necessário obedecer a alguém. A promessa de obedecer está implícita.

Há várias objeções a essa abordagem das obrigações políticas. A principal e óbvia é descobrir algo que corresponda ao tipo de ato requerido para se criar uma obrigação política. Uma resposta possível pode ser a ideia de contrato. Mas, neste caso, surgem questões elementares: quem fez o contrato? Quais são as partes do contrato? Que termos o constituem? Quem resolve as pendências contratuais que poderiam surgir das interações políticas? Como bem observa Horton (1992, p. 26): “parece não haver qualquer teoria do contrato social capaz de resolver a maioria destas questões”.

Outra forma de resolver tal questão é apelar à noção de consentimento. Mas como explicar os seguintes questionamentos: quem consentiu? Quando e como consentiram? Para quem eles deram seu consentimento? Supondo que o consenso explícito não responda às questões mencionadas, pode-se recorrer à noção de consenso tácito. As duas interpretações mais populares entre os teóricos defensores desta proposta são as seguintes: a) a residência em um país e o recebimento de benefícios que decorrem dela indicam que o indivíduo consente com as instituições existentes e b) o voto em uma eleição democrática é uma forma de consentir com o governo eleito (HORTON, 1992).

Algumas observações críticas quanto à interpretação de (a). Até que o ponto é plausível sustentar que a residência e os benefícios dela decorrentes são suficientes para contar como um ato que exprime consentimento? Residir em um lugar é expressão de um consentimento ou a mera expressão da necessidade de estar em algum lugar? Todas as pessoas que residem em algum lugar sabem que o fato de lá residirem e receberem certos benefícios geram certas obrigações? Como bem observa Horton (1992, p.33): “não há nenhuma convenção comumente compreendida pela referência a qual a residência contínua ou a apreciação de seus frutos pode ser razoavelmente interpretada como implicando o consentimento. Não é de modo claro a que os indivíduos estão consentindo, o que estão consentindo.”²³ Assim, o simples ato de residir não parece implicar uma forma deliberada e intencional²⁴, embora tácita, de consentimento.

Além do mais, não parece que as pessoas tenham o direito ou possam escolher livremente o país/sociedade política em que irão residir, quer dizer, integrar. Essa possível escolha fica limitada pelas circunstâncias legais ou econômicas. A primeira está relacionada às leis, por exemplo, que proíbem a imigração e a segunda, supondo que não houve restrição legal, à escassez de recursos econômicos de algumas pessoas.

Em relação a (b), o que precisa ser explicado é como se pode entender o ato de votar como uma forma de consentimento. Plamenatz (1968, p.170) assevera:

Onde há um processo estabelecido de eleição a um cargo, então, garantindo que a eleição seja livre, qualquer um que participe do processo consente à autoridade de quem quer que seja o eleito pelo escritório. Isto, penso eu, não é atribuir um significado novo à palavra *consentimento*, mas apenas definir um uso político muito comum, e importante para ela. Presume-se que o cidadão que vota em uma eleição compreenda o significado do que está fazendo, e se a eleição é livre, ele participou voluntariamente de um processo que confere autoridade a alguém que de outra maneira não a teria²⁵.

²³ “there are no commonly understood conventions by reference to which continued residence or the enjoyment of its fruits can be reasonably interpreted as implying consent. It is not at all clear what individuals are consenting to, that they are consenting, or that they intend to do so.”

²⁴ De acordo com Flathman (1972, p.220) há três condições que precisam ser observadas para que haja consentimento são: “a) know what he consents to; b) intend to consent to it; c) communicate his knowledge of what he is consenting to and his intention to consent (that is, communicate his consent) to the person or persons to whom the consent is given”.

²⁵ Where there is an established process of election to an office, then, *provided the election is free*, anyone who takes part in the process consents to the authority of whoever is elected to the office. This, I think, is not ascribe a new meaning to the word *consent* but is only to define a very ordinary, and important political use of it. The citizen who votes at an election is presumed to understand the significance of what he is doing, and if the election is free, he has voluntarily taken part in a process which confers authority on someone who otherwise would not have it.²⁵

Assim, ao participar voluntariamente num processo de eleição livre, o cidadão que entende o que está fazendo consente com a autoridade que será eleita. Nessas condições, o ato de votar parece implicar consentimento. O ato de votar, todavia, implica consentimento somente nos casos em que o voto não é obrigatório, pois em que ele é obrigatório, não opcional, não parece ser possível pensá-lo como sendo uma forma de consentimento.

Além dessa objeção, outras duas sérias objeções podem ser elaboradas. A primeira delas está associada à possibilidade da minoria e, alguns casos, até a maioria não ter obrigações políticas. A situação é a seguinte. A tese forte acima exposta é de que o voto exprime consentimento. Contudo, em situações em que o voto é opcional, aqueles que não votaram, também exprimiram seu consentimento? Se o ato de não votar for considerado uma forma de consentimento, não há diferença entre votar e não votar, pois ambos exprimem consentimento. Logo, não seria sensato afirmar que o voto é uma forma de consentimento. Em termos de obrigações políticas, supondo que boa parte dos cidadãos não participe do processo, como eles não consentiram, também não têm obrigações políticas.

A segunda, a participação no processo eleitoral não implica necessariamente o fato de os cidadãos sentirem-se moralmente obrigados por aqueles que venceram as eleições. Isso está associado com os motivos que levam alguém a participar das eleições. As pessoas podem participar/votar nas eleições por razões políticas, mas também por razões pragmáticas ou instrumentais. Assim, não necessariamente, elas se sentem obrigadas moralmente pelos resultados. As eleições podem ser entendidas apenas como um mecanismo para escolher quem irá governar (HORTON, 1992).

Além dessas duas interpretações da teoria do consentimento, há outras. Uma dessas é a do consentimento pessoal. Simmons (1981) a define como sendo aquela que entende as obrigações políticas como sendo fundadas no consentimento pessoal de cada cidadão. Ele a divide em dois grupos: do consentimento histórico e a do consentimento da maioria. A teoria do consentimento histórico sustenta que as obrigações políticas dos cidadãos foram geradas pelo consentimento dos membros da primeira geração da comunidade política. Três problemas básicos afetam tal posição: a) não há como conceber que Estados reais foram criados de fato pelo consentimento dos membros da primeira geração; b) para o primeiro consentimento obrigar é necessário que os cidadãos das outras gerações tenham autorizado o consentimento dos primeiros, o que não parece

ser possível nesta situação e c) as obrigações políticas das outras gerações não têm caráter voluntário.

A teoria do consentimento da maioria defende que todos os cidadãos têm obrigação de obedecer a alguém quando a maioria de uma determinada comunidade política consentir. As objeções a ela são as seguintes: a) como captar a vontade da maioria; b) como a decisão da maioria pode obrigar moralmente a minoria, e c) a dificuldade para explicar o caráter voluntário das obrigações políticas, no caso das minorias.

Outra forma de interpretar a teoria do consentimento foi defendida por Pitkin (1965). Ela sustenta que o consentimento precisa ser entendido como hipotético, como sendo um constructo lógico:

[...] nosso consentimento pessoal é essencialmente irrelevante a sua obrigação de obedecer, ou a sua ausência. Sua obrigação de obedecer depende do caráter do governo - se está agindo dentro dos limites do (somente possível) contrato [...] Assim, não só o seu consentimento pessoal é irrelevante, mas realmente já não importa se este governo ou qualquer governo foi fundado realmente por um grupo de homens que decidiram deixar o estado de natureza por meio de um contrato. Enquanto as ações do governo estiverem dentro dos limites do que tal contrato hipoteticamente teria fornecido, teria que ter fornecido, a aqueles que vivem dentro de seu território devem obedecer. Este é o significado verdadeiro do que nós todos aprendemos dizer na teoria política: que a exatidão histórica da doutrina do contrato é basicamente irrelevante - que o contrato é uma construção lógica. O único "consentimento" que é relevante é o consentimento hipotético atribuído aos homens hipotéticos, atemporais, abstratos, racionais. (PITKIN, 1965, p. 996-997)²⁶

A proposta de Pitkin (1965) é deslocar o fundamento das obrigações políticas do consentimento pessoal para os méritos do governo. Várias dificuldades podem ser identificadas nessa posição: a) consentimentos hipotéticos não são efetivamente consentimentos²⁷; b) o fato de eu integrar instituições justas não implica que eu deva sentir-me obrigado por elas; c) explica porque um esquema institucional é moralmente sustentável, mas não porque ele deve ser obedecido.

²⁶ [...] our personal consent is essentially irrelevant to your obligation to obey, or its absence. Your obligation to obey depends upon the character of the government – whether it is acting within the bounds of the (only possible) contract [...] So, not only is your personal consent irrelevant, but it actually no longer matters whether this government or any government was really founded by a group of men deciding to leave the state of nature by means of a contract. As long as a government's actions are within the bounds of what such a contract hypothetically *would have* provided, would have *had* to provide, those living within its territory must obey. This is the true significance of what we have all learned to say in political theory: that the historical accuracy of the contract doctrine is basically irrelevant – that the contract is a logical construct. The only "consent" that is relevant is the hypothetical consent imputed to hypothetical, timeless, abstract, rational men. (PITKIN, 1965, p. 996-997).

²⁷ Formulado a partir de Dworkin.

As objeções e dificuldades levantadas são suficientes para mostrar a fragilidade das teorias voluntaristas para fundar as obrigações políticas.

2.2.3 As teorias associativas da obrigação política

As teorias da “associação” ou “associativas” fundam a obrigação política na condição de membro – associado – filiação²⁸ (*membership*). A ideia central é aquela de que se alguém é membro de um grupo (família, comunidade política), então precisa cumprir as regras que o regem. Assim, aqueles que se reconhecem como integrantes de uma determinada comunidade política têm a obrigação de obedecer à lei. (DAGGER, 2000; 2010). A obrigação de obedecer não depende do consentimento, porém da condição de ser membro.

Essas teorias ressaltam o forte vínculo sentimental do indivíduo com as associações que ele integra e insistem no caráter não voluntário de tal adesão. Em geral, a ideia chave é pensar a obrigação política como se pensa as obrigações familiares²⁹. Assim, mesmo aqueles que não optaram por fazer parte dela estão obrigados. Um dos que defendem essa tese é Dworkin (1986, p. 206):

A melhor a defesa da legalidade política – o direito a uma comunidade política de tratar seus membros como tendo obrigações em virtude de decisões comunitárias coletivas - deve ser encontrada não no árduo terreno dos contratos ou dos deveres de justiça ou das obrigações do jogo limpo que deve existir entre desconhecidos, onde os filósofos esperaram as encontrar, mas no terreno mais fértil da fraternidade, da comunidade, e de suas obrigações assistentes. Associações políticas, como a família e a amizade e outras formas de associação mais locais e íntimas, está na própria abundância da obrigação.³⁰

²⁸ Os principais representantes dessa abordagem são: Dworkin (1986); Horton (1992; 2006; 2007) e Gilbert (2008).

²⁹ A exceção é Gilbert (2008). Ela funda sua análise nas ideias de grupos sociais, sujeitos plurais e compromisso comum (*join commitment*), além de sustentar que sua teoria apresenta traços voluntaristas. Teria apresentado uma “teoria contratual real”.

³⁰ [T]he best defense of political legitimacy – the right of a political community to treat its members as having obligations in virtue of collective community decisions – is to be found not in the hard terrain of contracts or duties of justice or obligations of fair play that might hold among strangers, where philosophers have hoped to find it, but in the more fertile ground of fraternity, community, and their attendant obligations. Political association, like family and friendship and other forms of association more local and intimate, is in itself pregnant of obligation.

Horton (1992; 2006; 2007) ao defender sua concepção de obrigação política, também indica a família como referência para se pensar as obrigações políticas. Assevera ele:

Minha tese é que *polity* é como uma família, um relacionamento em que a maioria de nós foi criado; e que as obrigações que são constitutivas do relacionamento não estão na necessidade de uma justificação moral de um conjunto de princípios morais básicos ou de alguma teoria moral compreensiva. Além disso, ambas, a família e a comunidade política figuram proeminente em nosso senso de quem somos; nossa autoidentidade e nossa compreensão do nosso lugar no mundo (HORTON, 1992, p. 150).³¹

Ambas as citações, além de fazerem uma analogia entre família e comunidade política, destacam que os membros de associações possuem “papeis obrigacionais não voluntários” (*noncontractual role obligations*). São obrigações que surgem no momento do nascimento. (HARDIMON, 1994).

De acordo com Dagger (2000; 2010) há três características que tornam a abordagem associativa atraente. Em primeiro lugar, não entendem o binômio voluntário-involuntário como sendo uma dicotomia. Em segundo lugar, reforçam a intuição comum de que aqueles que integram comunidades políticas têm a obrigação de obedecer às suas leis e por fim, como decorrência desta, o “senso de identidade” compartilhado pelos membros de uma comunidade política como fonte da obrigação de obedecer às leis.

Mas, as abordagens associativas apresentam alguns problemas. Destacam-se as objeções mais contundentes contra elas³². A primeira que pode ser apontada refere-se à analogia entre a comunidade política com a família. O ponto central é saber se tal comparação é adequada para fundar as obrigações políticas. A partir disso surgem duas questões: a) as relações travadas no âmbito da comunidade política são próximas e íntimas como aquelas estabelecidas na esfera familiar? b) Não há um risco de se transferir o paternalismo para o âmbito da política? Quanto à primeira questão, há uma tendência, em grupos sociais maiores, de que as relações entre membros se fragilizem e se tornem menos fraternas. A falta de proximidade e interação pode implicar ausência

³¹ My claim is that a polity is, like the family, a relationship into which we are mostly born; and that the obligations which are constitutive of the relationship do not stand in need of moral justification interns of a set of basic moral principles or some comprehensive moral theory. Furthermore, both the family and the political community figure prominently in our sense of who we are; our self-identity and our understanding of our place in the world (HORTON, 1992, p. 150).

³² Além das que serão citadas, há outras fortes objeções destacadas por Wellman (1997). Sua principal tese é a de que não há obrigações associativas.

de identificação, afinidade e fraternidade com grande parte dos membros que constituem o grupo. Em relação à segunda questão, realmente existe o risco de se transferir o paternalismo ao âmbito da política. Na esfera familiar, a proteção, o cuidado e amor são desejáveis e estimulados, contudo, em que medida tais atitudes são saudáveis ou viáveis no âmbito da política? Como bem observa Dagger (2000), essas questões podem não demonstrar que a analogia entre a família e comunidade política seja equivocada, mas é suficiente para indicar a sua incapacidade para fundar uma abordagem consistente das obrigações políticas.

Outra objeção feita sugere que os associativistas confundem o sentimento de obrigação com a obrigação em si (DAGGER, 2000; SIMMONS, 1996). Esse sentimento de obrigação surge a partir da noção de “senso de identidade”. Como integrantes de um grupo, seus membros creem que têm a obrigação ou sentem obrigados a obedecer às leis. Entretanto, o sentimento de estar obrigado, por razões de identidade ou outra qualquer, não implica uma obrigação efetiva. Citam-se dois exemplos para ilustrar: uma assistente do professor Pardal sente-se obrigada a dedicar-se integralmente a ele, contudo, como ele a explora e a engana, utilizando suas descobertas para desenvolver e patentear novos produtos, ela não tem a obrigação da dedicação. Por outro lado, um homem que não tem conhecimento que tem um filho com sua melhor amiga, uma vez que ela lhe revelou o fato, embora tivesse obrigação para com eles, não se sente obrigado. Assim, a não distinção entre sentir-se obrigado e ter obrigações compromete a abordagem associativa das obrigações políticas: O fato de as pessoas se sentirem sob uma obrigação para com a sua organização política não significa que estão sujeitas a esta obrigação, nem quando elas não sentirem essa obrigação, não significa que não são obrigadas (DAGGER, 2000, p. 108)³³.

A terceira objeção está associada à ideia de caráter do grupo. Todos os grupos têm membros, incluindo aqueles grupos que não são justos ou moralmente justificáveis. Os membros compartilham com os demais princípios, regras, valores e comportamentos. Ao aderir a um grupo, as pessoas aceitam e passam a compartilhar determinado arcabouço institucional, moral, político. Como a adesão é suficiente para gerar a obrigação de obedecer, mesmo os membros de grupos injustos que são explorados por alguém ou pelos outros têm a obrigação de obedecer às leis. Não parece ser razoável supor que alguém tenha a obrigação de obedecer a um sistema político

³³ : “The fact that people feel themselves to be under an obligation to their polity does not mean that they are under such an obligation, nor does the fact that they feel no such obligation mean that they are not”

quando sua estrutura institucional não é justa ou apresenta graves ou sérias injustiças. (DAGGER, 2010). Para fugir dessa objeção, os defensores precisam apelar para outros critérios. Há necessidade do sistema político ser justo ou a comunidade política ser uma verdadeira comunidade, para conseguir justificar a “associação” / “adesão” (*membership*) como fundamento das obrigações políticas. As supracitadas objeções e a necessidade de se apelar para outro critério demonstram a fragilidade de tal princípio.

3 A TEORIA RAWLSIANA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS: o dever de obedecer às leis.

O presente capítulo destaca e analisa as duas propostas sustentadas por Rawls sobre obrigações políticas. A preocupação central é listar as principais objeções para que no próximo capítulo seja possível propor uma teoria satisfatória a partir do referencial rawlsiano tardio. Este está dividido em três partes: na primeira demonstra-se a importância que uma teoria das obrigações políticas tem para as teorias de justiça, na sequência, apresentam-se e analisam-se as teses rawlsianas de que o princípio do *fair play* e depois, o dever natural de justiça, são respectivamente os fundamentos das obrigações políticas e por fim, mostra-se que houve uma continuidade nas reflexões rawlsianas sobre o referido tema.

3.1 TEORIAS DA JUSTIÇA x TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS

Teorias de justiça, que focam suas preocupações nas estruturas sociais, ou têm natureza distributiva, nos seus moldes teóricos distintos, não podem deixar de tratar, além de indicar os princípios e a forma de organizar as instituições, a questão a partir da perspectiva dos indivíduos. Sendo mais preciso, é necessário destacar os fatores, os valores que levam ou incitam os indivíduos a agirem e se comportarem de acordo com determinado princípio ou estrutural organizacional. Não basta sustentar que, se as instituições atenderem a determinados princípios de justiça e se organizarem de determinada forma, tem-se uma concepção de justiça adequada, é preciso indicar como os indivíduos se conformaram com este arcabouço institucional e mesmo com os outros indivíduos. Não bastam princípios para as instituições, há necessidade de princípios para os indivíduos.

Essa observação remete à questão de como pensar a relação entre os indivíduos e as instituições políticas e sociais, e os indivíduos entre eles mesmos. Assim, os indivíduos, em suas relações políticas e sociais estabelecem dois tipos de relações: as entre os indivíduos e as com as instituições.

Embora relações individuais sejam relevantes para a discussão que se leva a cabo, serão deixadas de lado. A Análise se aterá às relações dos indivíduos com as instituições básicas (políticas e sociais) da sociedade.

É possível pensar as relações dos indivíduos com as instituições políticas e sociais da sociedade a partir de três perspectivas: a) as instituições não moldam o comportamento, os valores e as concepções individuais (homem, sociedade, mundo, bem); b) as instituições contribuem decisivamente para a construção do arcabouço comportamental e valorativo dos indivíduos e c) há uma tensão na relação entre os indivíduos e as instituições, elas contribuem para a formação das concepções individuais, mas ao mesmo tempo, há um espaço de independência, de suspeita, de crítica, de autonomia em sentido amplo, daquele em relação a estas³⁴.

Comentam-se essas três perspectivas. Em (a) destaca-se a tese de que os indivíduos, independentemente das instituições que o cercam, constituem-se e se desenvolvem psicológica, existencial e socialmente. Não parece ser possível que assim seja. Um indivíduo constitui-se em processos de socialização que ocorrem em instituições (famílias, escolas, constituição, estado), que se localizam no interior de determinados horizontes culturais, políticos e sociais. Sem contar que é possível sugerir que a constituição e desenvolvimento da identidade pessoal passam pelo reconhecimento dos outros, e que, em algum momento deste processo, este pressupõe a mediação institucional.

Assim, as concepções individuais de homem, sociedade e mundo³⁵ são moldadas pelo construto institucional. Isso não quer dizer que todos tenham as mesmas concepções, nem que existam estabilidade e coesão social ou que isso implique qualquer teoria sobre uma pretensa sociabilidade natural humana. O que se quer demonstrar é a importância que algumas, senão todas, têm na construção das concepções individuais e a impossibilidade de que o indivíduo possa constituir suas concepções, apartado de instituições.

Contudo, alguém poderia objetar e sustentar que se pode apelar para justificar tal posição ao estado de natureza hobbesiano ou à posição original rawlsiana. Nas duas situações mencionadas, existe uma compreensão de indivíduos que parecem ter suas concepções independentemente de instituições. De acordo com Hobbes (2003), embora este seja um experimento mental, no estado de natureza não há vida social nem estruturas de poder comum. Há o indivíduo com suas paixões e razão, tal com ele seria no estado natural. Na posição original de Rawls, artifício de representação, as partes,

³⁴ Aqui não está em questão uma concepção de pessoa. Apenas se quer destacar as possíveis relações entre os indivíduos e as instituições políticas e sociais (Estrutura básica da sociedade).

³⁵ Aqui estão inclusas as concepções morais, políticas e religiosas.

representantes dos cidadãos, vão escolher os princípios que devem regular a estrutura básica da sociedade, também são apresentadas como indivíduos que parecem existir sem a estrutura institucional.

Tanto o estado de natureza como a posição original apresentam as seguintes características: ambos são experimentos mentais, são entendidos como processo de justificação, pressupõem uma determinada concepção de indivíduo e que além de descreverem situações hipotéticas, indicam estágios provisórios e transitórios³⁶.

Segundo Hobbes (2003), os indivíduos estimulados por suas paixões e razão formam a convicção de que é melhor fazer um pacto e viver socialmente. Isso pode ser entendido, mesmo em uma perspectiva hobbesiana, como um processo de constituição de instituições que favoreçam a realização dos interesses individuais. Há uma sugestão de que, embora o homem não seja um animal político, ele precisa ter uma vida social (institucional), por necessidade e interesse.

Caso isso esteja correto, não é suficiente para justificar o fato de Hobbes admitir a tese de que o indivíduo configura-se a partir das relações com as instituições. Além disso, o autor pressupõe uma concepção de natureza humana que extrai das relações humanas existentes. Ele projeta no estado de natureza aquilo que o homem é efetivamente, ou seja, nas suas relações com outros indivíduos e constituídos a partir de seus vínculos com determinadas instituições. A primeira vista, não há teses hobbesianas que permitam dizer que ele apresenta uma compreensão normativa de indivíduo.

Quanto a Rawls, ao se considerar as teses apresentadas na terceira parte de “Uma Teoria da Justiça” (TJ)³⁷ e em “Liberalismo Político” (LP)³⁸ que a concepção de indivíduo (pessoa)³⁹ pressuposta na posição original e nas relações políticas e sociais efetivas, pelo menos em sociedades bem ordenadas, indica a existência de papel significativo das instituições na constituição e desenvolvimento dos indivíduos. A discussão sobre o senso de justiça dos cidadãos indica nessa direção o que é suficiente para demonstrar a relevância das instituições na formação dos indivíduos.

Em (b) há a tese oposta. Entretanto, da impossibilidade de pensar que o indivíduo possa constituir-se e desenvolver suas concepções, prescindindo das

³⁶ Existem enormes e profundas diferenças entre Hobbes e Rawls. Apenas ressalta-se que se forem consideradas as mencionadas características pode-se sustentar que ambos indicam a possibilidade hipotética de pensar os indivíduos sem indicar a influência das instituições.

³⁷ Para designar a obra “Uma teoria da justiça” utilizar-se-á a abreviatura TJ.

³⁸ Para designar a obra “Liberalismo Político” utilizar-se-á a abreviatura LP.

³⁹ A concepção de pessoa será desenvolvida adequadamente no terceiro capítulo.

instituições, não se deduz que ele é determinado pelo arranjo institucional, como se simplesmente fosse um autômato.

Evidentemente, em alguns casos, pode-se pensar um indivíduo que tenha todas as suas compreensões influenciadas por uma instituição, por exemplo, uma instituição religiosa. Desde seu conceito de indivíduo, passando pelo de família até o de Estado são influenciados por uma determinada visão religiosa⁴⁰.

Esse indivíduo teve suas concepções formatadas pela instituição de tal forma que o impossibilita de conceber, pensar e aceitar as coisas e o mundo de outra maneira que não aquela inculpada por ela. Ele tende, em geral, a não aceitar outras concepções e agir autoritariamente. Como destacado, esse é um caso extremado. Outros exemplos poderiam ser elaborados, inclusive a partir da influência de outras instituições, podendo ser elas de natureza política ou moral. O que se quer destacar é que ao eliminar qualquer possibilidade do indivíduo opor-se ou pelos menos ser capaz de exercer sua capacidade de julgamento e reflexão frente às instituições, nas quais ele se constitui e participa, mata-se o sujeito. Morre o sujeito, ficam as estruturas.

Sem entrar ou aprofundar detalhadamente o argumento acima apresentado, pressupõe-se que o indivíduo é capaz de agir ou pelo menos ser capaz de opor-se após um processo de constituição, desenvolvimento de certas competências linguísticas e de julgamento questionar ou opor-se, em algumas situações e momentos, às estruturas organizacionais. Associado a esse pressuposto, destaca-se o fato de que as estruturas, as tradições, as concepções são criadas e se alteram pela ação livre e autônoma dos indivíduos. Assim, é necessário reconhecer e preservar a autonomia dos indivíduos na constituição de sua personalidade.

Para concluir, veja-se a terceira perspectiva (c). Tentou-se que demonstrar que as posições (a) e (b) operam nos extremos e por essa razão, apresentam limites e equívocos. A primeira falha por não perceber que os indivíduos se constituem e constroem suas concepções no interior e por suas relações com as instituições⁴¹, e poder-se-ia acrescentar elemento que não foi claramente explicitado no momento que tal concepção foi tratada, e que ao proceder assim opera com um conceito “noumênico” de indivíduo e desconectado do contexto político e social.

⁴⁰ Como exemplo pode-se citar um indivíduo que crê que todos os homens são iguais por serem filhos de Deus, que a família é uma entidade sagrada e heterossexual e que o Estado deve professar a sua religião e combater as heresias representadas por outras religiões e formas de vida alternativas.

⁴¹ Claro que os indivíduos se constituem e se desenvolvem nas relações pessoais e sociais.

A segunda (b) equivoca-se ao colar demasiadamente os indivíduos às instituições. Tal entendimento, como indicado, solapa a autonomia individual e mata o sujeito. Elimina aquele que constrói, reforma e reorienta as instituições.

A terceira possibilidade (c) defende uma posição intermediária. As instituições são decisivas na constituição, formação e orientação individual, mas há espaço para o exercício da autonomia e da crítica. Nem sempre os indivíduos agem de acordo, por exemplo, com as regras de certas instituições. Por isso, pode-se dizer que há uma tensão na relação entre os indivíduos e as instituições.

Desse modo, a relação dos indivíduos com as instituições depende da natureza delas e da forma como se organizam os princípios que as orientam e como aqueles as percebem e as entendem. A percepção e o entendimento que os indivíduos têm delas, os motiva- os ou os obriga a aceitá-las e seguir suas orientações ou não.

Antes de prosseguir na demonstração de que uma teoria da justiça, nos moldes de *Justiça como equidade*, precisa de uma teoria das obrigações políticas, faz-se um breve comentário sobre as relações entre os indivíduos. Considerando-se o argumento que se pretende defender, pode-se afirmar que as relações individuais, em termos políticos e sociais, estruturam-se e regulam-se pelos mesmos fundamentos que regem a relação dos indivíduos com as instituições. Pode-se dizer que são faces da mesma moeda. Teorias de justiça não podem ignorar esse aspecto. É necessário estipular princípios também para os indivíduos a fim fundamentar os vínculos políticos. Logo, teorias de justiça necessitam de uma teoria das obrigações políticas. Espera-se que a exposição realizada justifique a aproximação entre teoria da justiça e uma teoria das obrigações políticas.

Rawls desenvolve, a partir de 1964⁴², de forma seminal e pouca articulada, a primeira versão de sua teoria das obrigações e, posteriormente, desenvolve-a de maneira mais sistemática e organizada, especificamente, em 1971. Cabe ressaltar que sua preocupação central em TJ não é elaborar uma teoria das obrigações políticas. Esta pode ser entendida como uma operacionalização em nível não ideal da teoria da justiça construída na esfera ideal.

Para dar conta do objetivo proposto, na sequência do texto, trabalha-se com as seguintes questões: a) Como Rawls fundamentou, em momentos distintos, sua teoria das obrigações políticas? b) Que limites essas fundamentações apresentam? c) Há uma

⁴² Está-se referindo ao texto "*Legal obligation and the duty of fair play*". Para designá-lo utilizar-se-á da abreviatura LDFP.

continuidade ou ruptura na trajetória da construção da teoria das obrigações políticas defendida por Rawls?

3.2 A FUNDAMENTAÇÃO DO DEVER DE OBEDECER À LEI

Para Rawls, os vínculos políticos entre os indivíduos e desses com as instituições, em um regime democrático constitucional, estão fundados no **dever natural de justiça**. Este dever, em TJ (1971), ocupa papel central na justificação da desobediência civil e na fundamentação do dever de obedecer às leis, sejam elas justas ou injustas⁴³. Ao priorizar o **dever natural de justiça**, Rawls relega o **princípio da equidade** a um papel secundário⁴⁴.

Esse cenário teórico não é idêntico àquele montado e justificado em LDFP (1964). Nesta obra, a tese central é a de que a obrigação de obedecer às leis está fundada no dever de *Fair Play* (Princípio da equidade). Rawls, portanto, alterou o modo de fundamentar a obediência à lei. O princípio da equidade (*fair play*) foi substituído pelos deveres naturais. Contudo, o primeiro não foi completamente excluído em TJ. Em momento algum, essa alteração foi indicada ou justificada na trajetória argumentativa rawlsiana.

Considerando-se isso, pretende-se: a) indicar as prováveis causas dessa alteração, como também suas consequências teóricas; b) investigar se a troca de fundamento torna a teoria rawlsiana das obrigações políticas, mais ou menos consistente.

Para dar conta dos objetivos propostos é necessário, primeiro, expor e analisar, em linhas gerais, os argumentos desenvolvidos por Rawls em LDFP (1964) e TJ (1971) e, posteriormente, responder os questionamentos acima expostos.

⁴³ Evidente que o dever de obedecer à lei torna-se problemático, em se tratando de leis injustas. O mesmo não pode ser dito das leis justas. As leis justas, pelo fato de serem justas, aparentemente, justificam-se por si mesmas. Ora, é pouco provável que alguém queira razões para agir de acordo com uma regra, que é justa ou que ele crê ser justa. É como se fosse necessário ter razões para alguém se convencer que a coisa correta realizada é correta.

⁴⁴ O princípio da equidade é excluído da justificação da desobediência civil, mas não da justificação da obediência às leis, nesta, ele complementa o dever natural de justiça.

3.2.1 O princípio da equidade como fundamento da obediência à lei (1964)

Em LDFP (1964), Rawls pretende investigar os fundamentos da obrigação moral⁴⁵ de obedecer à lei⁴⁶ defendendo duas teses: (i) a obediência à lei é um dever *prima facie* de *Fair Play*; (ii) a obrigação não é devida ao Estado ou à lei propriamente dita, porém aos outros cidadãos. O ponto central do argumento rawlsiano não é se tal obrigação existe, ele a pressupõe, mas qual o fundamento dela.

Cabe observar que o pano de fundo institucional pressuposto por Rawls é o de uma democracia constitucional. O sistema legal em questão atende ao conceito de estado de direito (*rule of law*), à noção de sistema de regras públicas, em que os casos são tratados similarmente e assegura os princípios básicos da cidadania igual, da liberdade das pessoas e garante a participação no processo político. É o fundamento da obrigação a um sistema legal dessa natureza que está em jogo. Não se discute a obrigação a qualquer sistema legal, mas a de um tipo específico, o sistema legal de uma democracia constitucional. Uma das suas principais características é de que os princípios, as regras, os procedimentos legais e políticos são assegurados pela Constituição.

Indicado o quadro institucional, no qual a obrigação moral de obedecer à lei é discutida, faz-se necessário propor duas linhas de investigação para esclarecer e averiguar a consistência do argumento rawlsiano. A primeira refere-se a (i) e a segunda a (ii).

Quanto à (i), primeiro, é necessário investigar os conceitos de obrigação e o de *Fair Play* (i1). Na sequência, avaliar se o argumento de Rawls é consistente (i2).

(i1a) Rawls entende o termo “obrigação” em sentido estrito, associado com deveres e responsabilidades institucionais. De acordo com ele, as obrigações têm conexão com regras institucionais. Ao ocupar determinadas posições ou papéis sociais, os indivíduos assumem ou geram obrigações.

Como laços institucionais, esses vínculos não são naturais, eles derivam de atos voluntários, geralmente assumidos, na maior parte das vezes, por promessas ou pela

⁴⁵ Destaca-se a expressão “obrigação moral” por entender que um dos grandes problemas de toda teoria das obrigações políticas é justificar a possibilidade de uma fundamentação moral deste tipo de obrigações.

⁴⁶ Nesse texto e em outros Rawls não usa a expressão “obrigações políticas” para designar o que foi explicitado no capítulo 1.

aceitação de benefícios. Contudo, obrigações desse tipo podem ser derogadas por outras mais fortes.

Estar obrigado ou se sentir obrigado⁴⁷ implica restrições e, em algumas situações, agir sobre pressão, coação. As obrigações estabelecem condutas ou expectativas de comportamentos. Assumem o papel de condutoras da ação na medida em que sugerem, para a ação do indivíduo, certas expectativas de comportamentos, as quais ele pode ou não ter consentido ou pretendido gerar. Elas, de certo modo, pressionam-no a agir de acordo com o exigido. Contudo, não há um dever moral absoluto, ou outro de qualquer natureza, de cumpri-las, elas são condicionais. São obrigações *pro tanto*.

Rawls opera com o conceito de obrigação tal como formulado por Brandt e por Hart.⁴⁸ Aceita a distinção entre “ter uma obrigação” e “dever fazer” e ressalta que as obrigações diferem dos deveres⁴⁹.

Rawls aceita e trabalha com esse conceito restrito de obrigação. Ele observa que, apenas desse modo, se pode sustentar que o princípio do *fair play* pode fundar a obrigação de obedecer à lei. O conceito restrito de obrigação é condição para que o princípio da equidade possa fundamentar referida obrigação. Para reforçar esse entendimento, nega a possibilidade de fundar o dever de não realizar, por exemplo, crimes violentos no referido princípio. Esses crimes, por serem errados em si (*mala in se*), são errados independentemente da ordem legal. O dever de não cometê-los está fundado em outro princípio ou princípios, especificamente, em uma outra ordem que aparentemente não depende da aceitação do indivíduo. Aqui há uma sugestão de que há algumas ações podem ser exigidas, por serem “deveres naturais”. Isto será posteriormente melhor detalhado.

(i1b) Embora alguns filósofos anteriores tenham sugerido algo parecido com o princípio do *fair play*, Hart foi o primeiro a formulá-lo, apesar de não utilizar essa expressão. Ele (1984, p. 85) o expressou da seguinte forma:

⁴⁷ Aqui as expressões são utilizadas no mesmo sentido.

⁴⁸ Ver o argumento exposto no capítulo 1 (p. 14-17).

⁴⁹ “Considerando isso um juízo de obrigação, tal como: “A tem a obrigação de fazer X” exprime o conteúdo das obrigações da seguinte maneira: (a) são devidas às pessoas específicas; b) foram geradas ou assumidas pela relação “especial” com essas pessoas; c) estão fundadas em boas razões, por exemplo, uma promessa e (d) são exigências condicionais. Em contraposição, um juízo de dever, por exemplo, “X deveria fazer A” sugere, ao contrário, que: (a) não há especificação a quem são devidos; b) não há relação especial com essas pessoas; c) estruturam-se em fortes razões e (d) exigem de forma absoluta. Em outros termos, os deveres são “mais fortes” do que as obrigações.” (p.16).

[...] Quando uma quantidade de pessoas conduz qualquer empreendimento em conjunto de acordo com regras e assim restringem sua liberdade, aqueles que se submeteram a estas restrições quando solicitados têm direito a uma submissão similar daqueles que se beneficiaram de sua submissão.⁵⁰

De acordo com autor, esquemas cooperativos estão fundados em restrições, mais precisamente, em uma “mutualidade de restrições”. Ou seja, neles, pessoas que cooperam produzem benefícios que podem ser usufruídos por todos, inclusive por aqueles que não cooperam. Desse modo, mesmo os não-cooperadores podem se beneficiar dos esforços expendidos pelos demais. Contudo, consoante o princípio do *fair play*, os cooperadores podem exigir dos não cooperadores que estes se submetam às regras e limitem sua liberdade, uma vez que eles estão se beneficiando da submissão, dos sacrifícios dos outros. Assim, é justo que eles também façam a sua parte. Nessa linha de raciocínio, ninguém pode usufruir, justamente, de benefícios produzidos pelos outros sem dar sua parcela de contribuição. Os que cooperam podem exigir daqueles que estão se beneficiando da sua submissão que eles também se submetam e cooperem.

A mutualidade de restrições hartiana traz em seu bojo uma concepção de reciprocidade. Essa parece ser a principal ideia do princípio do *fair play* esboçado por Hart. A reciprocidade informa que a distribuição dos benefícios e encargos dos membros de grupo deve ser justamente compartilhada. (HORTON,1996).

O princípio do *fair play* é retomado mais detalhado por Rawls (1964). Na versão rawlsiana o princípio é expresso da seguinte maneira:

Suponha que há um esquema mutuamente benéfico e justo de cooperação social, e que as vantagens que ele gera podem somente ser obtidas se todos, ou quase, todos, cooperarem. Suponha ainda que a cooperação exija um determinado sacrifício de cada pessoa, ou pelo menos envolva uma determinada restrição de sua liberdade. Suponha finalmente que os benefícios produzidos pela cooperação são, até certo ponto, livres, o esquema da cooperação é instável no sentido que se qualquer pessoa souber que todas as outras continuarão a fazer sua parte, ainda poderá compartilhar de um ganho do esquema mesmo se não fizer sua parte. Sob estas condições uma pessoa que aceitou os benefícios do esquema é limitada pelo dever de *fair play* para fazer sua parte e não para se aproveitar dos benefícios livres de não cooperar (RAWLS, 1964, p. 9-10).

⁵⁰ [...] When a number of persons conduct any joint enterprise according to rules and thus restrict their liberty, those who have submitted to these restrictions when required have a right to a similar submission from those who have benefited by their submission.

Rawls introduz alguns novos elementos em relação à versão hartiana. O primeiro concerne à caracterização do tipo de esquema social, o qual precisa ser mutuamente benéfico e justo. Aquele parece estar implícito em Hart, mas este, não. O esquema social de cooperação dever ser justo, ou seja, deve satisfazer aos dois princípios de justiça, já esboçados por Rawls alguns anos antes.

O segundo refere-se à tese rawlsiana de que os benefícios de um esquema cooperativo dependem da colaboração⁵¹ da maioria ou de todos. Como existe a possibilidade de alguém não cooperar, e, por conseguinte, desfrutar dos benefícios sem ter contribuído, (o problema do *free-rider*) em função da instabilidade do sistema de cooperação, o princípio do fair play serve para justificar a necessidade da cooperação. O *free-rider* aceita os benefícios⁵², ao desfrutar deles, e por essa razão necessita colaborar.⁵³

(i2) Após a exposição sobre como Rawls entende a noção de obrigação e o princípio do fair play, passa-se à avaliação da consistência da tese de que a obrigação de obedecer à lei funda-se no referido princípio.

De acordo com Rawls, em uma democracia constitucional, na qual o sistema legal atende às regras do estado de direito, as regras são públicas, os direitos e as liberdades civis e políticas são assegurados, há uma obrigação moral de obedecer à lei.

O autor supracitado argumenta que algumas vezes há a obrigação de obedecer às leis, mesmo quando: a) se pensa corretamente que as leis são injustas e b) nas situações em que desobediência aparentemente garantiria um bem maior.

a) A exigência de obedecer às leis, quando elas são injustas está relacionada à existência de princípios e mecanismos institucionais, próprios da democracia constitucional, que são parâmetros de avaliação das propostas ou reivindicações apresentadas seja pela maioria ou minoria. São exemplos desses: a constituição justa e a regra da maioria. Associado a isso está o senso de justiça de cada cidadão e a capacidade de concordar sobre um procedimento constitucional considerado justo. Sustenta Rawls (1964, p. 122):

⁵¹ Aqui a colaboração pressupõe a obediência às regras e isso envolve algum sacrifício. Aquele que não coopera, injustamente se apropria dos resultados dos sacrifícios dos outros.

⁵² Rawls não percebe que ser beneficiado e aceitar benefícios são coisas distintas. (SIMMONS, 1981).

⁵³ Smith (1973, p.79) um crítico da teoria rawlsiana destaca como sendo relevantes no princípio do *fair play* três aspectos: a) a necessidade da cooperação quase universal para que o esquema social tenha sucesso; b) a obediências as regras pressupõem algum tipo de sacrifício e c) que o esquema social deve estar de acordo com os princípios de justiça.

Se uma pessoa pensa a constituição como uma parte fundamental do esquema da cooperação social, então, pode-se dizer que se a **constituição é justa**, e se ela aceitou os benefícios de seu funcionamento e pretende continuar a assim fazer, e se a regra decretada está dentro de determinados limites, então a pessoa tem uma obrigação, baseada no princípio do *fair play*, de obedecer. Ao aceitar os benefícios de uma constituição justa a pessoa se torna limitada a isto, particularmente, a pessoa se torna limitada a uma de suas regras fundamentais: dar um voto majoritário no benefício de um estatuto, que deve ser decretado e executado corretamente.⁵⁴

Desse modo, as leis aprovadas pelo procedimento constitucional, acima mencionado, mesmo as que parecem ser injustas, são um caso de *fair play*. Desde que: a) o esquema de cooperação social seja justo; e b) os benefícios tenham sido aceitos e continuarão a serem aceitos.

Como o esquema da cooperação social somente é justo, se operar com os princípios justos da constituição, é necessário identificá-los. Os princípios que asseguram a justiça da Constituição e posteriormente o do esquema social são os seguintes:

O primeiro destes princípios exige que todos tenham um direito igual a mais extensiva liberdade compatível com a liberdade para todos; o segundo é que as desigualdades são arbitrárias a menos que seja razoável esperar que elas contribuirão para a vantagem de todos e que as posições e deveres a que eles se unem ou dos quais podem ser ganhas estão abertos a todos. (RAWLS, 1964, p.123).⁵⁵

Os dois princípios, o da liberdade igual e o da diferença (as desigualdades são razoáveis se beneficiam a todos - igualdade equitativa de oportunidades), assegurados na Constituição e em seus procedimentos formam a referência avaliativa do esquema social. A efetivação ou operacionalização desses princípios em um esquema social cooperativo o tornam justo. Mais precisamente, do primeiro princípio, o da liberdade

⁵⁴ If one think of the constitution as a fundamental part of the scheme of social cooperation, then one can say that if the **constitution is just**, and if one has accepted the benefits of its working and intends to continue doing so, and if the rule enacted is within certain limits, then one has an obligation, based on the principle of fair play, to obey it when it comes one's turn. In accepting the benefits of a just constitution one becomes bound to it, and in particular one become bound to one of its fundamental rules: given a **majority vote** in behalf of a statute, it is to be enacted and properly implemented.

⁵⁵ The first of these principles requires that everyone have an equal right to the most extensive liberty compatible with a like liberty for all; the second is that inequalities are arbitrary unless it is reasonable to expect that they will work out for everyone's advantage and provided that the positions and offices to which they attach or from which they may be gained are open to all. (RAWLS, 1964, p.123).

igual. Assim, de acordo com Rawls, quando essas liberdades são garantidas e procedimentos constitucionais adequados existem, pode-se dizer que a legislação promulgada é compatível com os princípios da justiça. Também é necessário se considerar que: nem a mais eficiente constituição pode prevenir a promulgação de leis injustas, nem o procedimento constitucional justo pode assegurar resultados justos⁵⁶.

Em síntese, as vantagens produzidas pelo esquema social cooperativo justo e o fato de se ter aceitado os benefícios dele obrigam-no obedecer às leis, mesmo aquelas que possam ser injustas. Uma lei injusta não desqualifica todas as vantagens e benefícios produzidos por um sistema legal de um sistema cooperativo justo e não há como garantir que a constituição justa e os procedimentos constitucionais adequados efetivem ou possam distanciar-se das injustiças. Desse modo, o princípio de *fair play* pode justificar a obediência a uma lei injusta.

b) Agora se destaca as situações em que desobediência, por parte de alguns ou da minoria, aparentemente garantiria um bem maior. Por que mesmo assim a lei precisaria ser obedecida? Rawls sustenta a tese de que, além do dever de *fair play* que justifica a obrigação de obedecer à lei, os princípios da justiça são absolutos em relação ao princípio da utilidade (o princípio de maximizar a soma total das vantagens), o qual é incapaz de justificar instituições justas.

Rawls não justifica em detalhes sua tese, apenas afirma que, quando ocorre um conflito entre o princípio de justiça e o da utilidade, o primeiro deve prevalecer, pois, provavelmente, está mais próximo do conceito de direito (*concept of right*). Para “provar” esta proximidade sugere, como hipótese, assumir que o conceito de justiça tem um peso absoluto e ver se tal sugestão, com base em opiniões morais consideradas, leva a conclusões que não podem ser aceitas. Isso seria pensado por pessoas capazes do senso de justiça, as quais estivessem reunidas com o propósito de indicar os princípios de funcionamento de suas instituições, a partir de uma posição inicial de igualdade. Desse modo, poder-se-ia mostrar a proximidade do conceito de direito com o conceito de justiça. Em função da precariedade do argumento destacado pelo próprio Rawls (argumento analítico), não será avaliado.

A tese central rawlsiana de que a obrigação de obedecer à lei é um caso de *fair play* levanta alguns problemas. Esses se referem ao que se entende por esquema cooperativo, a exigência de que os termos de cooperação sejam justos ou iguais e a

⁵⁶ Isso não implica que se deva aceitar leis que firam ostensiva e intensamente as liberdades iguais ou outros direitos. Em casos extremos Rawls admite a possibilidade da desobediência civil.

questão da aceitação dos benefícios (HORTON,1996). Também pode relacionar-se ao entendimento de que os benefícios de esquemas cooperativos dependem de que todos ou quase todos cooperem⁵⁷ (SIMMONS, 1981).

O que entende por **esquema social de cooperação**? Quando um determinado esquema social é cooperativo? Horton (1996) sustenta que exemplos claros de esquemas cooperativos, os quais podem ser justificados pelo princípio do *fair play*, apenas aparecem em microssituações (*micro-situations*), por exemplo, jogar futebol no mesmo time, construir junto um computador, mas não em relação à sociedade ou o Estado. De acordo com ele, é pouco plausível conceber a sociedade ou o Estado como exemplos de esquemas de cooperação, dada a sua complexidade e amplitude. Assim, um dos problemas de Rawls é não explicar como e por qual razão a sociedade é um esquema de cooperação social. Caso a objeção seja consistente, a concepção rawlsiana fica evidentemente prejudicada. Uma observação: Rawls nas obras posteriores a essa de 1964, insistirá na importância dessa concepção/ideia, mas em momento algum a justificará. Ele sempre a considerará uma pressuposição. Nas obras TJ, LP e JER isso está explícito.

Ligado a esse ponto está a **questão dos benefícios mútuos**. Quando uma cooperação é mutuamente vantajosa? Quando atende aos interesses pessoais? Quando todos ganham? Como no argumento acima destacado, as microssituações podem ser utilizadas para explicar quando um esquema social cooperativo garante benefícios mútuos, contudo, elas não conseguem explicar o que é mutuamente benéfico em se tratando do Estado ou da sociedade. (HORTON, 1996).

Para gerar obrigações, o esquema social de cooperação, além de ser mutuamente benéfico, **precisa ser justo**. A mutualidade benéfica é uma condição necessária, mas insuficiente para obrigar. Esquemas mutuamente benéficos não são necessariamente justos. Por tal motivo, Rawls estabelece, na descrição do princípio de *fair play*, como base da obrigação política uma **cláusula de justiça**, a obrigação é nula quando os sistemas cooperativos são injustos.

Contudo, o ponto não seria problemático, se o que é justo não fosse, prática e teoricamente, controverso. Na ausência de critérios ou princípios que estipulem como

⁵⁷ Essa objeção não está diretamente vinculada ao princípio de *fair play* como aquele que fundamenta as obrigações, mas ao problema do *free-rider*. Por essa razão não será detalhada no texto. Faz-se apenas um breve comentário. Em um esquema que requerer cooperação completa quando cinquenta por cento de cooperação seria suficiente é um esquema ineficiente e tem dificuldades para explicar o motivo pelo qual alguém precisaria cooperar considerando que todos os outros cooperam. Sobre a relação entre o princípio da equidade e a questão do *free-rider*.

seria uma distribuição justa dos benefícios e encargos da cooperação social não se tem condições de avançar muito na discussão sobre o que é o justo. A própria fundamentação dos critérios ou princípios demandaria acurada e profunda discussão.

Acima já foi destacada a hesitação de Rawls ao justificar a tese de que o princípio da justiça deve prevalecer sobre o princípio da utilidade. Assim, por não ter ainda uma teoria da justiça adequada, o argumento rawlsiano construído, para fundamentar a obrigação de obedecer à lei no princípio do *fair play*, é incompleto e imparcial na tentativa de indicar o que é o justo. Por essa razão, sua proposta tem alcance limitado⁵⁸.

O terceiro ponto refere-se à **aceitação dos benefícios**. Consoante o argumento rawlsiano, a aceitação dos benefícios de uma constituição justa e a intenção de continuar recebendo-os faz com que as pessoas estejam obrigadas a fazer a sua parte. Ela é a condição (terceira)⁵⁹ pela qual a pessoa reconheceria que ela tem uma obrigação. Pode-se dizer para que as obrigações sejam geradas, dois níveis de exigência precisam ser atendidos: o objetivo e o subjetivo. O objetivo é expresso nas condições do esquema social cooperativo mutuamente benéfico e justo e o subjetivo, na ação individual de aceitar os benefícios.

De acordo com o argumento do *fair play*, uma pessoa assume obrigações a partir do momento que aceita os benefícios da mutualidade benéfica e do esquema social justo. Logo, o ponto central da discussão deve girar em torno do ato de aceitar benefícios. O que significa “aceitar benefícios”? Há necessidade de que o indivíduo saiba das consequências de sua aceitação? É um ato voluntário?

A característica central do argumento do *fair play* é não exigir atos voluntários⁶⁰, nem o conhecimento das implicações de ingressar em um esquema cooperativo. As obrigações estão fundadas sob a mutualidade de restrições, não em promessas ou acordos (HART, 1984). Desse modo, pelo menos sob esse aspecto, a teoria do *fair play* se afasta da teoria contratualista das obrigações políticas. Caso a aceitação de benefícios

⁵⁸ Nesta direção, Horton (1996, p.96) também observa que: a) há necessidade de uma teoria da justiça para preencher as lacunas da abordagem do *fair play*; e b) a natureza dessa teoria é crucial para uma explanação e caracterização das obrigações que derivam do *fair play*.

⁵⁹ As outras duas são as de que o esquema de cooperação seja mutuamente benéfico (primeira condição) e justo (terceira condição).

⁶⁰ Contudo, Rawls entende que a aceitação e a intenção de continuar a aceitar os benefícios de esquema justo de cooperação definido pela constituição é um ato voluntário (1964, p.123). Claro que esse entendimento não usa como modelo as promessas e acordos. Logo, surge a questão óbvia: pode a aceitação ou a intenção de continuar recebendo benefícios ser considerado como ato voluntário?

implique ato voluntário e de conhecimento de todas as exigências de entrar em um esquema cooperativo, o próprio termo não seria problemático.

Tudo indica que a mera recepção do benefício resultaria em obrigação, pois significaria aceitação. Mas isso leva ao problema da imposição dos benefícios. O que diferencia a recepção da imposição? Quem primeiro discutiu essa questão foi Nozick (1994). Ele apresenta uma série de exemplos para demonstrar que a existência (recepção) de benefícios não é suficiente para obrigar alguém. O mais conhecido é o que segue:

Vamos supor que algumas pessoas de seu bairro (há mais 364 adultos) fundaram um sistema de alto falantes e resolveram instituir um serviço de entretenimento público. Publicaram uma lista de nomes, um para cada dia, o seu entre eles. No dia que lhe é designado (pode-se trocar facilmente o dia com outra pessoa) o indivíduo deve operar o sistema [...] Depois de 138 dias em que todos fizeram a sua parte, chega seu dia. Está você obrigado a aceitar a sua vez? Você se beneficiou com o serviço, às vezes abrindo a janela para escutar apreciando algumas músicas ou soltando risadas com as piadas divertidas que ouviu etc. As outras pessoas *cooperaram*. Mas terá você que atender a convocação quando chegar a sua vez? [...] Embora você tenha se beneficiado com o arranjo, pode ter sabido durante todo tempo que 364 dias de entretenimento proporcionado por outras pessoas não valem para você renunciar um único de seus dias. Você preferiria não ter o serviço e não contribuir com um dia a tê-lo e ter que dar um dia de trabalho. (NOZICK, 1994, p. 111).

A passagem pode ser explorada a partir de diversas perspectivas e problemáticas. Investigar-se-á se há diferença entre o ato de ser beneficiado, a aceitação de benefícios e a imposição de benefícios. No exemplo citado, embora alguém não tenha participado da fundação, estruturação e definição do funcionamento do sistema público de entretenimento, incluíram-no nele e, em algumas situações obteve, benefícios. Na sua avaliação, participar é desvantajoso e não é do seu interesse integrar o arranjo. A questão é: o fato de alguém ter sido beneficiado gera a obrigação de cooperar?

Na esteira do argumento de Nozick, receber um benefício, sem ter consentido de alguma forma, não gera obrigação. Receber um benefício sem pressupor algo que indique que o indivíduo o está aceitando pode ser entendido como uma imposição de um benefício. Desse modo, a aceitação de um benefício envolve mais do que a mera existência e recepção de um benefício⁶¹. O princípio da equidade não justifica a

⁶¹ De acordo com Klosko (2005, p. 6) os exemplos apresentados por Nozick são fracos por se referirem a benefícios de pequeno valor. O argumento do *fair play* (equidade) é mais efetivo para explicar benefícios mais significativos produzidos por esquemas cooperativos. Esses benefícios mais significativos são os bens públicos que não podem ser excluídos (*nonexcludable*). São exemplos desses bens: proteção pessoal,

existência de uma obrigação, nem a exigibilidade dela. Esta decorre da primeira, por ele não demonstrar que o recebimento do benefício gera obrigação, também não dá razões para aqueles que cooperam exigam dos demais a cooperação. Consequentemente, o referido princípio é vulnerável e inaceitável (NOZICK, 1994).

Nos termos em que foi apresentado e no interior do arcabouço teórico que Rawls dispunha em 1964, o princípio do *fair play* pelas razões destacadas apresenta muitos pontos problemáticos para fundamentar a obrigação de obedecer às leis. Assim compreendido ele não pode justificar satisfatoriamente as obrigações políticas.

(ii) A segunda tese defendida por Rawls no texto LDFP é de que a obrigação não é devida ao Estado ou à lei propriamente dita, mas aos outros cidadãos.

As teorias da obrigação política podem ser classificadas a partir de diversos critérios⁶². Um dos possíveis é aquele que estabelece a *quem* a obrigação é devida. Assim, de acordo com esse critério, as obrigações políticas podem ser devidas aos outros cidadãos ou ao Estado. Por conseguinte, elas podem ser classificadas em horizontais (cidadãos) e verticais (Estado)⁶³ (ALVES, 2006). São exemplos de teorias verticais: a fundada no argumento de gratidão e a no consentimento (histórico, tácito ou hipotético). Das teorias horizontais, podem-ser citadas: o princípio da equidade (*fair play*) e o dever natural de justiça.

O argumento da obrigação política, fundado na gratidão, sustenta que os Estados providenciam importantes benefícios que não seriam assegurado, caso eles não existissem e não exigissem dos cidadãos grandes sacrifícios, gerando um débito de gratidão. (WELLMAN, 2005). A obediência às leis indicaria uma demonstração de gratidão; a desobediência, de ingratidão.

A teoria do consentimento, de forma simplificada, defende que se está obrigado a obedecer, quando se consente e deste modo, precisa-se obedecer à autoridade a quem foi dado o consentimento (PITKIN, 1965).

Para a teoria do *fair play* a obediência é devida aos concidadãos:

defesa nacional, ordem legal (law and order), saúde pública, proteção ambiental e proteção contra desastres naturais.

⁶² De acordo com Waldron (1993), as teorias das obrigações políticas podem ser divididas em: teorias adquiridas e teorias do dever natural. Wellman (2004) as classifica em: "transacionais, associativas ou de dever natural.

⁶³ Aceita-se essa classificação. Contudo, faz-se um acréscimo. Considerando que a proposta que será posteriormente apresentada é defender uma fundamentação a partir de vários princípios, admite-se uma terceira possibilidade, as obrigações políticas são devidas aos cidadãos e ao Estado.

[...] é uma obrigação devida aos nossos concidadãos em geral: isto é, àqueles que cooperam conosco no funcionamento da constituição. Não é uma obrigação devida aos oficiais públicos, embora possa haver tais obrigações. (RAWLS, 1964, p. 123).⁶⁴

Nas democracias constitucionais, em que existem constituições justas, o esquema cooperativo social é benéfico e justo, sendo que os benefícios resultam do sacrifício de todos ou da maioria, a obediência é devida aos concidadãos. Esses cooperam, fazem a sua parte, obedecem às leis, mesmo as que, aparentemente, podem ser injustas ou preservarem um bem maior.

O argumento centra na ideia de que os benefícios que podem ser usufruídos por todos, inclusive por aqueles que não cooperaram, exigem de todos, ou de quase todos, a obediência à lei. A cooperação, os benefícios, a justiça do esquema social dependem da atuação de cada um. Eles existem, porque quase todos, senão todos, colaboraram, então dados os sacrifícios de cada um, é preciso se submeter à lei.

Por que as obrigações são devidas aos cidadãos? Que pressuposto ou pressupostos justificam tal posição? Indicou-se acima que existem teorias que sustentam que as obrigações são devidas ao Estado.

Rawls sugere, pela natureza do empreendimento que as pessoas integram, pelo processo de formação dos benefícios, os quais implica a participação de todos ou quase todos, e a maneira como são geradas as obrigações, a importância dos indivíduos como fundadores e fundamentos da vida política. Pode-se conjecturar primeiro, e aqui se ingressa no campo da especulação, pois não há textos ou indicações que possam corroborar tal afirmação, o autor, por formação e crença liberal, não compreende o Estado como sendo essencial nos processos políticos e sociais, pelo menos, um Estado forte e interventor, catalisador de toda vida política e social, embora ele seja uma instituição importante da estrutura básica da sociedade.

Segundo, há uma ideia de pessoa pressuposta. Evidente, em uma análise inicial, que tal concepção, em 1964, não está claramente esboçada. As pessoas possuem um senso de justiça que as incita a não admitir a possibilidade de obter vantagem, sem dar a devida contrapartida. O fato de “X” estar no interior de um sistema cooperativo, regido

⁶⁴ [...] it is an obligation owed to our fellow citizens generally: that is, to those who cooperate with us in the working of the constitution. It is not an obligation owed to public officials, although there may be such obligations. That it is an obligation owed by citizens to one another for failure to comply. (RAWLS, 1964, p. 123).⁶⁴

justa, em que todos se beneficiam por uma constituição, inclusive ele, que possui senso de justiça, que aceita os benefícios, está obrigado a fazer a sua parte. Isso implica obedecer à lei. A lei preserva o funcionamento do sistema justo e do processo de produção e distribuição de benefícios. Assim, ela exprimiria aquilo que Rousseau denominou “vontade geral”, inscrita e informada pelos princípios de justiça consubstanciados na Constituição. Essa somente é considerada justa se assegurar os referidos princípios.

Ao se respeitar a lei, não apenas se cumpre com a devida obrigação, mas também se reconhece o outro como membro da sociedade, sugerindo que o esforço que ele faz é compreendido e que ao fazê-lo, espera-se que os outros façam a sua parte. Para ilustrar, “A” está em uma fila gigantesca, aguardando há 30 minutos para ser atendido, espera que os que chegarem depois dele, “não furem” a fila, ao contrário, que nela aguardem a sua vez. Qual a vantagem ou benefício obtido por alguém que chegou depois, por não furar a fila? De um ponto de vista racional, não parece haver, momentaneamente, vantagem ou benefício algum. O melhor seria “furar” a fila e ser atendido prontamente, eliminando, assim, o desperdício de tempo, além de obter mais vantagens, como poder almoçar tranquilamente, levar os filhos no cinema ou fazer outra atividade.

Imagina-se que, no dia seguinte, esse indivíduo que havia furado a fila esteja em uma delas e todos os que chegaram depois dele, passaram para frente. É possível que ele pense, nesse momento, sobre a conveniência e a necessidade de que, em algumas situações, senão na maioria delas, observar certas regras/leis é benéfico para todos e que ao desrespeitá-las, não se desrespeita simplesmente uma regra/lei, mas também todos aqueles que se beneficiam dela. Então, supondo que fila seja o procedimento correto para situações que exigem um critério para definir a prioridade de atendimento, consta que: a) em sistemas cooperativos o respeito às regras/leis precisa ser pensado em longo prazo; b) certas regras/leis, não todas, se respeitadas beneficiam a todos, ou quase todos; c) ao desrespeitá-las, o indivíduo beneficia-se, viola a mutualidade benéfica e ofende os outros membros cooperadores.

Desse modo, talvez seja possível pensar a tese de que a obrigação é devida aos outros cidadãos. Ela elimina a ideia de coerção e impessoalidade, presente nas fundamentações que indicam o Estado e ou autoridade política como sendo a quem as obrigações são devidas, e exprime de forma adequada, a concepção da sociedade como sistema cooperativo.

O grande problema está na falta de coercitividade de uma proposta dessa natureza. O que garante que os membros agiram razoavelmente e não apenas racionalmente?

Por essas razões, admite-se como conveniente apresentar uma proposta na qual as obrigações são devidas aos cidadãos, mas mediadas pelo poder político (Estado), proposta a ser apresentada e discutida na terceira parte deste trabalho.

Após ter apresentado, analisado e demonstrado os limites da fundamentação das obrigações políticas propostas por Rawls em LDFP, passa-se a estudar a outra proposta destacada em TJ.

3.2.2 **Uma Teoria da justiça:** O dever natural de justiça como fundamento do dever de obedecer à lei (1971)

Rawls, em TJ (1971), pretende elaborar uma concepção de justiça alternativa, no interior da tradição liberal, à posição utilitarista estribada na tradição do contrato social. Contudo, ele não tem em mente, exclusivamente, uma teoria das obrigações políticas. Ela aparece no momento da aplicação dos princípios à estrutura institucional. Logo, não há como analisar esta sem pressupor aquela. Entretanto, não parece ser necessário, considerando o propósito do presente, expor em detalhes a proposta rawlsiana. Adotar-se-á o seguinte expediente, quando for necessário serão feitas, por razões argumentativas, explicações ou digressões sobre conceitos, ideias ou concepções utilizadas por Rawls.

Em TJ, a questão do dever de obedecer à lei aparece no momento em que o argumento rawlsiano volta-se para aos princípios que se aplicam aos indivíduos nas suas relações na esfera política (domínio do político) em uma democracia constitucional. Mais precisamente, a referida temática é discutida no Capítulo VI intitulado “*Dever e obrigação*”. Esse capítulo constitui a segunda parte da obra mencionada acima, denominada Instituições, etapa na qual Rawls pretende “ilustrar o conteúdo dos princípios da justiça” aplicando a determinadas formas institucionais. Pode-se caracterizá-la como sendo o momento sintético e descendente da teoria dada a preocupação de Rawls em mostrar que: a) os princípios de justiça se aplicam a uma forma institucional específica (democrática); b) são a extensão de “juízos ponderados” e c) geram deveres e obrigações. O que é especialmente relevante para a análise que se pretende fazer é (c). Esse aspecto remete à questão da obediência às leis.

Contudo, antes de tratar do referido problema é necessário: i) indicar os princípios que se aplicam para os indivíduos, ii) expor os argumentos pelos quais eles são escolhidos na posição original, iii) destacar o papel destes na justificação do dever de obedecer à lei; iv) dar relevo à tese do dever natural como fundamento de dever de obedecer à lei e indicar o lugar do princípio da equidade ocupa nesta justificação.

3.2.2.1 Os princípios da justiça e os princípios para os indivíduos

Rawls, após apresentar os princípios para regular a estrutura básica da sociedade, apresenta os princípios que se aplicam aos indivíduos. Estes também devem ser escolhidos/ reconhecidos na posição original, depois da escolha dos primeiros. Aqueles são necessários para orientar as ações individuais e estabelecer a natureza dos vínculos desses com as instituições. Os princípios para os indivíduos têm uma dupla função: orientar as ações individuais e indicar o tipo de relação que deve existir entre os indivíduos e as instituições. Estabelecem as exigências necessárias para as relações entre os indivíduos e deles com as instituições.

Os princípios que devem reger as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade, o objeto primário da justiça, escolhidos na posição original, são os seguintes:

Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos da sociedade, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades⁶⁵ (RAWLS, 1999, p. 53)⁶⁶

⁶⁵ Utiliza-se uma das formulações apresentadas em TJ por razões argumentativas.

⁶⁶ “First: each person is to have right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all”.

Os princípios supracitados, nessa passagem, não serão analisados, apenas mencionados a título de ilustração. É importante mencioná-los, pois os princípios para os indivíduos pressupõem os das instituições. Não são deduzidos destes, mas os complementam, formando uma teoria completa do justo (RAWLS, 1999). Na leitura que se está propondo, a indicação dos princípios para os indivíduos servem para fundar uma teoria das obrigações políticas. Como já foi destacado, dada a dupla função destes e as questões que as obrigações políticas envolvem, não é inadequado fazer tal aproximação.

São destacados por Rawls dois princípios para os indivíduos: a) o princípio da equidade; b) o dever natural. O princípio da equidade fundamenta todas as exigências que são obrigações e não deveres naturais. Assim, obrigações e deveres são exigências que têm fundamentos diferentes. Dois pontos chamam atenção nessa proposição rawlsiana: a) a diferenciação entre obrigações e deveres, mostrando que elas são exigências distintas, criadas e com funções diferentes; b) o não esclarecimento quanto à natureza destas exigências, em outros termos, elas têm natureza moral ou política. Esta última observação apresenta um peso significativo considerando a ambiguidade e problematicidade da noção de “deveres naturais”. Em função desse aspecto, convém questionar: os deveres naturais políticos ou morais não são deveres institucionais⁶⁷? São criados/construídos pelo consenso alcançado na posição original? Caso sejam, são naturais? Em que sentido?

Rawls primeiro analisa o princípio da equidade. Esse princípio afirma:

[...] que uma pessoa deve fazer a sua parte conforme define as regras de uma instituição, quando duas condições são observadas: primeiro, que a instituição seja justa, isto é, que ela satisfaça os dois princípios da justiça, e segundo, que a pessoa tenha voluntariamente aceitado os benefícios da organização ou tenha aproveitado as vantagens das oportunidades que ela oferece para promover os seus interesses próprios (1999, p.96)⁶⁸.

A primeira condição, que a instituição seja justa, não será explorada. Interessa a segunda. Esta se divide em duas subcondições: a condição da aceitação e do benefício.

⁶⁷ Assume-se aqui a denominação utilizada por Klosko (1994). Ele denomina os dois deveres indicados pelo dever natural de justiça de deveres políticos e o primeiro, aquele que sugere que cada deve fazer a sua parte quando se trata de instituições justas e que a ele se aplicam, dever natural político. Como exemplos de deveres naturais morais pode-se citar: o dever de cumprir promessas e o de ajudar alguém.

⁶⁸ “[...] person is required to do his part as defined by the rules of na institution when two conditions are met: first, the institution is Just (fair), that is, it satisfies the two principles of justice; and second, one has voluntarily accepted the benefits of the arrangement or taken advantage of the opportunities it offers to further one’s interests”.

A primeira indica que uma pessoa precisa agir – está obrigada – de acordo com as regras da instituição se: a) voluntariamente aceitou os benefícios oferecidos por ela; b) aproveitou as vantagens oportunizadas para realizar seus interesses.

Uma atenção especial merecem os termos: benefícios e vantagens. A obrigação de agir de acordo com a instituição está fundada no interesse próprio. Isso poderia ser expresso da seguinte forma: como vantagens/benefícios são obtidos é necessário contribuir. A colaboração/ cooperação está associada às vantagens/benefícios. Por outro lado, há possibilidade de exigir dos outros que colaborem, considerando que são beneficiados e obtêm vantagens pelo esforço/colaboração dos demais.

O ponto central do referido princípio ⁶⁹ é que:

[...] quando as pessoas se comprometem em uma empresa de cooperação mutuamente vantajosa de acordo com certas regras, e assim restringem sua liberdade do modo necessário a fim de produzir vantagens para todos, os que submeteram a essas restrições têm o direito a uma atitude semelhante da parte dos que se beneficiaram com sua submissão. Não devemos lucrar com os trabalhos cooperativos dos outros sem que tenhamos contribuído com nossa quota justa (1999, p.96)⁷⁰.

Alguns comentários são importantes. O sistema cooperativo deve ser mutuamente vantajoso. Há vantagens em participar desse empreendimento e por essa razão se aceita a restrição da liberdade. Integra-se o empreendimento, porque é benéfico ou vantajoso.

De acordo com o argumento rawlsiano, as exigências especificadas pelo princípio da equidade são obrigações. A partir dele, as obrigações são voluntariamente assumidas por contratos ou promessas, assim, pode-se dizer que elas são autoassumidas. A segunda parte do princípio (acima destacado) indica que somente há obrigações, quando existir um ato voluntário, que segundo Rawls é expresso ou pela aceitação dos benefícios ou pelas vantagens obtidas. Contudo, a primeira parte estabelece as condições necessárias, as instituições ou práticas precisam ser justas. O princípio da equidade não gera obrigações em regimes autoritários ou totalitários.

⁶⁹ Como já destacado, o princípio da equidade, elaborado por Hart, funda-se na ideia de “mutualidade de restrições”. A base da formulação do princípio da equidade rawlsiano funda-se na elaboração de Hart.

⁷⁰ “[...] when a number of persons engage in a mutually advantageous cooperative venture according to rules, and thus restrict their liberty in way necessary to yield advantages for all, those who have submitted to these restrictions have a right to a similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission”.

As obrigações são exigências morais condicionais⁷¹. Os deveres também são exigências morais, mas de caráter incondicional. Embora ambos sejam exigem morais, não compartilham as mesmas características. As obrigações (i) têm origem em atos voluntários, explícitos ou tácitos; (ii) o que se exigem dos indivíduos é definido pelas regras das instituições ou por costume; (iii) são devidas a indivíduos específicos, aqueles que cooperaram para a referida ordenação em questão.

Para ilustrar: ocupantes de cargos públicos eletivos estão obrigados a cumprir os deveres, tarefas e responsabilidades atribuídas a esse cargo pela instituição. Mas, a pessoa, por razões “fortes” morais (incondicionais) ou obrigações devidas aos seus concidadãos, que o elegerem e cooperam com ele, pode desobrigar-se de tais atribuições. Também têm obrigações os que casam, os que aceitam cargos administrativos ou judiciais. As obrigações podem ser geradas ou assumidas, através de promessas e compromissos tácitos.

De acordo com Rawls (1999), há dois casos de obrigações problemáticos: a obrigação política do cidadão médio e o do cumprimento das promessas. Interessa, de modo especial, o primeiro. No entendimento rawlsiano, a obrigação do cidadão médio é problemática por dois motivos: primeiro, não se tem claro a ação vinculatória exigida, e segundo, nem quem desempenhou. Ou seja, o que devem fazer os cidadãos em geral que estão sob obrigações (políticas)? Obedecer às leis? Preocupar-se com causas políticas nobres? As ações dos outros cidadãos ou estatais geram esse tipo obrigações?

O que chama atenção na posição de Rawls é o fato de ele reduzir as obrigações políticas às obrigações institucionais. Essa redução não é justificada, nem explicada. Na concepção rawlsiana as obrigações políticas são obrigações institucionais. Há outras obrigações, mas somente estas têm natureza política. Assim, o princípio da equidade não é suficiente para explicar e justificar certas exigências que o cidadão em geral precisa cumprir/observar na relação com outros indivíduos e instituições. Desse modo, em sentido estrito, os cidadãos em geral não têm obrigações políticas.

Então, há duas classes de cidadãos, os que têm obrigações políticas e os que não têm. Isso pode gerar problemas para se pensar questões ligadas à estabilidade e à coordenação social.

⁷¹ Ver a primeira parte deste trabalho.

As exigências morais que não estão associadas ao princípio da equidade, são os deveres naturais. Como são muitos e podem ser positivos⁷² e negativos⁷³, há dificuldades para fundá-los em um único princípio. Esse é o argumento usado por Rawls para deixar em aberto a possível e talvez necessária fundamentação dos deveres naturais. Essa posição enfraquece e prejudica decisivamente a tese rawlsiana de que os deveres naturais podem justificar o dever de obedecer à lei. No momento oportuno esse ponto será retomado.

De acordo com Rawls (1999), os deveres naturais apresentam três características: (i) não dependem de atos voluntários, (ii) o que é exigido dos indivíduos não é estabelecido obrigatoriamente pelas instituições ou costumes e (iii) são devidos a todas as pessoas (como morais iguais) em geral, independentemente dos vínculos institucionais. De maneira distinta do princípio da equidade, que cobre as relações voluntárias entre indivíduos e com instituições, o dever natural de justiça abrange as relações não - voluntárias e se aplica a todos.

Entre os deveres naturais, o dever de justiça “é um dever fundamental” (RAWLS, 1999). Esse exige (i) o apoio e obediência às instituições que existem e nos concernem e (ii) obriga a promover organizações justas ainda não estabelecidas, quando isso pode ser feito sem grandes sacrifícios. Essas exigências estão associadas a uma condição, a saber: a justiça e a razoabilidade das instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. Desse modo, se a referida condição for satisfeita, “todos têm o dever de natural de fazer a sua parte no esquema existente”. O dever natural de justiça decorre dedutivamente do “fato” da justiça e razoabilidade das instituições. Esse fato seria suficiente para motivar de forma incondicional os indivíduos. Não há como evitar a comparação com o imperativo categórico kantiano.

Essa analogia, do ponto de vista argumentativo, não credencia, nem desmerece o argumento rawlsiano. Ela pode ser instigante, na medida em que é usada para questionar a força motivacional ou capacidade do dever natural de exigir dos indivíduos determinadas ações ou iniciativas. O ponto central é o peso do dever natural de justiça no interior das possíveis razões que o agente pondera para justificar sua ação ou utiliza como força motriz para efetivamente agir.

⁷² Os deveres positivos são aqueles em que existe o dever de fazer algo de bom pelo próximo. Por exemplo: o dever de ajudar o próximo quando está necessitado ou correndo perigo.

⁷³ Os deveres negativos são aqueles exigem que não se faça algo de ruim para o próximo. Por exemplo: o dever de não lesar ou agredir o próximo.

Outra característica importante dos deveres naturais é o fato de não decorrerem ou pressuporem atos voluntários. Eles não são contraídos, assumidos em contratos ou promessas, simplesmente existem, dadas certas circunstâncias.

As respostas às ponderações feitas, talvez possam ser respondidas a partir da posição rawlsiana que sustenta que os dois princípios para os indivíduos seriam escolhidos na posição original.

3.2.2.2 Argumentos para escolha dos princípios para os indivíduos na posição original

Antes de expor os argumentos para a escolha dos princípios para os indivíduos na posição original, é necessário fazer considerações sobre esta. Contudo, uma observação: ela será caracterizada tal como concebida em TJ⁷⁴.

Com o propósito de elaborar uma concepção de justiça para a estrutura básica da sociedade estribada na tradição contratualista, que seja resultado de um objeto de acordo entre pessoas livres, iguais e racionais, Rawls constrói a hipótese da posição original.

Na posição original, sob o véu da ignorância, seriam escolhidos os princípios que deveriam regular a estrutura básica da sociedade. Aquela é descrita como situação hipotética de liberdade equitativa e de igualdade. Sua característica essencial é o véu da ignorância, que implica o desconhecimento de vários aspectos relacionados ao indivíduo e suas circunstâncias: lugar na sociedade, classe ou *status* social, sorte na distribuição dos dotes e habilidades naturais, concepção de bem e propensões psicológicas. Assim, para garantir a imparcialidade do julgamento e deliberação, as partes são privadas de suas características pessoais e de circunstâncias sociais e históricas. Eles somente permanecem de posse de conhecimentos relacionados a dados gerais sobre a psicologia, economia, e outras ciências sociais, além de saber que todos têm alguns interesses básicos (FREEMAN, 2008).

A posição original assim caracterizada é a situação adequada para se chegar a um acordo sobre os princípios justos para as instituições da estrutura básica da sociedade. A simetria equitativa entre as partes permite que se escolham princípios

⁷⁴ A posição original é concebida por Rawls na obra “Justiça como Equidade” (JER) de forma distinta daquela apresenta em TJ. Ela deixa de ser uma construção para ser um procedimento de representação das partes.

equitativos e justos, que, se adotados pelas instituições ou forem incorporados às leis, tornam-nas justas.

Os princípios a serem escolhidos para as instituições na posição original são os dois citados acima. Após a sua escolha, passam a ser escolhidos os princípios para os indivíduos.

Apresentam-se, sinteticamente, os argumentos em favor dos princípios para os indivíduos: os do dever natural e da equidade. No que tange ao dever natural, dois argumentos são apresentados, o da coerência da concepção do justo e o da estabilidade (problema da garantia). O primeiro destaca que os princípios para os indivíduos devem ser compatíveis com os princípios da justiça e o segundo mostra que atos não voluntários, mas obrigatórios, tendem a assegurar maior estabilidade.

A necessidade de garantir uma concepção coerente de justiça, em que os princípios para os indivíduos decorram dos da justiça, inviabiliza a adoção de outros princípios, especialmente o da utilidade (o único que foi apresentado e avaliado). Caso os princípios da justiça sejam adotados para regular as instituições, e o da utilidade para orientar indivíduos, em situações institucionais, ocorreria um conflito de cursos de ação possíveis. Poderia haver situações em que o indivíduo não saberia qual dos princípios adotar para orientar sua conduta. Esse indivíduo deve agir em conformidade com os princípios da justiça ou da utilidade, em outros termos, deve-se agir considerando o justo ou aquilo que maximiza o saldo líquido (ou médio) de satisfação? Logo, a incompatibilidade do princípio da utilidade, concepção do justo instaurado pelos dois princípios de justiça demonstra, por contraste, a adequação do dever natural de justiça, tal como entendido por Rawls, para garantir uma concepção coerente de justiça. O dever natural é o princípio que suporta e instiga a promoção dos planos que satisfazem a esses princípios [da justiça]. (RAWLS, 1999).

Além de possibilitar uma concepção coerente de justiça, o dever natural de justiça também assegura com maior consistência, a estabilidade das instituições justas. Ele o faz por definir de forma simples e clara os deveres dos indivíduos e ser uma exigência fácil e direta, em contraposição a atos voluntários, de aceitar e apoiar as instituições justas. O dever natural reforça categoricamente a convicção pública de que todos estão vinculados a estruturas justas e isso tende a impulsioná-los a agir, em termos políticos, de acordo com os princípios da justiça.

O argumento para justificar a escolha do princípio da equidade não é tão claro quanto o do dever natural. Rawls discute-o, associado com certos compromissos

(promessas) assumidos no cotidiano. De acordo com ele, “o princípio da fidelidade é um caso especial do princípio da equidade aplicado à prática social do prometer” (1999, p.303)⁷⁵. Como tal associação pode ser entendida? As promessas são reguladas por um sistema público de regras que especificam atividades e indicam ações a serem realizadas. A regra básica que regula a ação da promessa é a seguinte: “se uma pessoa diz as palavras ‘eu prometo fazer X’ nas circunstâncias apropriadas, ela deve fazer X, a não ser que haja condições excludentes”. Essa é uma convenção normativa, não um princípio moral. O fato de alguém proferir estas palavras não implica que ele deva fazer aquilo que prometeu. Outra condição precisa ser observada. A regra prática do prometer precisa, para ser vinculante, estar fundada num princípio moral.

Promessas feitas durante o sono, sem plena consciência ou sem a competência linguísticas adequadas ou extraídas, sob coerção, não são obrigatórias. Para atenderem a esse critério (obrigatoriedade), a origem e as circunstâncias excludentes da promessa devem preservar a liberdade igual das partes e tornar essa prática um meio racional para contrair e estabilizar acordos de cooperação que visam à obtenção de vantagem mútua. As promessas feitas de boa fê atendem às condições estabelecidas para torná-las aptas a obrigarem. Estão aptas quando representam práticas justas, as quais que estão de acordo com os princípios da justiça. Esses são aplicados à prática do prometer da mesma forma que se aplicam a outras instituições⁷⁶. As promessas devem ser cumpridas por atenderem ao princípio da fidelidade, uma decorrência do princípio da equidade. Diz Rawls (1999, p. 304):

Suponhamos que uma prática justa do prometer existe. Então, ao fazer uma promessa, isto é, ao dizer as palavras ‘Eu prometo fazer X’ nas circunstâncias apropriadas, o indivíduo conscientemente invoca a regra e aceita os benefícios de um sistema justo. [...] uma vez que hipoteticamente a prática é justa, o princípio da equidade se aplica e ele deve fazer o que a regra determina, isto é, ele deve fazer X. A obrigação de manter a promessa é uma consequência do princípio da equidade⁷⁷.

⁷⁵ “[...] the principle of fidelity is but a special case of the principle of fairness applied to the social practice of promising”

⁷⁶ As promessas são definidas por um sistema público de regras. Destarte, elas estão associadas às instituições existentes. As promessas decorrem das instituições, sistema público de regras.

⁷⁷ “For suppose that a just practice of promising exists. Then in making a promise, that is, in saying the words ‘I promise to do X’ in the appropriate circumstances, one knowingly invokes the rule and accepts the benefits of a just arrangement. There is no obligation to make a promise, let us assume, one is at liberty to do so or not. But since by hypothesis the practice is just, the principle of fairness applies and one is to do as the rule specifies, that is, one is to do X. The obligation to keep a promise is a consequence of the principle of fairness”.

O argumento remete à segunda parte do princípio da equidade, que sustenta a tese de que aceitação de benefícios é um critério para obrigar, em sistemas cooperativos, os indivíduos a fazerem a sua parte. Ao fazer uma promessa, invoca-se uma prática social e se aceita os benefícios que ela proporciona, sendo o principal benefício que ela proporciona é o da estabilização do sistema cooperativo, pelo menos dos menores⁷⁸.

Na sequência, discute-se o dever de obedecer à lei tal como expresso em TJ.

3.2.2.3 O dever natural de justiça como fundamento de obedecer às leis

Os princípios para os indivíduos, como indicado acima, têm uma dupla função: orientar as ações individuais e indicar o tipo de relação que deve existir entre os indivíduos e as instituições. Após ter explanado sobre esses princípios e discutido os argumentos que seriam utilizados, a fim de sejam reconhecidos na posição original, é importante destacar como atendem às funções atribuídas. O ponto central é identificar como podem motivar e justificar um determinado comportamento na relação com as principais instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. Em outros termos, qual o papel do dever natural de justiça e da equidade na relação com as ordenações sociais, em específico às leis?

A questão da obediência à lei remete a duas situações distintas. A primeira, quando as leis são justas e decorrem de uma constituição também justa. Aqui não há grandes dificuldades para demonstrar a necessidade da obediência. Mas há outra situação, quando as leis são injustas. Nesta caso, há obrigatoriedade de obedecê-las? Há três alternativas para esse questionamento: a) leis, por serem leis, independentemente de serem justas ou injustas, precisam ser obedecidas, b) as leis injustas não devem ser obedecidas; c) as leis injustas, sob certas circunstâncias e no interior de certos limites, precisam ser obedecidas.

Rawls opta pela terceira alternativa e justifica sua escolha, recusando as demais. Recusa (a), afirmando que a validade jurídica de qualquer legislação é insuficiente para torná-la obrigatória. A validade não é o único critério que deve ser observado para avaliar se determinada lei precisa ou deve ser obedecida. Nega (b), sustentando que, em sociedades nas quais a estrutura básica é razoavelmente justa, as leis injustas, dado o dever natural de justiça, precisam ser reconhecidas como obrigatórias, desde que não

⁷⁸ Estes argumentos não serão analisados. Para o que se pretende aqui a exposição deles é suficiente.

ultrapassem certos limites de injustiça. Assim, as leis injustas, em situações que atendam a certas exigências e no espectro do tolerável, precisam ser obedecidas. Por consequência, em termos de deveres, instaura-se um conflito, o dever de obedecer às leis injustas e o dever natural de justiça.

Aqui há uma questão epistemológica/metodológica que precisa ser esclarecida. Rawls faz uma distinção que necessita ser considerada para se apresentar e dimensionar a sua proposta de modo adequado. Discutir o problema dos deveres e obrigações no âmbito da teoria ideal difere daquele da teoria não ideal. Na primeira, tem-se a obrigação estrita. Os princípios reconhecidos na posição original inevitavelmente seriam obedecidos e seguidos por todos. Na segunda, ocupa-se da obediência parcial, que surge no momento em que se questiona até que ponto devem ser toleradas leis e instituições injustas. A questão de saber se é obrigatório ou não obedecer às leis injustas somente aparece nas circunstâncias em que a ordenação social não é perfeita. Como a estrutura básica da sociedade não é necessariamente justa, os princípios reconhecidos, na posição original, foram e estão sendo parcialmente aplicados ou observados pelas instituições, o que devem fazer os indivíduos? Como pensar a relação deles com as instituições?

Na leitura proposta por Rawls em situações de quase justiça, em geral há o dever de obedecer a leis injustas. O que origina tal dever? E que papel assumem o dever natural de justiça e a equidade nesse cenário?

O procedimento argumentativo rawlsiano desdobra-se em dois momentos: i) pressuposição de sistema social bem-ordenado fundado numa constituição justa, que em termos gerais satisfaça aos princípios da justiça; ii) e a indicação da regra da maioria como recurso procedimental que realiza a ideia de justiça procedimental imperfeita.

Em sociedades quase justas, embora o sistema social seja bem-ordenado, não existe uma ordenação perfeita. As instituições da estrutura básica e as leis não necessariamente estão todas de acordo com os princípios da justiça. No entanto, elas amparam-se numa constituição justa. Essa, por sua natureza, pode conduzir a uma legislação justa e eficaz. Mas, nem toda legislação produzida será justa. Desse modo, ela é “um procedimento justo, mas imperfeito” (RAWLS, 1999, p. 311)⁷⁹. Justo, na medida em que assegura os princípios da justiça, imperfeito, porque não há garantias de que as leis produzidas sejam compatíveis com a base principiológica nela presentes.

⁷⁹ “The constitution is regarded as a just but imperfect procedure”.

Junto com essa caracterização, é necessário considerar, consoante Rawls (1999), que o processo constitucional exige uma forma de votação, um procedimento para se escolher as alternativas legislativas possíveis. Esse recurso procedimental é a regra da maioria. Contudo, as maiorias estão sujeitas ao equívoco, ao engano, ao erro. Considerando que a constituição é um procedimento imperfeito e que existe a possibilidade das maiorias fazerem opções legislativas equivocadas ou erradas, leis injustas podem existir. Então, diante desse cenário, o dever natural de apoiar instituições justas obriga o indivíduo a respeitar as leis e políticas injustas.

O argumento pode ser assim apresentado:

- a) em sociedades quase justas existe um sistema social bem ordenado regulado por uma constituição justa;
- b) uma constituição justa é aquela que satisfaz os princípios da justiça, mas por ser um procedimento imperfeito não garante que a legislação que for elaborada seja justa;
- c) a regra da maioria é a forma de votação adequada para se fazer as escolhas legislativas necessárias;
- d) há um dever natural de apoiar as instituições justas;
- e) logo, se a constituição é justa e as leis foram escolhidas de acordo com a regra da maioria, o indivíduo está obrigado, dado o dever natural de apoiar instituições justas, a obedecer leis injustas, desde que não ultrapassem certos limites de justiça.

Antes de fazer algumas observações sobre o argumento, chama-se a atenção para a tese de que o dever natural é a base do dever de obedecer. Frisa-se que houve uma alteração na fundamentação desse dever, em 1964 era o princípio da equidade, em TJ (1971), o dever natural de justiça. Essa alteração será tratada no próximo tópico.

Agora enfatizam-se os pontos problemáticos do argumento apresentado. Dois deles Rawls antecipou. O primeiro refere-se ao momento em que foi dado o consentimento a uma constituição que depois obriga a obedecer a leis injustas, o segundo vincula-se à possibilidade de alguém estar em liberdade e sem vínculos concordar com um procedimento que poderia não atender a seus interesses e favorecer os interesses alheios.

Para dar conta dessas possíveis objeções, Rawls retoma o ponto de vista da convenção constituinte. Essa é a segunda etapa do processo, de quatro estágios⁸⁰, que indica como os princípios para as instituições devem ser aplicados. Nela, com o véu da ignorância parcialmente retirado, decide-se sobre a justiça das formas políticas e se escolhe uma Constituição, a qual deve satisfazer aos princípios da justiça e buscar promover uma legislação eficaz e justa.

Ao assumir o mencionado ponto de vista, o indivíduo não pode esperar que seja aceito um procedimento que sempre o favoreça, mas aquele que, na maioria das vezes, possa fazê-lo. Ele é melhor do que a possibilidade de não haver acordos. Assim, é melhor, ou seja, é racional que se tenha um procedimento, mesmo que algumas vezes, o interesse do indivíduo não prevaleça. Isso é aceitável, pois na ausência de qualquer procedimento, sequer é possível cogitar a possibilidade de alguma vez o meu interesse prevalecer. Como na posição original, na convenção constituinte as partes fazem concessões mútuas. Desse modo, “a escolha da constituição e na adoção de alguma forma de regra da maioria, cada parte assume riscos de sofrer as consequências dos defeitos do conhecimento e do senso de justiça dos outros, no intuito de ganhar as vantagens de um procedimento legislativo eficaz. Não há outra maneira de gerenciar um regime democrático” (RAWLS, 1999, p. 312)⁸¹.

Duas ideias presentes nessa passagem são relevantes. A primeira delas, os limites do conhecimento e do senso de justiça das pessoas impossibilitam que sempre escolham ou ajam da forma adequada ou justa. Isso é aceito e como consequência há possibilidade das escolhas da maioria e as leis resultantes delas serem injustas. Como bem indicado, é um risco que se deve correr. A segunda, a aceitação dos limites é vantajosa, pois cria a possibilidade de se ter uma legislação. O critério da aceitação é a vantagem que ela proporcionará. Assim, as partes não abrem mão de decidir, tendo em conta o seu interesse. Desse modo, consoante o argumento rawlsiano, dada as imperfeições e limites cognoscitivos e morais dos indivíduos e as vantagens que referida escolha proporcionará, uma Constituição que assegure os princípios da justiça e a regra da maioria estaria justificada a partir da convenção constituinte.

⁸⁰ Sinteticamente, o processo de aplicação dos princípios apresenta quatro estágios: I) Posição original, II) Convenção constituinte, III) Legislação e IV) Aplicação e observação das regras.

⁸¹ “In choosing a constitution, then, and in adopting some form of majority rule, the parties accept the risk of suffering the defects of one another’s knowledge and sense of justice in order to gain the advantages of an effective legislative procedure. There is no other way to manage a democratic regime.”

Além dos argumentos a partir da convenção constituinte, Rawls acrescenta, no intuito de reforçar a necessidade dos procedimentos destacados, o dever natural de civilidade⁸². Esse é necessário, considerando-se as imperfeições do sistema constitucional e os limites impostos pelas circunstâncias da vida. Ter o dever (natural) de civilidade implica a impossibilidade de “invocar as falhas das ordenações sociais como uma desculpa fácil para não obedecê-las, nem [...] explorar as inevitáveis lacunas nas regras para promover nossos interesses. [Ele] impõe a devida aceitação dos defeitos de instituições e uma certa moderação em beneficiar-se delas”. (RAWLS, 1999, p. 312)⁸³.

Ignorando o fato de existir em outros pontos problemáticos, chama-se atenção àquele que parece ser o mais importante para a presente discussão. Trata-se da questão da força justificatória dos deveres naturais ou da capacidade de eles fundarem o dever de obedecer às leis, ou ainda, a possibilidade de eles fundarem uma teoria das obrigações políticas. A discussão sobre esse ponto demonstrará se a passagem de (d) para (e) se justifica.

É necessário começar, lembrando que o dever natural de justiça exige (i) o apoio e obediência às instituições que existem e nos concernem aos cidadãos; (ii) obriga a promover organizações justas ainda não estabelecidas, quando isso pode ser feito sem grandes sacrifícios.

De acordo com Waldron (1993), duas importantes objeções podem ser feitas ao dever natural de justiça. A primeira delas está associada à incapacidade dessa teoria de explicar a relação especial que as pessoas têm com as sociedades em que vivem. É a objeção das lealdades especiais (“*Special Allegiance*”). A segunda está relacionada às dificuldades dela demonstrar de que forma determinadas instituições se aplicam aos indivíduos. Como ela não articula uma abordagem satisfatória da “aplicação”, não justifica a exigência da obediência. É a objeção da “aplicação”.

O ponto central da primeira objeção remete à questão do vínculo do indivíduo com sua comunidade política, a qual ele pertence. De acordo com Dworkin (1986), o dever natural não consegue demonstrar por quais razões a obrigação de “A” de obedecer às instituições justas do seu país é mais forte daquela que ele teria com as instituições dos outros países, dado o fato de elas também serem justas. O dever natural de justiça

⁸² Em TJ ele é apresentado como dever natural. Em LP ele tem caráter político.

⁸³ “[...] to invoke the faults of social arrangements as a too ready excuse for not complying with them, nor to exploit inevitable loopholes in the rules to advance our interests. The duty of civility imposes a due acceptance of the defects of institutions and a certain restraint in taking advantage of them.”

parece sustentar que os indivíduos têm a obrigação de obedecer a todas as instituições justas existentes, sem limites geográficos ou territoriais. Não há dúvidas de que essa compreensão complica a tese de que tal dever funda as obrigações políticas. E se for aceito que a obrigação política está vinculada com a questão da cidadania⁸⁴, as dificuldades aumentam.

A outra objeção ao dever natural sustenta a impossibilidade de alguém ser/estar obrigado a fazer a sua parte pela simples razão de que determinada instituição justa “se aplica a mim (ele)”. De acordo com Simmons (1981, 148) “as pessoas não podem simplesmente forçar instituições sobre mim, não importando o quanto elas sejam justas, e forçar sobre mim vinculação moral para que eu faça minha parte e acate essas instituições”⁸⁵.

Ainda na visão de Simmons (1981), o grande problema está no significado da expressão “applies to me” – “aplicar-se a mim”. Existem três possibilidades de se compreender tal categoria. A primeira delas tem um sentido fraco. Uma instituição se aplicaria a “A” por ele preencher uma determinada descrição, ser, por exemplo, um filósofo. A segunda está associada à ideia de territorialidade. O fato de “A” ter nascido e habitar um território específico as instituições se aplicariam a ele. A terceira apresenta um sentido forte. Neste caso, “A” participa efetivamente nas atividades da instituição, é membro dela. Aqui, as ações de “A” o vinculariam efetivamente às instituições e ele não seria um mero receptor de benefícios. Assim, apenas o terceiro sentido, sentido forte, exprime adequadamente a ideia de que a instituição se aplica a “A”. Apenas este, e não os dois primeiros, por exigir algum tipo de consentimento dos benefícios, exige moralmente de “A”. Nas demais situações, a exigência é fraca e, portanto, não obriga. Logo, um dever baseado “na aplicação” de uma instituição justa apenas seria possível com algum tipo de aceitação, de uma obrigação, na maneira como Rawls a entende. Caso a avaliação feita por Simmons esteja correta, o dever natural de justiça não teria mais força vinculatória do que as obrigações e por demandar certo tipo de aceitação apresentaria as mesmas dificuldades do que o princípio da equidade. Outro ponto importante a ser destacado é que o problema da garantia não estaria resolvido.

As críticas de Simmons podem ser resumidas em três pontos: a) o fato de “A” viver sob a égide de certas instituições não cria um dever natural. Instituições, mesmo

⁸⁴ Tese defendida por Simmons (1981).

⁸⁵ “People cannot simply force institutions on me, no matter how just, and force on me a moral Bond to my part in and comply with those institutions”.

que justas, sem o consentimento, não obrigam; b) a natureza da instituição (justa), caso seja considerado o sentido forte de aplicação, não justifica a obediência e c) como “A” deve promover todas as instituições justas, a cláusula da aplicação torna-se desnecessária. E para arrematar suas observações afirma que o dever natural de justiça, tal como defendido por Rawls, transforma-se em um princípio fundado em uma obrigação adquirida, eliminando a possibilidade de algum dever fundar obediência⁸⁶.

As críticas aqui destacadas atacam o ponto central do argumento apresentado por Rawls, expresso na passagem de (d) para (e)⁸⁷. Como não há o dever de apoiar as instituições justas, (d) é recusado, por consequência, a obrigação de obedecer às leis injustas (obrigação política) fica prejudicada, uma vez que tal dever é o pressuposto para as outras duas condições, a Constituição justa e a regra da maioria.

Caso as críticas sejam acatadas, que alternativas teóricas são possíveis? A primeira delas é fazer uma defesa do dever natural de justiça. Waldron (1993) optou por essa possibilidade⁸⁸. A segunda é o ceticismo. Como não há possibilidade de se encontrar um fundamento que não apresente dificuldades, as obrigações políticas não podem ser justificadas. Essa é a postura assumida por Simmons⁸⁹. A terceira é propor uma teoria das obrigações políticas fundadas em diversos princípios. Klosko assume essa opção⁹⁰. A alternativa que será adota neste trabalho é a seguinte: a partir de algumas teses e conceitos apresentados por Rawls em LP e JER, propor uma teoria das obrigações políticas multiprincípial. Ela terá como base o princípio da equidade e será secundada pelo dever de civilidade e pelo dever natural de justiça. Isso será trabalhado na terceira parte deste trabalho.

⁸⁶ “[...] it is easy to see that the points I have made lead also to the more general conclusion that no duty-centered account will fare any better. The reason is quite simple: the “personal transaction” feature of obligation-centered accounts is precisely what particularizes the moral requirement in the way necessary for an account of political obligation. And it is this feature that a duty-centered account, by definition, cannot share” (SIMMONS, 1981, p.156)

⁸⁷ (d) Há um dever natural de apoiar as instituições justas; (e) Logo, se a constituição é justa e as leis foram escolhidas de acordo com a regra da maioria, o indivíduo está obrigado, dado o dever natural de apoiar instituições justas, a obedecer a leis injustas, desde que não ultrapassem certos limites de justiça.

⁸⁸ Waldron (1993), em seu artigo *Special Ties and Natural duties* refuta as objeções acima expostas e insiste na tese de que os deveres naturais, especialmente o dever natural de justiça, pode fundamentar as obrigações políticas.

⁸⁹ No influente texto *Moral principles and political obligations*, Simmons afirma a impossibilidade da fundamentação das obrigações políticas e portanto, a maioria dos cidadãos não tem obrigações políticas, no sentido de não serem obrigados moralmente a obedecer as instituições que eles integram, inclusive o governo.

⁹⁰ Em diversos artigos e obras, mas especialmente em seu livro *Political Obligations*, Klosko pretende apresentar uma teoria das obrigações fundada em múltiplos princípios. Ele denomina a sua proposta de *Multiple principles of political obligation*.

3.2.3 Ruptura ou aprimoramento: análise da trajetória argumentativa 1964-1971.

Como foi destacado nos tópicos anteriores, Rawls alterou sua abordagem de obrigação política. O eixo justificatório deslocou das obrigações para os deveres, em outros termos, do princípio do *fair play* (equidade) para o dever natural de justiça. Pretende-se investigar quatro aspectos dessa alteração: a) o que a motivou; b) como ocorreu; c) possíveis vantagens e d) se representa uma ruptura ou aprimoramento. Esses pontos serão expostos em conjunto.

Em geral, toda tentativa de identificar categoricamente os motivos que impulsionaram a ação de qualquer indivíduo tende a fracassar. Talvez em uma única situação fosse possível acessar as efetivas razões que incitaram alguém a agir: aquela que se pode interrogar o próprio agente. Contudo, ainda existe a possibilidade, por várias razões conhecidas ou desconhecidas, conscientes ou inconscientes, de ele mentir, enganar ou estar enganado ou ter uma visão parcial ou equivocada dos verdadeiros móveis de sua ação. A situação complica-se quando se pretende analisar motivos na alteração de estruturas argumentativas. Muitas das explicações ficarão ou poderão ser qualificadas de conjecturas. Mas, em alguns casos, é o recurso de que se dispõe. Registra-se isso apenas para destacar que a tarefa de identificar os motivos que levaram Rawls a alterar sua abordagem sobre a questão da obrigação política apresenta alguns limites e ficará restrita aos motivos teóricos expostos nos textos objetos de análise.

Rawls alterou o fundamento da sua teoria das obrigações políticas como foi indicado acima. O princípio do *fair play* (equidade) deu lugar para o dever natural de justiça. O que motivou tal alteração? Acredita-se que o fator decisivo seja os limites da concepção apresentada em 1964. Basicamente, três pontos são decisivos: as dificuldades relacionadas à tese de que as comunidades políticas são esquemas cooperativos e aquela de que os cidadãos aceitam os benefícios fornecidos pelos governos, além do argumento de que as obrigações são devidas exclusivamente aos outros cidadãos. Esses limites exigiam especialmente os dois primeiros, uma concepção de justiça com caracteres que o argumento rawlsiano ainda não apresentava.

Rawls começa a modificar sua concepção de obrigação política em 1966, no artigo *The justificacion of civil obligation*, no qual conjuga o princípio do *fair play* com

o dever de justiça⁹¹. No entanto, somente em TJ, o princípio do *fair play*, denominado nesta obra de princípio da equidade, perde o lugar central na proposta rawlsiana. Embora o princípio continue figurando, ele ocupa papel secundário, pois ele não é capaz de obrigar os cidadãos em geral.

Por que ele não é capaz de obrigar? O ponto central é a condição “da aceitação dos benefícios”:

Os cidadãos não aceitam vincular-se nem mesmo a uma constituição justa, se antes não aceitassem, e tivessem a intenção de continuar aceitando os seus benefícios. Além disso, essa aceitação deve ser, em certo sentido, voluntária. Mas que sentido é esse? É difícil encontrar uma explicação plausível no caso do sistema político no qual nascemos e iniciamos nossas vidas (RAWLS, 1999, p. 296)⁹².

Rawls parece apontar para uma distinção que, em 1964, ele não fazia, a saber, aquela relaciona à diferença entre o ato de receber benefícios e o de aceitar benefícios. Ao indicá-la, sugere também que a pressuposição de que a maioria dos cidadãos aceitou os benefícios torna-se implausível. O caráter voluntário da ação de aceitar benefícios impossibilita uma posição defensável ao se considerar que sempre se está no interior de uma determinada sociedade. Caso esse entendimento esteja correto, a equidade não pode ser o princípio fundante das obrigações políticas e assim, em geral, os cidadãos não precisam atender a tais exigências. Duas opções resultam desse entendimento. Ou se aceita que a maioria dos cidadãos não tem obrigações morais de apoiar suas instituições políticas ou se deve buscar uma abordagem fundada em deveres (SIMMONS, 1981). Rawls opta pela segunda alternativa.

As observações destacadas indicam que Rawls identificou problemas, embora não os tenha mencionado, na sua abordagem inicial. Provavelmente, tenha reformulado sua teoria considerando as dificuldades de fundar as obrigações sem apelar para os deveres naturais, no princípio da equidade. O motivo da alteração parece ser esse.

⁹¹ “We should comply with and do our part in just and efficient social arrangements for at least two reasons: first of all, we have a natural duty not oppose the establishment of just and efficient institutions (when they do not exist) and uphold and comply with them (when they do exist) and second, assuming that we have knowingly accepted the benefits of these institutions and plan to continue to do so, and that we have encouraged and expect others to do their part, we also have an obligation to our share when, as the arrangement requires, it comes our turn”. (RAWLS, 1969, p. 241).

⁹² “Citizens would not be bound to even a just constitution unless they have accepted and intend to continue to accept its benefits. Moreover this acceptance must be in some appropriate sense voluntary. But what is this sense? It is difficult to find a plausible account in the case of the political system into which we are Born and Begin our lives.”

Entretanto, essa alteração representa um aprimoramento ou uma ruptura na sua trajetória argumentativa?

Caso se dê credibilidade às palavras de Rawls de que TJ é uma tentativa de reunir coerentemente os textos que foram produzidos a partir de 1958, é possível se defender que a mencionada alteração exprime uma proposta de aprimoramento de sua visão, não somente sobre o dever de obedecer às leis. Nessa direção podem ser erigidos dois argumentos. O primeiro refere-se à própria posição de Rawls, em 1964, sobre a necessidade de se ter uma teoria do justo (justiça) que desse um suporte mais sofisticado para sua tese da obrigatoriedade de se obedecer às leis injustas sobre o princípio da equidade. Após ter desenvolvido, de acordo com seu julgamento, uma teoria da justiça consistente e razoável, propõe não a exclusão do princípio da equidade, mas passa atribuir-lhe um papel secundário. Assim, pode-se dizer que houve um aprimoramento, se a questão for analisada, a partir da própria lógica argumentativa rawlsiana, sem considerar as dificuldades que o argumento apresenta, não havendo, portanto, uma ruptura. Enfim, há um aprimoramento na teoria das obrigações políticas defendidas por Rawls, contudo, essa não responde às objeções que a ela foram endereçadas. As alterações feitas não implicaram uma teoria das obrigações políticas mais consistente.

Após TJ, Rawls não volta a tratar de forma direta e explicitamente do problema das obrigações políticas. Desse modo, sua posição sobre a questão estaria encerrada na sua obra magna. Entretanto, na sequência, será proposta uma teoria das obrigações políticas, a partir dos escritos rawlsianos tardios.

4 O PRINCÍPIO DA EQUIDADE COMO BASE DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS

O princípio da equidade pode ser o fundamento das obrigações políticas? O propósito deste capítulo é responder a esta questão. Trata-se de desenvolver, a partir das ideias apresentadas e desenvolvidas por Rawls em LP, uma teoria das obrigações políticas. Essa se caracteriza por ser multiprincipial (MP), por estar fundada nos seguintes princípios: **na equidade, dever de civilidade e no dever natural de justiça**. Para que seja isso seja possível, é necessário percorrer o seguinte trajeto argumentativo: a) justificação da necessidade de uma teoria das obrigações para o *Liberalismo Político*; b) análise e discussão dos principais conceitos apresentados por Rawls em LP⁹³; c) formulação e justificação da teoria das obrigações políticas que se pretende apresentar.

4.1 A NECESSIDADE DE UMA TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS PARA O *LIBERALISMO POLÍTICO*

LP⁹⁴ abre com duas questões referentes à justiça política numa sociedade democrática. A primeira é uma questão de justiça distributiva. Aqui estão em discussão os termos equitativos da cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais: qual a concepção de justiça capaz de fundar adequadamente referidos termos? A segunda remete ao problema da tolerância: quais são os fundamentos da tolerância? As sociedades democráticas caracterizam-se pelo pluralismo razoável⁹⁵, ou seja, os cidadãos livres e iguais concebem diversas, e em algumas situações, até irreconciliáveis concepções do bem (WERLE, 2008). Como tornar possível sua convivência? Essa diversidade é um traço que indica a própria dinâmica e a natureza desse modelo social. Ela é “[...] resultado inevitável, a longo prazo, do exercício das faculdades da razão humana em instituições básicas livres e duradouras (RAWLS, 1996, p. 4)⁹⁶.

Essas duas questões combinadas remetem a uma terceira, a da estabilidade. Esta se expressa nos seguintes termos: “como é possível existir, ao longo do tempo,

⁹³ Aqueles que têm vínculo maior com a questão das obrigações políticas.

⁹⁴ Esta abreviação será utilizada para designar a obra e não a proposta teórica rawlsiana. Usa-se *Liberalismo* para designar esta.

⁹⁵ Esse conceito importante será discutido posteriormente.

⁹⁶ “[...] sees as the inevitable long-run result of the powers of human reason at work within the background of enduring free institutions”

uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis” (RAWLS, 1996, p.4). Ela constitui a questão fundamental de LP. Combinando as questões temos o problema do *Liberalismo*. Esse consiste em “formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que a pluralidade de doutrinas razoáveis pode [...] pode endossar” (RAWLS, 1996, p. xx)⁹⁷.

A proposta rawlsiana, considerada em seu conjunto, pretende apresentar uma concepção de justiça que possa fundar uma sociedade justa e estável, apesar e a partir do pluralismo razoável. Contudo, em LP, o foco das reflexões desloca-se para a ideia de estabilidade, relegando menos importância à questão da justiça. Além de ter ocorrido uma alteração na preocupação central das reflexões, embora elas possam ser pensadas de forma contínua, algumas mudanças na justificação de argumentos apresentados em *TJ*, novos conceitos, alguns temas e discussões foram excluídos. O primeiro pode ser visto, por exemplo, pela introdução de novos argumentos a favor dos princípios de justiça. O segundo pelas novas ideias que são desenvolvidas em LP, a saber: concepção política de justiça, consenso sobreposto, razão pública, concepção política de pessoa e pluralismo razoável.⁹⁸ Entretanto, em especial por estar relacionado com a discussão que se pretende levar adiante, Rawls não discute princípios para os indivíduos e não apresenta uma teoria das obrigações políticas. Em *TJ*, a associação entre os princípios para os indivíduos e o problema das obrigações parece ser claro⁹⁹.

Alguém poderia argumentar que tal problema não precisaria ser discutido uma vez que o problema em LP é outro e não demandaria tais discussões. A razão para tal entendimento é a de que o problema da estabilidade preocupa-se com a relação entre doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, e não com a relação dos indivíduos com suas instituições e entre eles mesmos. Isso parece ser equivocado. Primeiro, por mais que uma doutrina religiosa, filosófica ou moral possa influenciar o sistema de crenças e as ações de certos indivíduos, isso não implica que todo seu sistema de crenças seja um conjunto ordenado e homogêneo e imune às críticas e incoerências, nem que todas as suas ações sejam determinadas ou sugeridas por aquelas. Logo, há um espaço de liberdade para o indivíduo questionar e mesmo rever suas crenças e modo de agir. Segundo, se as doutrinas são razoáveis deve-se pressupor que

⁹⁷ “[...] is to work out a conception of political justice for a constitutional democratic regime that the plurality of reasonable doctrines [...] might endorse”.

⁹⁸ Rawls também destaca a ideia do construtivismo, mas aqui ele será apenas mencionado.

⁹⁹ Ver o tópico 2.1 do capítulo anterior.

elas podem aceitar uma distinção do tipo âmbito privado (religião e moral) do público (político)¹⁰⁰. Assim, existe a possibilidade na esfera política de que os princípios que as regem valham para o indivíduo independente da concepção de bem que professa. Terceiro, as doutrinas abrangentes razoáveis são professadas por indivíduos, elas não podem existir sem estes. Indivíduos têm concepções do bem e precisam de justificativas para suas ações. Em termos políticos, eles têm dois tipos de relações: aquelas entre eles e aquelas com as instituições políticas. Quer dizer, mesmo o problema sendo a estabilidade da sociedade, cujo foco são as divergências entre concepções de bem e formas culturais, não se pode ignorar a dimensão individual.

Além das razões apresentadas, como dar conta das seguintes questões sem fazer menção ao problema das obrigações políticas¹⁰¹: é possível que doutrinas abrangentes opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção de uma regime constitucional? Qual a estrutura e o teor de uma concepção política que conquista o apoio de um consenso sobreposto? Pode-se pensar a estabilidade sem recorrer ao problema da cooperação?

É possível afirmar, por ignorar a dimensão individual, que a abordagem proposta por Rawls, referente ao problema da estabilidade, apresenta um déficit teórico. Evidentemente, não é foco deste trabalho o mencionado tema. Ele interessa somente na proporção que tem relação com o problema das obrigações políticas. E parece, se as alegações acima forem corretas, que há um vínculo entre as temáticas destacadas.

Aceitando tal vinculação, passa-se à segunda etapa do processo de propor uma teoria das obrigações políticas, a partir do *Liberalismo* de Rawls. Ela se constitui na exposição das ideias centrais da proposta rawlsiana.

4.2 O LIBERALISMO POLÍTICO E SUAS PRINCIPAIS IDEIAS

LP é um conjunto oito de conferências produzidas por Rawls, nos anos 80 com o propósito de propor uma alternativa a “um grave problema interno” da Justiça como Equidade, a saber: a ideia pouco realista de sociedade bem ordenada. De acordo com ele isso afeta a descrição da estabilidade apresentada em TJ, porque a Justiça como Equidade fora concebida como uma doutrina filosófica abrangente, incompatível com o

¹⁰⁰ Não se está pressupondo necessariamente a neutralidade moral do âmbito político.

¹⁰¹ Ver no capítulo anterior a natureza e dimensão do problema das obrigações políticas.

pluralismo razoável das sociedades democráticas modernas¹⁰². Com as alterações em algumas noções e a introdução de novas ideias, Rawls pretendia eliminar as ambiguidades presentes em TJ e apresentar uma concepção política de justiça. Assim, o objetivo dele, em LP, é “descobrir em que condições é possível haver uma base de justificação pública razoável no tocante a questões políticas fundamentais”. (RAWLS, 1996, p.xxi)¹⁰³

Desse modo, como o foco da investigação está voltado ao problema das obrigações políticas, serão trabalhados alguns conceitos relevantes para a proposta que será apresentada mais adiante. As ideias de LP que serão destacadas são as seguintes: concepção política de justiça e pessoa, sociedade como sistema cooperativo, consenso sobreposto, razão pública e pluralismo razoável.

4.2.1 A concepção política de justiça e de pessoa

A questão fundamental do *Liberalismo* é formular uma concepção política de justiça. Uma concepção política de justiça é entendida como uma concepção moral, que se aplica à estrutura básica da sociedade (instituições políticas, sociais e econômicas) constituída como uma visão autossustentada que tem seu conteúdo expresso, através de algumas ideias vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 1996).

Uma concepção política de justiça é moral, na medida em que seu conteúdo é determinado por normas que articulam valores políticos (RAWLS, 1996). Por exprimir valores políticos, apresenta-se como uma concepção moral¹⁰⁴. Foi concebida para ser aplicada apenas à estrutura básica da sociedade. Por conseguinte, sua extensão limita-se ao âmbito político.

Uma nota importante do argumento de Rawls é relativa ao tipo de sociedade sobre a qual ele pensa a estrutura básica da sociedade. O autor a denomina de fechada.

¹⁰² “A gravidade do problema reside no fato de que uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Nenhuma dessas é professada por todos os cidadãos em geral. Nem se deve esperar que, num futuro previsível, uma ou outra doutrina razoável chegue a ser professada algum dia por todos os cidadãos ou por quase todos” (RAWLS, 2000 b, p. 24).

¹⁰³ “[...] is to uncover the conditions of the possibility of a reasonable public basis of justification on fundamental political questions.”

¹⁰⁴ Evidente, aqui está sendo pressuposto um conceito específico de moral.

Uma sociedade deste tipo não tem relações com as demais e seus membros nela ingressam pelo nascimento e dela se retiram pela morte¹⁰⁵.

A concepção de justiça política aparece como uma visão autossustentada por não decorrer ou não precisar pressupor ou fazer referência à outra concepção moral ou abrangente. Uma concepção moral é geral quando se aplica a todos os objetos de forma universal. É abrangente, por tratar de diversos aspectos da vida humana, indo desde o que é valioso para a vida humana até a indicação de quais condutas são adequadas. Distintamente, uma concepção política de justiça aplica-se apenas à estrutura básica da sociedade e não se vincula a qualquer outra doutrina. Não é geral, nem abrangente. Ela pretende ser uma concepção autônoma articuladora:

[...] a concepção política é um módulo, uma parte constitutiva essencial que se encaixa em várias outras doutrinas abrangentes razoáveis subsistentes na sociedade regulada por ela, podendo conquistar o apoio daquelas doutrinas [...] Uma concepção política tenta elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica e não envolve, na medida do possível, nenhum compromisso mais amplo com qualquer outra doutrina (RAWLS, 1996, p. 12)¹⁰⁶.

Deste modo, Rawls propõe uma concepção de justiça que tem uma natureza estritamente política, sem compromissos ontológicos, lógicos e morais com qualquer outra concepção e que seja capaz de dar conta da pluralidade moral, filosófica e religiosa das sociedades democráticas modernas¹⁰⁷. Ela cria um espaço público de justificação sem forçar uma determinada concepção de bem, no qual os cidadãos justificam, uns para os outros, seus juízos políticos.

Na proposta de Rawls (1996), a concepção política de justiça não tem compromissos com nenhuma doutrina abrangente, pois, assume como conteúdo ideias

¹⁰⁵ Embora aqui a preocupação de Rawls não seja com as obrigações políticas, esse pressuposto é fundamental e tem consequências diretas sobre qualquer abordagem das obrigações políticas. Acaso se aceite esse pressuposto, os membros de uma comunidade política não têm a opção de “entrar ou sair” dela, a entrada e a saída são fatos naturais.

¹⁰⁶ “To use a current phrase, the political conception is a module, na essencial constituent part, that fits into and can be supported by various reasonable comprehensive doctrines that endure in the society regulated by it. [...] a political conception tries to elaborate a reasonable conception for the basic structure alone and involves, so far as possible, no wider commitment to any other doctrine”.df

¹⁰⁷ Uma questão importante, mas que não será tematizada é a seguinte: até que ponto é possível elaborar uma concepção política moral e filosoficamente neutra? Parece que toda concepção política mesmo não exprimindo certas crenças morais ou filosóficas, em geral as pressupõem.

que estão implícitas na cultura política pública¹⁰⁸ de uma sociedade democrática. Esta apresenta uma cultura política e uma social. A cultura política é constituída pelas instituições políticas de um regime constitucional e suas interpretações, bem como por textos e documentos históricos. A cultura social (cultura de fundo) é a cultura da vida cotidiana, das igrejas, universidades e sindicatos entre outros. O que diferencia uma da outra é o fato das ideias e dos princípios da cultura política serem acessíveis e compartilhados pelos cidadãos. É possível que alguém não acesse e compartilhe ideias e princípios defendidos por uma determinada igreja ou sindicato, mas não se pode dizer o mesmo em relação à Constituição do país que integra. Não necessariamente todos, mas a maioria dos membros de uma sociedade necessita respeitá-la.

Desse modo, Rawls não extrai ou deduz o conteúdo sua concepção de justiça de qualquer procedimento lógico ou pressuposição metafísica. Ele a identifica no substrato de uma tradição política (democrática) gestada e constituída historicamente nas sociedades democráticas.

Para finalizar, de acordo com Rawls (1996), apenas uma concepção política de justiça é capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto¹⁰⁹, imprescindível para unidade social e estabilidade. É falha toda concepção de justiça que não recebe apoio de cidadãos razoáveis que professam doutrinas abrangentes razoáveis.

A concepção política de justiça pressupõe uma concepção política de pessoa. Tal como aquela, esta também é extraída da cultura política pública das sociedades democráticas. Na tradição democrática presente nessas sociedades, destaca-se a ideia de que os cidadãos são pessoas livres e iguais. Mas o que significa dizer que os cidadãos são pessoas livres e iguais?

O conceito de pessoa desde a sua concepção no mundo antigo está associado à ideia de representação. Ser pessoa é representar um papel, seja no teatro ou na vida social. Na esfera social ou política, alguém é pessoa quando toma parte ou desempenha um papel próprio desses âmbitos. Em termos políticos, quando alguém é uma pessoa, ele é um cidadão. A cidadania é o papel que o indivíduo representa, tornando-se assim pessoa. (RAWLS, 1996).

¹⁰⁸ A cultura pública de uma sociedade democrática caracteriza-se por três fatos gerais: pluralismo razoável resultado de exercício da razão prática livre, a impossibilidade de se ter uma única doutrina abrangente sem recorrer ao uso da coerção estatal e regime democrático deve ser apoiado livre e voluntariamente pelos cidadãos politicamente ativos (RAWLS, 1996)

¹⁰⁹ Esse conceito será trabalhado posteriormente.

As pessoas (cidadãos) são livres, porque são portadores de duas faculdades: as morais (a capacidade de ter senso de justiça¹¹⁰ e ter uma concepção de bem¹¹¹) e as das faculdades da razão (de julgamento, pensamentos) e são iguais uma vez que a posse dessas faculdades, tornam-nas membros cooperativos da sociedade:

[...] as pessoas são consideradas livres e iguais em virtude de possuírem, no grau necessário, as duas faculdades da personalidade moral, quais sejam, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem. Associamos essas faculdades aos dois elementos principais da idéia de cooperação, a idéia de termos equitativos de cooperação e a idéia de benefício racional ou bem, de cada participante. (RAWLS, 1996, p.34)¹¹².

Por terem essas capacidades no grau mínimo, os cidadãos são iguais. Além desses elementos, os cidadãos apresentam quatro características: a) disposição para propor e submeter-se a termos equitativos de cooperação; b) reconhecem que os limites dos juízos restringem aquilo que pode se justificado e só professam doutrinas abrangentes; c) os cidadãos desejam e querem ser reconhecidos como membros cooperativos da sociedade; d) tem uma “psicologia moral razoável”¹¹³. (RAWLS, 1996).

A fim de entender melhor o que Rawls quer dizer com uma concepção política de pessoa é necessário destacar outro argumento. De acordo com esse, os cidadãos são livres em três aspectos, a saber: a) por possuírem a faculdade moral de ter uma concepção do bem; b) por serem fontes autenticadoras de reivindicações e c) por serem capazes de assumir responsabilidades por seus objetivos.

a) Dizer que um cidadão é livre por possuir a faculdade moral de ter uma concepção do bem não implica que não exista a possibilidade de existir uma identidade pública de pessoa. Assim, os cidadãos podem ao longo de sua vida, alterar sua concepção de bem, sem modificar sua identidade pública. O que está em jogo aqui é a possibilidade de existirem diversas concepções de bem, que podem ser alteradas com o passar do tempo, e uma esfera pública de identidade. Por conseguinte, pode-se assumir

¹¹⁰ “Capacidade de entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social, de aplicá-la e de agir de acordo com ela” (RAWLS, 1996, p.19).

¹¹¹ “capacidade de formar, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção de vantagem racional pessoal, ou bem” (RAWLS, 1996, p.19).

¹¹² “[...] persons were regarded as free and equal persons in virtue of their possessing to the requisite degree the two powers of moral personality, namely, the capacity for a sense of justic and the capacity for a conception of the good. These powers we asociated with the two main elements of the Idea of cooperation, the Idea of the fair terms of cooperation, and the Idea of each participant’s racional advantage, or good.”

¹¹³ A psicologia moral sugere a disposição cooperativa dos cidadãos. Ela exprime capacidade de adquirir concepções de justiça e equidade, o desejo de agir em conformidade com essas, a disposição para fazer sua parte quando os arranjos institucionais são justos ou equitativos e confiar nos outros cidadãos.

compromissos e ter ligações na vida não pública (identidade moral) em relação a outros indivíduos, mas isso não prejudica ou não trariam prejuízos à vida pública. Contudo, é necessário que os cidadãos ajustem e reconciliem as duas dimensões de sua identidade moral. Portanto, “numa sociedade bem ordenada, sustentada por um consenso sobreposto¹¹⁴, os compromissos e valores políticos dos cidadãos, que constituem parte de sua identidade institucional ou moral, são aproximadamente os mesmos” (RAWLS, 1996, p.31-32)¹¹⁵.

b) Os cidadãos têm o direito de fazer reivindicações para promover suas concepções do bem. Essas reivindicações fundadas nos deveres e obrigações de suas próprias concepções de bem e sua doutrina moral são autoautenticadoras. Aqui estão sendo pressupostas concepções de bem que não são incompatíveis com a concepção pública de justiça.

c) Os cidadãos são livres, na medida em que podem assumir responsabilidades por seus objetivos. Isso permite que eles avaliem suas próprias reivindicações. Assim, numa sociedade em que a estrutura básica é justa e as pessoas equitativamente compartilham os bens primários, “os cidadãos são considerados capazes de ajustar seus objetivos e as aspirações ao que é razoável esperar que possam fazer [...] são vistos como capazes de restringir suas reivindicações àquelas permitidas pelos princípios da justiça” (RAWLS, 1996, p.34)¹¹⁶.

A concepção política de pessoa ancorada na ideia de identidade pública não assume ou não pretende assumir compromisso com nenhuma concepção metafísica, epistemológica ou moral abrangente de pessoa. Contudo, como conceito extraído da cultura política pública das sociedades democráticas, exprime a diversidade das concepções morais, filosóficas e religiosas possíveis pelo pluralismo razoável. Não parece ser um conceito completamente desraizado. Embora seja um conceito normativo, assume valores construídos e presentes social e historicamente em sociedades democráticas.

A concepção política de pessoa permite pensar os cidadãos como livres e iguais e, portanto, como membros plenamente cooperativos. Dado serem vistos como iguais por terem as faculdades morais necessárias envolvem-se e participam ativamente

¹¹⁴ Conceito que será posteriormente apresentado e analisado.

¹¹⁵ “[...] in a well-ordered society supported by an overlapping consensus, citizens (more general) political values and commitments, as part of their noninstitutional or moral identity, are roughly the same.”

¹¹⁶ “[...] they can also take responsibility for their ends: that is, they can adjust their ends so that those ends can be pursued by the means they can reasonably expect to acquire in return for what they can reasonably expect to contribute”.

na cooperação social. Por esse motivo, essa ideia é fundamental na compreensão rawlsiana da sociedade como sistema equitativo de cooperação.

4.2.2 A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação

A ideia da sociedade como sistema equitativo de cooperação ocupa papel destacado na teoria de Rawls desde TJ. Ela é apresentada como uma das ideias importantes para a teoria da justiça que ele pretende elaborar.

Em TJ, assim Rawls a define:

[...] é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela (1999, p.4)¹¹⁷.

É preciso destacar os aspectos importantes que esta passagem indica. Chama-se atenção para cinco pontos relevantes: a) a natureza associativa da sociedade, b) sua autossuficiência; c) a existência de regras vinculantes; d) a observância das regras por parte dos membros que a constituem ; e) que a finalidade delas é o promover o bem¹¹⁸ deles. Enfim, a sociedade é um empreendimento cooperativo organizado por regras observadas que visam a atender os interesses (bem) de cada membro. Logo, ela é um empreendimento que propõe vantagem mútua.

A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação em LP, ganha contornos mais nítidos e passa a ser organizadora da justiça como equidade. As outras ideias estruturantes da proposta rawlsiana a pressupõem, tais como: concepção política de pessoa, sociedade bem ordenada, consenso sobreposto. Qual a origem dessa ideia? É uma intuição, um pressuposto abstrato. Ela, como as outras que compõe a concepção política de justiça, de acordo com Rawls, é extraída da cultura pública de uma sociedade democrática. Assim, ela tem um lastro histórico-social e pode ser localizada via uma reflexão analítica, B de natureza filosófica.

¹¹⁷ “[...] is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it.”

¹¹⁸ Refiro-me à concepção de bem que cada pessoa pode elaborar. Rawls apresenta uma concepção de bem como racionalidade. Diz Rawls (2000a, p.98): “o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida racional em longo prazo dadas as circunstâncias razoavelmente favoráveis. [...] O bem é a satisfação de um desejo racional”.

Para entender melhor essa ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação, faz-se necessária a ideia de cooperação social. Consoante Rawls (1996) três elementos a caracterizam: primeiro, a cooperação difere de uma atividade socialmente organizada. A cooperação pressupõe a publicidade e o reconhecimento de regras e procedimentos que são aceitos pelos indivíduos que cooperam¹¹⁹ e os observam em sua conduta. Segundo, a cooperação só pode ser pensada ao se pressupor termos equitativos. Esses são aqueles termos que cada membro cooperativo pode aceitar razoavelmente, desde que todos os outros também os aceitem. A ideia que regula esses termos equitativos é a de reciprocidade. Assim, todos aqueles que colaboram devem beneficiar-se adequadamente pelo seu envolvimento. Os benefícios que são produzidos coletivamente devem ser distribuídos equitativamente. Por fim, a cooperação social está associada à ideia de vantagem racional ou do bem de cada participante. Aqui está pressuposta a tese de que cada participante espera que ela possa realizar sua concepção de bem. Assim, a cooperação permite que isso ocorra.

Chama atenção o papel central que ocupa a ideia de reciprocidade na cooperação social. Ela é definida como: “[...] uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social onde todos se beneficiam, julgando-se por um padrão apropriado de igualdade definido com respeito a esse mundo. [...] a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada” (RAWLS, 1996, p. 17)¹²⁰.

Dessa forma, entende-se melhor porque a reciprocidade encontra-se situada entre as ideias de imparcialidade e de benefício mútuo. A reciprocidade não está fundada no propósito de se alcançar o bem geral, aqui se estaria pressupondo o altruísmo e na obtenção de vantagens mútuas, que exprimiria um egoísmo exacerbado.

Além da ideia de reciprocidade, outra ideia relevante para se entender a sociedade como sistema cooperativo é a de pessoa. Os pontos centrais dessa já foram destacados em outro tópico. Todavia, salientam-se, de forma sintética, as suas teses essenciais. Em primeiro lugar, as pessoas possuem duas faculdades morais, o senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem. Disso deriva que, segunda tese,

¹¹⁹ Rawls sempre pressupõe que os indivíduos têm uma propensão para a cooperação. Provar tal natureza é um processo complexo.

¹²⁰ “[...] reciprocity is a relation between citizens expressed by principles of justice that regulate a social world in which everyone benefits judged with respect to an appropriate benchmark of equality defined with respect to that world. [...] reciprocity is a relation between citizens in a well-ordered society [...]”

elas são livres e iguais e, terceira tese, os indivíduos, na condição de cidadãos tornam-se membros plenamente cooperativos da sociedade.

Uma questão que surge após a apresentação da ideia, em TJ e LP, é se há diferenças entre as noções apresentadas. Suspeita-se que haja e sejam significativas. As principais alterações são as seguintes: a) a sociedade não é mais entendida como uma mera associação; b) a ideia do benefício mútuo é substituída pela de reciprocidade; c) a cooperação é pensada em termos equitativos; e d) a publicidade e o reconhecimento das regras que regem a conduta dos indivíduos.

4.2.3 Consenso sobreposto

O consenso sobreposto é uma das principais ideias apresentadas por Rawls em LP. Ela é apresentada como a alternativa para se pensar a unidade social e estabilidade em sociedades democráticas bem ordenadas marcadas pelo pluralismo razoável. Com ela, é possível se conceber um consenso em que as doutrinas razoáveis possam endossar uma concepção política a partir de seu próprio ponto de vista (RAWLS, 1996).

Diferentemente das outras concepções de justiça, o liberalismo político admite a ideia de que existe uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis que, mesmo conflitando entre si por apresentarem concepções de bem diferentes aceitam a possibilidade de compartilhar ou endossar uma concepção política de justiça. Em contraposição à tradição, ele afirma que nenhuma doutrina abrangente é apropriada enquanto concepção política para um regime constitucional (RAWLS, 1996).

A impossibilidade de uma doutrina abrangente ser a base de uma concepção política radica no fato de que nenhuma delas, por querer impor uma única concepção do bem, atende à pluralidade e complexidade das sociedades modernas. Dado o fato do pluralismo razoável ser produto da razão prática, no decorrer do tempo, sob instituições livres e duradouras, é necessário uma concepção de justiça que seja apenas política e respeite tal fato.

O liberalismo político apresenta a ideia de consenso sobreposto para resolver esta questão. Entretanto, para resolvê-la é necessário mencionar dois pressupostos que o argumento rawlsiano considera, primeiro, trata-se de um consenso entre doutrinas

abrangentes razoáveis e segundo, que a concepção pública política que dele decorrerá seja independente de doutrinas abrangentes de qualquer tipo. (RAWLS, 1996)

O consenso sobreposto é resultado de um procedimento que envolve dois passos: o do consenso constitucional e do consenso sobreposto propriamente dito. O consenso constitucional não é profundo, nem amplo. Ele implica apenas a aceitação de alguns princípios de justiça política, os quais serão assegurados na Constituição que estabelece procedimentos eleitorais democráticos, a fim de moderar a rivalidade política presente na sociedade. Nesse sentido, ele estabelece somente os procedimentos políticos do governo democrático (RAWLS, 1996).

O consenso constitucional pode ser criado quando, por razões históricas, certos princípios liberais de justiça são incorporados às instituições existentes e são aceitos como *modus vivendi*. Há uma aceitação inicial deles, e com o passar do tempo, passam a ser endossados pelos cidadãos. Tal endosso pode ocorrer por razões cognitivas ou práticas. Cognitivas, porque nem sempre os cidadãos percebem a conexão entre os princípios políticos e sua concepção de bem, facilitando, assim, a compatibilização entre ambos. Práticas, os cidadãos avaliam os benefícios que mencionados princípios trazem para si e para a sociedade, apoiando-os (RAWLS, 1996).

Para que o consenso constitucional ocorra, é necessário que ele se torne estável, o que exige a satisfação de requisitos. Primeiro, os princípios liberais devem satisfazer o conteúdo de certas liberdades e direitos políticos fundamentais, dando-lhes prioridade especial; segundo, um determinado tipo de razão pública é exigido na aplicação desses e, por fim, o encorajamento de virtudes cooperativas pela incorporação dos princípios nas instituições básicas e pela razão pública gestada na aplicação deles. Diz Rawls (1996, p. 163)¹²¹:

As instituições políticas básicas que incorporam os princípios liberais e a forma de razão pública que se manifesta ao aplicá-los [...] tendem a endossar virtudes cooperativas da vida política: a virtude da razoabilidade e o senso de justiça, o espírito de conciliação e a disposição de fazer concessões mútuas, tudo isso ligado à vontade de cooperar com os outros em termos políticos que todos possam aceitar publicamente.

¹²¹ “The basic political institutions incorporating these principles and the form of public reason shown in applying them[...] tend to encourage the cooperative virtues of political life: the virtue of reasonableness and a sense of fairness, a spirit of compromise and a readiness to meet others halfway, all of which are connected with willingness to cooperate with others on political terms that everyone can publicly accept.”

Sendo atendidos esses três requisitos, as doutrinas professadas pelos cidadãos se não são, tornam-se razoáveis e o consenso constitucional se efetiva. Contudo, o consenso constitucional não é consenso sobreposto, mas é necessário para que este ocorra.

Como um consenso constitucional torna-se um consenso sobreposto? O consenso constitucional tem como objeto certos princípios de liberdades, direitos políticos fundamentais e procedimentos democráticos, mas não atinge a estrutura básica da sociedade. Por outro lado, o consenso sobreposto é um acordo profundo sobre os princípios e ideais políticos (profundidade) que tem por base e foco uma concepção política de justiça (especificidade) que procura abarcar a estrutura básica da sociedade (extensão). Como a passagem do primeiro para o segundo é possível? Como um consenso sobre os procedimentos políticos de governos democráticos pode transformar-se ou ser uma etapa que antecede o acordo sobre pontos mais fundamentais e substanciais?

Rawls (1996) sustenta que existem forças que conduzem um consenso constitucional para um consenso sobreposto. Divide-as de acordo com o critério da profundidade, da extensão e da especificidade. Quanto ao critério da profundidade há duas forças: a primeira diz respeito ao fato de que os grupos políticos, após o consenso constitucional, precisam participar do fórum público de discussões e dirigir-se àqueles que não têm a mesma doutrina abrangente. A segunda refere-se às autoridades responsáveis pela revisão judicial. Elas precisam desenvolver uma concepção política de justiça que será a base para a interpretação da Constituição, bem como à solução dos casos importantes.

Quanto à extensão, o consenso constitucional é muito restrito. É necessária uma legislação que garanta as liberdades de consciência e pensamento, que assegure as liberdade de associação e movimento e medidas que salvaguardem que as necessidades básicas de todos os cidadãos sejam satisfeitas, possibilitando a eles a participação na vida política e social. De acordo com Rawls (1996, p. 166)¹²², o ponto constitucional mais relevante é o de que “abaixo de certo nível de bem-estar material e social, e de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos, e muito menos como cidadãos iguais”. Pode-se dizer que o consenso

¹²² “[...] essential here is rather that below a certain level of material and social well-being, and of training and education, people simply cannot take part in society as citizens, much less as equal citizens”.

sobreposto também se estende às condições materiais e culturais da vida dos cidadãos. Contudo, cabe ressaltar que ele não ultrapassa a esfera do político.

Em relação à especificidade, o consenso sobreposto somente pode ser alcançado, se as concepções liberais, e mais precisamente, a justiça como equidade, que dele possam tomar parte tenham como ponto de partida as ideias políticas fundamentais de uma cultura política pública democrática e os interesses políticos e econômicos que encorajam não sejam profundamente divergentes.

Essas condições ou forças tornam possível o consenso sobreposto. Assim, ele é resultado de um processo que paulatimamente toma corpo, a partir da aceitação inicial de uma concepção liberal de justiça. Mas, Rawls (1996) acredita que o consenso sobreposto pode estar aberto a algumas objeções.

A primeira delas relaciona-se à ideia de que o consenso sobreposto seja apenas um *modus vivendi*. Trata-se de uma espécie de acordo provisório que partes em litígio aceitam, mas que em determinadas circunstâncias podem rompê-lo para realizar seus próprios interesses ou objetivos. Ele ocorre, quando há um consenso social fundado em interesses pessoais ou na negociação política.

Como se destacou acima, o consenso constitucional, etapa necessária para que ocorra o consenso sobreposto, pressupõem um *modus vivendi*. Contudo, o consenso sobreposto não é *modus vivendi*. De acordo com Rawls (1996), há três elementos que destacam a diferença daquele para este: a natureza do objeto, o tipo de razões que o justificam e a estabilidade. O objeto do consenso, a concepção política de justiça, é uma concepção moral e o tipo de razões que são apresentadas para endossar tal concepção também são morais. Aqueles que endossam a concepção política de justiça o fazem a partir de sua própria doutrina abrangente.

Esses dois elementos estão ligados à estabilidade. As diversas visões que dão sustentação à concepção política de justiça não deixaram de endossá-las, caso uma delas se torne dominante. Embora haja alteração na distribuição de poder político, não haveria alteração na concepção política de justiça. É a estabilidade que efetivamente permite afirmar que o consenso sobreposto não é um *modus vivendi*. Lembro que este é precário e contingente, enquanto aquele pretende ser profundo e necessário.

A segunda objeção está relacionada à tese de que uma concepção política de justiça implicaria indiferença ou ceticismo acerca do fato de ela poder ser verdadeira. O argumento de Rawls preocupa-se em mostrar que uma concepção política de justiça pode ser considerada verdadeira ou razoável, uma vez que aqueles que a apoiam, fazem-

no com base em sua própria visão doutrinária abrangente. Assim, existe a possibilidade dos cidadãos, a partir de suas doutrinas abrangentes, considerarem verdadeira ou razoável, conforme a sua visão permite, a concepção política de justiça (RAWLS, 1996). Aqui parece existir a pressuposição de que as concepções que as pessoas professam, pelo menos de acordo com a avaliação delas, são entendidas como verdadeiras. Destarte embora o endosso seja fundado na própria visão abrangente, existe a crença de que a concepção política seja verdadeira ou razoável. Em termos de crença, a veracidade ou a razoabilidade desta são critérios para o endosso. Tende-se a não aceitar e não endossar concepções, independente da sua natureza, que não atendam aos critérios mencionados.

Outro aspecto do argumento rawlsiano é saber se tal entendimento não pressupõe indiferença ou ceticismo. A concepção política de justiça trata das questões fundamentais e, por isso, determinadas questões controversas por razões morais, filosóficas ou religiosas, não figuram ou precisam ser retiradas da agenda política. A retirada de certas questões da agenda política funda-se no critério da razoabilidade. Como destaca Rawls (1996), se uma concepção de justiça assegura as liberdades políticas e civis, a escravidão e a servidão precisam ser excluídas da agenda política. Essa exclusão precisa ser justificada publicamente por argumentos e razões. Entretanto, não há como excluir todas as questões controvertidas da agenda política. A opção por não absolutizar a posição é tornar possível a realização do consenso sobreposto.

A terceira objeção é a de que uma concepção política de justiça precisa ser geral e abrangente. Caso a concepção não tenha essas características, não há como resolver os profundos conflitos de justiça fundados em bases conceituais e filosóficos. Desse modo, a solução será encontrada quando o nível de reflexão filosófica for geral e abrangente. Essa objeção não cabe, dado o fato de a concepção política de justiça ser pluralista e não unificada. Ela não pretende dar respostas a todas as questões de justiça, por isso, algumas delas ficarão sem respostas. É apenas “guia para orientar a deliberação e a reflexão que nos ajudam a chegar a um acordo político, pelo menos sobre os elementos constitucionais essenciais e sobre as questões básicas da justiça” (RAWLS, 1996, p.156)¹²³.

A quarta objeção discutida por Rawls é aquela de que não há forças políticas, sociais ou psicológicas suficientes para gerar e estabilizar o consenso sobreposto,

¹²³ “A political conception is at best but a guiding framework of deliberation and reflection which helps us reach political agreement on at least the constitutional essentials and the basic questions of justice”.

portanto, ele é utópico. Para dar conta dessa objeção destaca-se o procedimento da passagem do consenso constitucional para ao consenso sobreposto e as forças que têm papel relevante nessa trajetória. Rawls de forma sintética recapitula seu argumento:

Esbocei [...] a forma pela qual uma aquiescência inicial a uma concepção liberal de justiça enquanto simples *modus vivendi* poderia mudar com o passar do tempo, transformando-se primeiro num consenso constitucional e de depois num consenso sobreposto. Nesse processo, pressupõe-se que as doutrinas abrangentes da maioria das pessoas não são abrangentes, o que admite um espaço para o desenvolvimento de uma adesão independente à concepção que ajuda a criar um consenso. Essa adesão independente, por sua vez, leva as pessoas a agirem com intenção evidente de acordo com os arranjos constitucionais, desde que tenham uma garantia razoável de que as outras farão o mesmo. Gradualmente, à medida que o sucesso da cooperação política se mantém, os cidadãos ganham uma confiança cada vez maior uns nos outros. (RAWLS, 1996, p.168)¹²⁴.

Rawls pretende rechaçar esta objeção com dois argumentos: primeiro, as doutrinas não abrangentes admitem um espaço para que as pessoas possam aderir a uma concepção pública de justiça, concepção que cria o consenso e b) a “adesão independente” é a força motivacional que conduz as pessoas a agirem de acordo com os arranjos institucionais¹²⁵.

A geração e a estabilidade do consenso sobreposto têm como fundamento ideias presentes na cultura pública de fundo que são aceitas e incorporadas ao modo de ser e comportar-se dos cidadãos, sendo que instituições criam um espaço político permeado de valores dessa mesma natureza, os quais são endossados por visões abrangentes distintas. Clara deve ficar nesse contexto a importância da ideia de razão pública. Esta será analisada no próximo tópico.

¹²⁴ “ I have [...] how an initial acquiescence in a liberal conception of justice as a mere *modus vivendi* could change over time first into a constitutional consensus and then into an overlapping consensus. In this process I have supposed that the comprehensive doctrines of most people are not fully comprehensive, and this allows scope for the development of an independent allegiance to the political conceptions that helps to bring about a consensus. This independent allegiance in turn leads people to act with evident intention in accordance with constitutional arrangements, since they have reasonable assurance that others will also comply. Gradually, as the success of political cooperation continues, citizens gain increasing trust and confidence in one another”.

¹²⁵ Aceita-se que a resposta rawlsiana às objeções são adequadas e sólidas. Deste modo, considera-se o consenso sobreposto como o processo que permite fixar as regras públicas de justificação e que pode conduzir as pessoas a procurar acordos institucionais. Contudo, isso não explica o porque alguém deve estar obrigado a agir de acordo com aquilo que foi objeto de consenso. Aqui retorna o problema das obrigações políticas. Este argumento será retomado mais adiante.

4.2.4 A ideia de razão pública

Neste tópico, serão discutidos aspectos importantes da ideia de razão pública. Inicialmente, a ideia será definida e contrastada com a noção de razão não pública. Na sequência, são expostas as questões, o conteúdo e os fóruns que a razão pública apresenta e se efetiva. Após, menciona-se a relação entre razão pública e o ideal de cidadania democrática. Por último, as dificuldades e os limites da razão pública.

Em LP, a ideia de razão pública ocupa a posição central que a noção de posição original ocupa em TJ. Para dar conta da principal questão do *Liberalismo político*, a saber: como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, Rawls concebe o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes como a maneira para que seja possível uma base política comum. Mas, a fim de que haja o consenso sobreposto, é necessária a utilização da razão pública, que é razão dos cidadãos de uma sociedade democrática enquanto compartilham a situação de cidadania e seu objeto é o bem público em uma concepção política de justiça, que tem uma base pública de justificação.¹²⁶

Com base nessa definição, fica clara a relação que a ideia de razão pública tem com outras duas noções: a de justificação pública e consenso. De acordo com Rawls (1996), a razão é pública em três sentidos: (i) é a razão do público, isto é, a razão dos cidadãos enquanto compartilham de uma situação de igual cidadania; (ii) seu objeto é o bem público e as questões de justiça fundamentais; (iii) a natureza e o conceito são públicos, determinados pelos princípios expressos pela concepção de justiça política.

A fim de esclarecer melhor o que Rawls entende por razão pública elabora-se um contraste com a noção de razão não pública. A principal diferença é a de existem várias razões não públicas e apenas uma razão pública. As razões não públicas são aquelas expressas por igrejas, universidades, sociedades científicas e grupos profissionais. São razões sociais e compreendem as diversas razões da sociedade civil e fazem parte da “cultura de fundo” em contraste com a cultura política pública (RAWLS, 1996).

¹²⁶ “Public reason is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizens. The subject of their reason is the good of the public: what the political conception of justice requires of society’s basic structure of institutions, and the purposes and ends they are to serve”. (RAWLS, 1996, p. 214)

Especificando melhor a sua definição de razão pública, Rawls (1996, p. 214)¹²⁷ afirma que ela “é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição”. Essa definição remete ao fato de que a razão pública deve ser utilizada para tratar de algumas questões políticas. Mas, ela deve ser usada para tratar de qualquer questão política? Não, apenas daquelas que envolvem os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. São exemplos de questões que a razão pública trata: “quem tem direito ao voto, que religiões devem ser toleradas, a quem se deve garantir igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades”. Para resolver essas questões, valores políticos devem ser considerados. Contudo, há questões políticas nas quais, o apelo aos valores da razão pública não são suficientes.

As questões e os valores de que a razão pública trata, bem como e assegura, são de natureza política. Questões e valores políticos devem ser tratados num fórum específico, o fórum público. Nesse, o ideal de razão pública se efetiva na argumentação política dos cidadãos, dos membros dos partidos e candidatos em campanha e grupos que os apoiam. Ela também aparece quando os cidadãos devem votar nas eleições quando os elementos constitucionais e as questões de justiça básica estão em jogo.¹²⁸

Além do fórum público em que os cidadãos argumentam politicamente há os fóruns oficiais. Esses fóruns referem-se aos argumentos públicos proferidos pelas autoridades legislativas, executivas e judiciárias. Afirma Rawls (1996, p.215)¹²⁹:

Esse ideal aplica-se aos fóruns oficiais e, por isso, aos legisladores, quando falam no recinto do parlamento, e ao executivo, em seus atos e pronunciamentos públicos. Aplica-se também, de forma especial, ao judiciário e, sobretudo, ao supremo tribunal numa democracia constitucional com controle de constitucionalidade das leis.

O fórum oficial é uma modalidade do fórum público, embora tenha uma especificidade: é constituído por pessoas investidas de autoridade, as quais ocupam posições políticas relevantes e privilegiadas do ponto de vista discursivo.

¹²⁷ “[...]public reason is the reason of equal citizens who, as a collective body, exercise final political and coercive Power over one another in enacting laws and in amending their constitution”.

¹²⁸ “Portanto, o ideal de razão pública não só governa o discurso público das eleições, quando as questões fundamentais estão em jogo, como também a forma pela qual os cidadãos devem escolher no que votar a respeito dessas questões”. (RAWLS, 1996, p. 215).

¹²⁹ “It applies in official forums and so to legislators when they speak on the floor of parliament, and to the executive in its public acts and pronouncements. It applies also in special way to the judiciary and above all to a supreme court in a constitutional democracy with judicial review”.

Um detalhe importante na passagem acima mencionada é o destaque dado por Rawls a um dos fóruns especiais, o do judiciário. A peculiaridade desse fórum é que nele os juízes precisam justificar suas decisões, com base na Constituição e nos precedentes. Como isso não ocorre nos outros dois fóruns, no legislativo e no executivo, “o papel especial do tribunal faz dele um caso exemplar de razão pública” (RAWLS, 1996, p.216)¹³⁰.

Um breve comentário sobre esse ponto é importante. De acordo com Rawls (1996), num regime constitucional com revisão judicial a razão do supremo tribunal é manifestação mais elevada da razão pública. Duas teses são avançadas por Rawls: i) a razão pública é apropriada para ser a razão do tribunal, na medida em que cumpre seu papel de intérprete judicial supremo e ii) o supremo tribunal é o componente do Estado que exprime exemplarmente a razão pública.

Assim, o Supremo Tribunal, no exercício de sua função de intérprete, é o dispositivo institucional adequado para proteger a lei mais alta, a Constituição. Ao exercer esse papel, o tribunal pretende evitar que as leis sejam distorcidas por maiorias legislativas transitórias ou por interesses articulados de alguns membros do parlamento ou que ocupam postos políticos relevantes. No exercício dessa função, a razão pública realiza o papel atribuído por Rawls: articuladora do ideal político que uma Constituição democrática assegura e exprime.

O papel atribuído ao Supremo Tribunal está de acordo com a ideia de uma democracia constitucional dualista. Em uma democracia dualista¹³¹, o poder constituinte difere do poder ordinário e a Constituição (lei mais alta do povo) das leis ordinárias dos órgãos legislativos (RAWLS, 1996).

Efetivamente, o papel do tribunal é dar existência adequada e contínua à razão pública. O são as implicações desse fato? De acordo com Rawls (1996, p.235)¹³²:

¹³⁰ “[...] the court’s special role makes it exemplar of public reason”.

¹³¹ Uma democracia constitucional apresenta ou salvaguarda os cinco princípios do constitucionalismo: a) distinção entre o poder constituinte do povo de estabelecer um novo regime e o poder ordinário das autoridades do governo e do eleitorado; b) distinção entre a lei mais alta (constituição) e a lei comum; c) a constituição democrática fundada em princípios exprime o ideal político de organização de um povo; d) por meio de uma constituição democraticamente ratificada e que apresenta uma carta de direitos, o conjunto de cidadãos emoldura elementos constitucionais básicos como, por exemplo: os direitos e liberdades fundamentais e iguais e e) o poder supremo de um governo democrático cabe aos três poderes, que assumindo cada um a sua função justifica-se e responde ao povo (RAWLS, 1996)

¹³² “[...] public reason is the sole reason the court exercises. It is the only branch of government that is visibly on its face the creature of that reason and of that reason alone. Citizens and legislators may properly vote their more comprehensive views when constitutional essentials and basic justice are at stake; they need not justify by public reason why they vote as they do or make their grounds consistent and fit the motto a coherent constitutional view over the whole range of their decisions. The role of the justices is to

[...] a razão pública é única razão que o tribunal exerce. Ela é o único ramo do Estado que é diretamente e visivelmente a criação dessa razão, e dela somente. Os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas visões abrangentes quando os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo; não precisam justificar, por meio da razão pública, porque votam dessa ou daquela maneira, ou dar consistência a suas razões e articulá-las numa visão constitucional coerente, que abranja todas as suas decisões. O papel dos juizes é fazer exatamente isso e, ao fazê-lo, não têm nenhuma outra razão e nem quaisquer outros valores além daqueles de índole política. À parte isso, devem agir de acordo com o que pensam estar sendo requerido pelos casos, práticas, tradições constitucionais e pelos textos históricos constitucionalmente significativos.

Sendo o Supremo Tribunal o guardião da constituição, ele obrigatoriamente deve preservar os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica. Desse modo, a sua razão ou razões devem ser de natureza exclusivamente política.

Nesse contexto, é função dos juizes exprimirem, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações que puderem compor da constituição. De acordo com Rawls, a melhor interpretação é aquela que articula adequadamente o material constitucional existente, com base numa concepção pública de justiça ou com uma de suas alternativas razoáveis. Portanto, eles apelam para os valores políticos presentes nessa concepção. Fazem uma interpretação adequada da cara tradição constitucional à luz dos valores políticos de uma concepção política de justiça¹³³. Procedendo dessa forma, o tribunal no exercício da razão pública sugere a publicidade da razão e o papel educativo da razão pública (RAWLS, 1996).

O Supremo Tribunal enquanto aquele que exprime a razão pública, além dos aspectos já mencionados, dá força e vitalidade a ela no fórum público. Ele cumpre essa função no momento em que julga, de forma razoável, as questões políticas fundamentais.

Após ter indicado os fóruns da razão pública e ter resgatado a tese rawlsiana de que a razão do Supremo Tribunal exprime cabalmente a razão pública, evidencia-se o conteúdo dela. Consoante Rawls (1996), o conteúdo da razão pública é “concepção política de justiça” de caráter liberal. Enfim, é uma concepção política liberal.

do precisely that and in doing they have no other reason and no other values than political. Beyond that they are to go by what they think the constitutional cases, practices, and traditions, and constitutionally significant historical texts require”.

¹³³ “[Os juizes] Devem, isto sim, apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão pública”. (RAWLS, 1996, p. 236).

Alguns esclarecimentos conceituais são necessários. O corte liberal da concepção política de justiça indica três coisas: a) a especificação de determinados direitos, liberdades e oportunidades fundamentais, b) que têm prioridade sobre outras variáveis e c) que endossam medidas que garantem a todos os cidadãos os meios adequados para a realização daqueles. Sua natureza política sugere que: i) se aplica apenas à estrutura básica da sociedade; ii) se apresenta independente de qualquer doutrina filosófica ou religiosa e iii) foi elaborada em termos de ideias políticas extraídas da cultura política e pública de uma sociedade democrática.

De acordo com Rawls (1996), uma concepção de justiça liberal também precisa contar com “diretrizes de indagação” que indiquem as formas de argumentação e critérios adequados para se tratar das questões políticas. Assim, uma concepção política tem duas partes, aquela referente aos princípios substantivos de justiça e aquela que trata das diretrizes de indagação. Esses princípios de argumentação e regras de evidência que permitem aos cidadãos avaliar se os princípios aplicam-se de forma oportuna e localizar as leis e políticas que melhor os satisfaçam.

Como a concepção política desdobra-se em duas partes, há dois tipos de valores políticos: os valores de justiça política e os valores da razão pública. Aqueles associados aos princípios de justiça para a estrutura básica são os seguintes: os valores da igual liberdade política e civil, da igualdade de oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica, os valores do bem comum e as condições necessárias para que esses valores se realizem. Os últimos incluem virtudes políticas como a razoabilidade e o dever de civilidade, imprescindíveis para a discussão pública das questões políticas.

Não é necessário avançar neste ponto, dado o propósito daquilo que se pretende abordar. Saber que o conteúdo da razão pública é uma concepção de justiça cujas características são as supracitadas é suficiente. Na sequência, analisa-se a relação da razão pública com o ideal de cidadania democrática.

Consoante Rawls (1996), a democracia pressupõe uma relação política entre cidadãos, no interior da estrutura básica da sociedade e uma participação igual no poder político coercitivo que eles exercem uns sobre os outros, de diversas formas. Nela, os cidadãos, enquanto razoáveis e racionais, necessitam dispor-se a justificar suas ações aos outros na esperança de serem aceitos, considerando que a liberdade e a igualdade deles estão sendo respeitadas.

A relação política entre cidadãos apresenta duas características: a) trata-se de uma relação que ocorre no interior da estrutura básica na qual os cidadãos nascem e passam a vida toda e b) que numa democracia, o poder político, poder coercitivo, é o poder público – cidadãos livres e iguais.

Mas, em sociedades democráticas em que há uma diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, como o poder coercitivo pode ser exercido? Segundo Rawls (1996) o exercício do poder político deve ser legítimo e atentar para ao ideal de cidadania. Assim:

[...] nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio da legitimidade. E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral – o dever de civilidade – de ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os outros. (RAWLS, 1996, p.217)¹³⁴.

Algumas observações são necessárias. O exercício do poder político, para ser legítimo, precisa estar fundado nos elementos constitucionais que os cidadãos devem endossar. Não se pode esquecer que esses elementos circunscrevem-se ao âmbito do político e daquilo que é fundamental para haver o consenso sobreposto e sobre este conteúdo a razão pública recai. Os elementos constitucionais balizam aquilo que garante às ações dos cidadãos legitimidade e ao mesmo tempo, limitam aquilo que pode ser objeto de indagação ou análise. Enfim, indicam aquilo que pode e deve ser tratado.

Contudo, atender ao princípio da legitimidade não é suficiente para descrever adequadamente o exercício do poder político. É necessário reportar a um dever que o ideal de cidadania impõe: o dever de civilidade. O dever de civilidade implica três atitudes: a de explicar, a de ouvir e a de decidir razoavelmente. No exercício do poder

¹³⁴ “[...] our exercise of political power is proper and hence justiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational. This is the liberal principle of legitimacy. And since the exercise of political Power itself must be legitime, the ideal of citizenship imposes a moral, not a legal, duty – the duty of civility – to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values os public reason. This duty also involves a wilingness to liesten to others and a fairmindedness in deciding when accomodations to their views should reasonably be made.”

político, os cidadãos devem ser capazes de explicar aos demais aquilo que defendem e votam como sendo compatível com os valores da razão pública, e para que isso ocorra, eles precisam saber ouvir para entender ou aceitar as razões que os outros apresentam, a fim de que as decisões que tomarem sejam equânimes e possam se ajustar, caso seja preciso, às visões dos demais.

Pelo exercício legítimo e “civilizado” do poder político os cidadãos operacionalizam a razão pública e realizam o ideal da cidadania democrática. Dessa forma, a razão pública tem relação direta e imediata com a cidadania democrática.

Contudo, a razão pública tem dificuldades e limites. Começar-se-ão pelas dificuldades. Rawls (1996) menciona três: i) a razão pública admite respostas diversas para algumas questões; ii) a suspeita de que o apelo aos valores políticos não é sincera iii) identificar quando uma questão é resolvida com êxito pela razão pública.

A primeira dificuldade pode ser resolvida pela demonstração de que o abandono da razão pública gera desacordos e uma instabilidade social enorme. O custo do abandono é maior que a sua manutenção. Assim, mesmo que, em algumas situações não seja possível se encontrar apenas uma resposta para certas questões, porque há muitos valores políticos, não é desejável e adequado apelar para princípios que salvaguardam valores não políticos. Por conseguinte, a razão pública não deve ser abandonada. Por quais motivos? De acordo com Rawls (1996), o ideal da razão pública exige que, nos casos dos elementos constitucionais e questões de justiça básica não se abra mão dos valores políticos em nome de uma resposta condizente para a questão e indica que as discussões fundamentais devem ser realizadas no interior de uma concepção política. O ideal da razão pública é um ideal regulador fundamental das sociedades plurais democráticas. Sem ela, na visão rawlsiana, o consenso sobreposto não seria possível¹³⁵.

A segunda dificuldade trata da possibilidade de serem os valores não políticos constituintes dos valores políticos, considerando-se que a concepção política de justiça é endossada a partir das concepções abrangentes. Em outros termos, seria o apelo aos valores políticos insincero?

¹³⁵ O que parece ser problemático é a força/ capacidade que Rawls atribui ao ideal da razão pública de motivar as ações dos indivíduos. A questão básica é a seguinte: até que ponto o ideal da razão pública poderia exigir ou indicar os comportamento acima indicados? Contudo, essa pressuposição é importante: ou a razão pública tem esse poder ou ela não é eficiente. Por isso defende-se que uma teoria das obrigações políticas a partir de LP poderia explicar e justificar melhor como a razão pública pode motivar as ações dos indivíduos.

Para responder a essa questão Rawls (1996) apresenta as condições que precisam ser satisfeitas para que a razão pública e seu princípio de legitimidade se realizem: a) o ideal que a razão pública prescreve é tido como significativo; b) a razão pública é adequadamente completa, pois em se tratando das questões fundamentais ela aponta uma resposta e c) a concepção de justiça, a lei e a política fundadas na razão pública expressam uma combinação equilibradamente razoável dos valores políticos.

Considerada essas condições, pensar que os valores políticos têm outra base não significa que eles não podem ser aceitos por eles mesmos. Há uma passagem expressiva nesse sentido: “O fato de pensarmos que os valores políticos têm outra base não significa que não aceitamos esses valores ou que não concordemos com as condições de respeito à razão pública, assim como nossa aceitação dos axiomas da geometria não significa que aceitamos os teoremas” (RAWLS, 1996, p. 242)¹³⁶.

Aqueles que concordarem com as condições acima mencionadas, aceitam o dever de apelar para os valores políticos como o dever de adotar certa forma de discurso público. Esse discurso caracteriza-se por ser imperfeito, por não ser suficiente para chegar à verdade toda e superficial, por não mostrar os fundamentos que justificam a visão defendida. Contudo, a razão para adotar tal forma de discurso é o dever de civilidade para com outros cidadãos. Somente dessa maneira é possível haver convivência política pacífica em sociedades democráticas plurais. O dever de civilidade realiza o ideal expresso pelo princípio da legitimidade: “viver politicamente com os outros à luz de razões que é razoável esperar que todos possam aceitar” (RAWLS, 1996, p.243)¹³⁷. Dito isso, o apelo aos valores políticos para tratar das questões fundamentais constitucionais e de justiça não se caracteriza por falta de sinceridade. Não é como se fosse um *modus vivendi*. Há uma adesão efetiva aos ideais e valores da razão pública fundada no dever de civilidade¹³⁸.

A última dificuldade está relacionada ao problema de se identificar quando uma questão é resolvida com êxito pela razão pública. A tese de Rawls é a de que a razão pública não resolve todas as questões, mas todas ou quase todas as questões fundamentais de maneira razoável. É um problema de extensão. O que está em jogo na

¹³⁶ “That we think political values have some further backing does not mean we do not accept those values or affirm the conditions of honoring public reason, any more than our accepting the axioms of geometry means that we may accept the axioms as much because of the theorems they lead to as the other way around”.

¹³⁷ “[...] to live politically with others in the light of reasons all might reasonably be expected to endorse”.

¹³⁸ O dever de civilidade demonstrar-se-á posteriormente, é um dos elementos constitutivos da teoria das obrigações que se pretende defender.

esfera pública, na qual o ideal desempenha papel fundamental, são os elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. Portanto, todas ou a maioria das questões podem ser razoavelmente resolvidas.

A ideia de razão pública, de consenso sobreposto, da sociedade como sistema equitativo de cooperação e a concepção política de sociedade e pessoa estão associados ou resultam do fato do pluralismo razoável. Para finalizar a etapa da reconstrução do argumento de Rawls, passa-se a discutir tal noção.

4.2.5 O Pluralismo razoável

Para Rawls (1996), a cultura política de uma sociedade democrática tem como uma de suas principais características o pluralismo razoável. O que significa tal expressão? Primeiro, indica-se o que se entende por pluralismo. O pluralismo é uma marca das sociedades modernas democráticas. Essas comportam uma diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes e razoáveis. Uma sociedade é plural, se admite e possibilita que se desenvolvam diversas doutrinas razoáveis. Essas se caracterizam como sendo visões que toleram e aceitam conviver com visões contrárias ou que, pelo menos aceitam que a distinção espaço público e não público e que, no primeiro, nem sempre prevalecem as razões e a compreensão fundamentais do espaço não público. Neste cenário, a razoabilidade está associada à capacidade de aceitar os dois aspectos acima mencionados. Sendo assim, o pluralismo razoável difere do simples pluralismo. A simples existência da diversidade de doutrinas caracteriza este, não aquele.

O pluralismo razoável pressupõe que as doutrinas abrangentes sejam razoáveis. Não basta haver a diversidade de doutrinas, que haja a aceitação de que existem diferentes tipos de doutrinas, é necessário que elas aceitem a possibilidade de construir um espaço público de justificação e o reconhecem como o *topos* em que se discute e se age sem se deixar determinar por alguma doutrina abrangente.

Essa diversidade, saudável do ponto de vista democrático, não é retrato apenas dos interesses pessoais e de classe, ou de uma visão restrita do mundo político, mas é um “produto da razão prática livre, no contexto de instituições livres”. (RAWLS, 1996). O pluralismo é um fato das sociedades democráticas, porém, ele é possível somente por haver democracia. O exercício livre da razão em contextos institucionais

democráticos gera uma diversidade de compreensões religiosas, filosóficas e morais. Ele é uma condição permanente de uma sociedade democrática.

A questão central, dado o pluralismo razoável, é como tornar a convivência entre elas possível. Para resolver essa questão, Rawls formula uma concepção política, que num segundo estágio, o do consenso sobreposto, estipula um procedimento para conquistar apoio das doutrinas abrangentes e razoáveis.

Termina aqui etapa da apresentação das ideias fundamentais de LP. Elas foram expostas para servirem de pano de fundo para a teoria que se pretende esboçar no próximo tópico.

4.3 UMA TEORIA DAS OBRIGAÇÕES POLÍTICAS

Pretende-se apresentar, como já destacado no primeiro tópico desta parte, uma teoria das obrigações políticas multiprincípial que tem como pano de fundo o cenário rawlsiano esboçado em LP e demonstrar que Rawls retoma, nas suas últimas obras, a tese de que o princípio da equidade é o fundamento das obrigações políticas¹³⁹. A aceitação desse princípio implica basicamente duas consequências. A primeira delas é de que serão aceitas algumas ideias e teses rawlsianas que foram objeto de grandes discussões ou apresentam alguns limites. Contudo, nem sempre serão aceitas completamente ou sem identificação dos possíveis equívocos ou limites que aceitação pode gerar. A segunda, é necessário justificar a necessidade ou, pelo menos, a possibilidade de uma teoria das obrigações políticas para auxiliar na resolução da questão básica do liberalismo político, o problema da estabilidade.

A trajetória argumentativa apresenta-se em cinco etapas: a) indicação das características e requisitos da teoria das obrigações políticas que se pretende apresentar; b) discussão sobre a necessidade e a viabilidade de uma teoria das obrigações políticas multiprincípial; c) justificação dos princípios da equidade, do dever de civilidade e o dever natural de justiça e como eles se articulam na teoria proposta; d) verificação se a teoria apresentada satisfaz aos critérios da generalidade, do peso da obrigação, da abrangência e da particularidade.

¹³⁹ Isso é uma hipótese considerando que Rawls não apresenta uma teoria das obrigações políticas em LP. Caso seja possível demonstrar tal tese, a fundamentação rawlsiana das obrigações políticas esboçadas em TJ fica prejudicada.

4.3.1 Natureza e requisitos da teoria das obrigações políticas

No início de toda investigação filosófica é necessário que se indique o pano de fundo no qual os argumentos se movem e as pressuposições, sem as quais, eles não poderiam ser compreendidos. Aceita-se a ideia de que tais “restrições” são necessárias por razões metodológicas e teóricas.

A proposta que se pretende apresentar conta com as seguintes características:

a) Insere-se na tradição do pensamento político liberal. Uma teoria liberal, genericamente considerada, funda-se na primazia do indivíduo e no peso que confere ao valor da liberdade (KLOSKO, 2008). Atrelada a isso aceita a concepção política de justiça e pessoa tal como apresentada por Rawls. Assim concebe-se um espaço público de justificação, no qual pessoas livres e iguais exercitam a razão pública. Nesse, os cidadãos acessam e compartilham as ideias e os princípios da cultura política. É preciso lembrar que os cidadãos têm uma psicologia moral razoável. Assim, dadas as circunstâncias adequadas, eles tendem a cooperar e ter uma disposição para propor e agir de acordo com os arranjos institucionais.

b) É uma abordagem das obrigações políticas que pressupõe e pode ser aplicada a sociedades democráticas plurais e razoáveis. Logo, aceita o fato do pluralismo razoável. Em sociedades deste tipo, entendidas como um sistema equitativo de cooperação, estão garantidos, mesmo que minimamente, as liberdades individuais, a igualdade moral e a pluralidade das concepções de bem. A razoabilidade das doutrinas que as integram permitem o consenso sobreposto, pelo uso da razão pública.

c) Os princípios que fundamentam as obrigações políticas devem ser justificados pelo e partir do consenso sobreposto. Eles devem ser sustentados e aceitados publicamente nas diversas instâncias e fóruns da razão pública.

d) É uma teoria multiprincípial. Logo, a tese de que é possível fundamentar as obrigações políticas é assumida, excluindo-se as teses apresentadas por aqueles que defendem não existir em geral obrigações políticas ou que elas não são necessárias ou ainda que não é possível estabelecer nenhuma teoria satisfatória das obrigações com base em premissas liberais.

Por conseguinte, a teoria das obrigações a ser apresentada insere-se na tradição liberal, pressupõe e deve ser pensada para sociedades plurais e razoáveis, fundamenta-se em três princípios, a saber: o princípio da equidade (reciprocidade), dever de civilidade e o dever natural de justiça. Contudo, para identificar se tal teoria é satisfatória é necessário estabelecer critérios (requisitos) ¹⁴⁰ aos quais precisa atender. Na literatura especializada, há discordância sobre o critério que deve ser utilizado. Nesta tese serão utilizados os menos controversos ¹⁴¹.

O primeiro critério é o da generalidade ¹⁴². Uma teoria satisfatória deve ser capaz de estabelecer obrigações para todos ou para a maioria dos membros da sociedade. Acaso, a teoria não consiga justificar, pelo menos que a maioria tem obrigações políticas, ela não é adequada. Sabe-se que um dos grandes problemas das teorias que pretendem justificar as obrigações políticas é o *Free Rider*.

O segundo critério é o do peso da obrigação. É necessário aceitar que as obrigações políticas têm força limitada. A obrigação de obedecer não é incondicional. Embora exista a obrigação de obedecer, ela pode ser interdita por outros fatores. Enfim, as obrigações políticas são *pro tanto reason* ¹⁴³. Por apresentar tal traço característico, há dificuldades para se demonstrar a força normativa de teorias que versam sobre obrigações políticas.

O terceiro critério é o da abrangência ¹⁴⁴. Nas democracias ocidentais, os governos considerados legítimos assumem uma ampla gama de responsabilidades. Essas podem ser legais, sociais, econômicas e culturais. Uma teoria satisfatória deve dar conta destas funções (KLOSKO, 2008) e das outras obrigações que podem surgir das relações entre os indivíduos.

O quarto e último critério é o da particularidade ¹⁴⁵. Para atender a esse critério, a teoria apresentada precisa levar em conta a conexão que existe entre os indivíduos e suas sociedades. Em outros termos, os indivíduos consideram as obrigações políticas das suas sociedades ou naquelas que residem como mais exigentes. Assim, uma teoria adequada das obrigações políticas não pode ignorar essa vinculação.

¹⁴⁰ Na literatura sobre o tema os autores usam a expressão *Standars of Sucess*.

¹⁴¹ Os critérios utilizados são extraídos da literatura especializada. São usados como referências: Simmons (1981), Horton (1992), Klosko (2008) e Knowles (2010).

¹⁴² Este princípio é apresentado e assim definido por Simmons (1981).

¹⁴³ Ver nota de rodapé 6 do primeiro capítulo.

¹⁴⁴ Denominação dada por Klosko (2008)

¹⁴⁵ Critério apresentado por Simmons (1981)

Após ter elencado a natureza e os critérios que uma teoria satisfatória de obrigações políticas precisa comportar, tematiza-se um ponto importante para argumento que será levado a cabo: a justificação acerca da natureza multiprincipial da teoria que se pretende propor.

4.3.2 A necessidade de uma teoria das obrigações multiprincipial

Os principais princípios que fundamentam as obrigações políticas foram apresentados e analisados no primeiro e no segundo capítulos deste trabalho. Foram indicados os principais limites de cada um desses princípios, bem como suas dificuldades no processo de fundamentação das obrigações políticas. Com base nesse cenário, duas posições são possíveis:

- (i) Nenhuma teoria das obrigações políticas existente é satisfatória, logo não é possível se justificar as obrigações políticas. Contudo, se elas existem ou não é outro problema. Essa é a tese defendida pelos anarquistas ou céticos.
- (ii) Uma teoria das obrigações políticas fundada em mais de um princípio deve ser apresentada.

Diante dessas duas alternativas assume-se (ii). A alternativa (i) está fundada na postura analítica defendida por muitos autores¹⁴⁶. Tal entendimento é definido por Klosko (2008) como de “dividir e conquistar”. Por tratarem as teorias da obrigação como independentes uma da outra, eles concluem que não é possível se chegar a uma teoria satisfatória das obrigações políticas. Por elas não responderem às diversas questões que o problema das obrigações suscita, são consideradas insatisfatórias e são prontamente rejeitadas.

Além disso, os próprios defensores das teorias analisadas nos capítulos anteriores não admitem ou não percebem que as propostas fundadas em único princípio não dão conta das diversas variáveis das obrigações políticas. A principal dificuldade deles é não perceber que o problema das obrigações políticas tem várias facetas, vários aspectos. Por exemplo: nem todos têm a mesma obrigação de obedecer ou nem toda

¹⁴⁶ Entre eles Simmons (1981), Smith (1973) e Dworkin (1986).

obrigação tem a mesma força. Algumas são fracas, outras fortes¹⁴⁷. Assim, determinado princípio pode dar conta de alguns aspectos, mas não de todos ou da maioria. Apelar para uma proposta híbrida ou multiprincípios pode ser a alternativa para se ter uma teoria satisfatória das obrigações políticas. Como bem observa Klosko (2008, p. 99-100):

O fato de que um só princípio moral não é capaz de dar conta de todas as respostas exigidas não descarta a possibilidade de que, [...] melhores respostas podem ser desenvolvidas. É possível que, pela combinação de duas (ou mais) teorias, podemos construir uma posição que é mais forte do que qualquer outra das teorias originais¹⁴⁸.

Tal posição é satisfatória. Atualmente, parece que a forma mais adequada para se construir uma teoria das obrigações políticas consiste em fundir ou pensar a relação entre os princípios, de forma complementar. Contudo, a proposta de condensar princípios para fundar as obrigações políticas não é novidade. Existem algumas propostas nesse sentido. Gilbert (2006), por exemplo, apresenta uma teoria híbrida. A teoria de Gilbert funde o princípio do consentimento e o dos deveres associativos por intermédio da confiança ou compromissos comuns para um sujeito plural ou grupo. Outra proposta que opera com a mesma ideia é a de Klosko (2008). A teoria defendida por ele funde o princípio da equidade com o dever natural de ajuda mútua e o bem comum.

A proposta ora apresentada também é multiprincípios¹⁴⁹. Uma teoria multiprincípios opera com a ideia de que mais do que um princípio é necessário para se apresentar uma teoria satisfatória das obrigações políticas. Tem como base o princípio da equidade e por princípios complementares o dever de civilidade e o dever natural de justiça.

Uma objeção óbvia que poderia ser feita a uma proposta dessa natureza é como deve ser pensada a relação entre os referidos princípios. A interação pode ser

¹⁴⁷ Sustenta-se que as obrigações políticas podem ser classificadas em três grandes grupos: as fortes, as fracas e as propositivas. As obrigações fortes estão associadas às obrigações diretas para com o Estado. As obrigações fracas são aquelas que decorrem da obediência às leis em geral e remetem às regras que regulam a relação com os outros indivíduos. As obrigações propositivas vinculam-se às ações que devem ser feitas, consideradas as circunstâncias institucionais e de justiça.

¹⁴⁸ The fact that no single moral principle is able to generate all required answers does not rule out the possibility that, by bringing other considerations to bear, better answers can be developed. It is possible that, by combining two (or more) theories, we can construct a position that is stronger than any of the original theories on its own.

¹⁴⁹ Será chamada de MP (multiprincípios).

dada de três formas¹⁵⁰. A primeira é a da acumulação (*cumulation*). Dado que as obrigações são muitas, nem todas são explicadas por um único princípio. Ao se fazer recurso aos três princípios, ou seja, ao se combinar os princípios, é possível dar-se conta da totalidade ou da maioria das obrigações. A segunda é do suporte mútuo. Quando uma obrigação não pode ser justificada por um princípio, pode apelar-se para o outro. A terceira é a da sobreposição. Nesse caso, quando a obrigação de obedecer é fraca, apela-se para os outros princípios para torná-la forte. Considerando-se esses critérios defende-se a possibilidade de uma teoria multiprincípios.

A seguir, serão tratados os pontos importantes referentes aos princípios que compõem o MP. Pretende-se demonstrar como os princípios operam na fundamentação das obrigações políticas.

4.3.3 O princípio da equidade

No capítulo anterior, foram destacados alguns limites do princípio da equidade como princípio fundante das obrigações políticas. Em síntese, os problemas desta posição são os seguintes: i) a pressuposição de um esquema justo de cooperação, sem propriamente estipular o que ele seria; ii) a dificuldade para explicar quando a cooperação é mutuamente vantajosa, a chamada questão dos benefícios mútuos; e iii) deficiências na diferenciação entre a aceitação do benefício e imposição de um benefício.

Para amenizar as objeções e assumir que o princípio da equidade junto com os outros princípios pode ser a núcleo de uma teoria satisfatória das obrigações políticas, sustenta-se a ideia de que a equidade não serve para explicar todas as obrigações políticas, apenas algumas delas.

Para isso assume-se a tese defendida por Klosko (2008) de que o princípio da equidade ocupa papel central nos casos que envolvem os bens públicos, os bens que não podem ser excluídos. Os bens públicos¹⁵¹ são importantes benefícios que não são adquiridos ou aceitos, pois são produzidos pelos esforços cooperativos de um grande número de pessoas coordenadas pelo governo. Como eles são bens públicos, não podem

¹⁵⁰ Adaptam-se aqui as formas propostas por Klosko (2008).

¹⁵¹ São exemplos de bens públicos: Proteção pessoal; defesa nacional; lei e ordem; saúde pública; proteção ambiental e proteção contra desastres. Eles apresentam duas características: a) somente podem ser fornecidos quando um grande de número de pessoas opera conjuntamente e b) não pode ser desfrutado por indivíduos particulares, sem ser disponibilizado para um grande número de pessoas ou para a comunidade inteira (KLOSKO, 1997).

ser excluídos (*nonexcludable*)¹⁵². Embora existam autores que sustentam o contrário: porque são bens públicos, não são aceitos e se não são aceitos, não geram obrigações¹⁵³.

Nozick (1994) apresenta vários exemplos para demonstrar essa tese. O mais conhecido exemplo, já mencionado neste trabalho¹⁵⁴, é o do grupo de vizinhos que implanta um sistema, ao qual cada um dos integrantes deve doar um dia sendo responsável pela produção do espetáculo radiofônico diário. Uma pessoa que não foi consultada sobre o fato de querer participar ou não teve seu nome inscrito na lista. Além disso, algumas vezes ela ouviu o que os outros produziram, supostamente, beneficiando-se desse sistema cooperativo. Como a pessoa não consentiu e, portanto, não aceitou participar do esquema, nem identificou vantagens em integrá-lo, pelo simples fato de ter ouvido algumas vezes o que foi produzido, não gera nela a obrigação de participar dele. O não consentimento implica que obrigações não foram geradas. Somente quando o indivíduo consente existem obrigações.

O ponto central da discussão remete às seguintes questões: somente existem obrigações quando há o consentimento? Beneficiar-se de um esquema cooperativo gera o dever de obedecer? Os bens públicos precisam ser aceitos ou o simples fato de alguém ser beneficiado por ele implica o dever de obedecer? Essas questões serão posteriormente tratadas.

Qual a força do argumento de Nozick? Ele é um contraexemplo suficiente para recusar o princípio da equidade como fundamento das obrigações políticas? O exemplo em tela trata de um esquema cooperativo pouco expressivo e com nenhum valor social. Assim, ele é forte, quando são pensados esquemas de pequeno porte. Contudo, quando são pensados esquemas cooperativos que providenciam benefícios mais significativos, para ilustrar, a defesa nacional, o contraexemplo perde força. Como bem observa Klosko (2008), a efetividade do princípio da equidade se mostra em esquemas cooperativos mais complexos e não excludentes.

¹⁵² O que diferencia os bens públicos que não podem ser excluídos é impossibilidade de negá-los à todas as pessoas ou pelos menos para a maioria. Diz Klosko (1997, p.354) "Goods that can be provided by cooperation can be described as either "excludable" or "nonexcludable." Excludable goods can be provided to particular individuals without being furnished to specified others. Non-excludable goods cannot be denied to specified people; in some cases it is impossible, in others prohibitively inconvenient to provide them to some individuals but not to others. Frequently, if provided at all they must be furnished to all members of society. Given this distinction, public goods fall under the category of nonexcludable goods [...]."

¹⁵³ O critério da aceitação de benefícios é defendido por Rawls (1999); Nozick (1994) e Dworkin (1986).

¹⁵⁴ Tópico 2.2.1.

Esquemas cooperativos não excludentes são aqueles em que alguns bens são considerados inevitáveis e indispensáveis a todos. São exemplos desse tipo de bens os bens públicos fornecidos pelo Estado. Esses não precisam ser desejados/ procurados para serem recebidos. Nessa condição, o princípio da equidade funda parte das obrigações políticas.

Embora não haja a aceitação explícita ou tácita do benefício, o simples fato dos bens indispensáveis serem recebidos gera obrigações. Essa tese precisa ser avaliada. Como é possível ou é possível justificar obrigações na natureza “indispensável” dos bens recebidos? Primeiro trata-se da indispensabilidade desses bens. Klosko (2008) apresenta a defesa nacional como um dos bens indispensáveis. Por que ela é um bem indispensável? Ela é um bem público e os cidadãos a recebem independentemente de querê-la. Os benefícios da defesa nacional são inevitáveis e não podem ser excluídos. Não se pode dizer, por exemplo, “eu não quero que o Estado proteja o território ou a soberania”. Além disso, a defesa nacional proporciona benefícios valiosos, como por exemplo, proteção da integridade física e do patrimônio cultural do país. Assim, os bens públicos são indispensáveis por duas razões: a) são necessários para uma vida aceitável e b) são fornecidos pelo Estado¹⁵⁵.

Dessa forma, por serem necessários e valiosos e a impossibilidade de serem produzidos por outros meios, os bens públicos geram enormes benefícios e vantagens. Logo, a obrigação de obedecer deriva do recebimento de tais benefícios. Os bens públicos fornecem vantagens e benefícios que obrigam a obedecer. Pensar a possibilidade da não contribuição não é razoável, nem racional. Não há como querer generalizar a não contribuição. Esta somente seria possível se o indivíduo fosse capaz de fornecer o bem que supostamente ele estaria dispensando.

Assim, a objeção de que o princípio da equidade não permite ou claramente não diferencia entre a aceitação do benefício e imposição de um benefício fica rechaçada. As vantagens e os benefícios ofertados pelo Estado devem ser aceitos por seu valor para a existência da comunidade política e de seus integrantes. Também não se pode perder de vista que se está pressupondo a sociedade como um sistema equitativo de cooperação que tem como ideia central a noção de civilidade.

Outro ponto importante precisa ser destacado. Os bens públicos fornecidos pelo Estado resultam do esforço coletivo de todos ou quase todos os integrantes da sociedade

¹⁵⁵ Um benefício gera obrigações se ele não puder ser produzido pelo próprio beneficiário.

política. Reconhecer que os benefícios recebidos são possíveis porque há colaboração dos demais reforça a necessidade da contribuição. Sentir obrigado é um elemento importante para que cada um faça a sua parte. E quando se sabe que outros estão fazendo a sua parte ou suportando certos encargos, há uma tendência de que os demais também façam. Assim:

A força do sentimento de A que é obrigado fazer sacrifícios ou suportar encargos (a fim fornecer bens públicos presuntivos a sua sociedade) será influenciado fortemente por suas opiniões a respeito de que os outros indivíduos estão fazendo sacrifícios ou suportando encargos similares. (KLOSKO, 1987, p. 358).¹⁵⁶

O reconhecimento de que os outros estão fazendo a sua parte ou suportando encargos reforça o sentimento de obrigação. Claro, isso não justifica o dever de obedecer, mas reforça a ideia de que os benefícios gerados resultam dos esforços de quase todos ou todos e por essa razão se deveria contribuir também. Essa contribuição poderia ser expressa em forma de obediência.

O que deve ficar claro sobre o ponto há pouco destacado é que o Estado deve ser o responsável pelo fornecimento desses benefícios indispensáveis. O Estado é a estrutura social que estrutura e distribui os bens que são produzidos coletivamente. Ele providencia esses bens como articulador, não como criador.

Contudo, a tese de que o Estado é necessário para fornecer tais benefícios precisa ser justificada. Ou, em outros termos, os mencionados benefícios não poderiam ser fornecidos por outras instituições, instituições não estatais? Primeiro, é necessário distinguir essas duas instituições. De acordo com Klosko (2008), o que diferencia os Estados das entidades não estatais é o caráter voluntário dessas últimas, por não terem o monopólio da força e não terem ou serem autoridade. Por serem associações voluntárias, as pessoas têm a liberdade de filiar-se ou não. No que tange ao Estado, elas têm a obrigação moral de apoiá-lo, ele possui em um determinado território, o monopólio da força e pode usá-la legitimamente. O Estado tem autoridade.

¹⁵⁶ The strength of A's feeling that he is obligated to make sacrifices or bear burdens (in order to provide presumptive public goods to his society) will be heavily influenced by his views concerning the extent to which other individuals are making similar sacrifices or bearing similar burdens. (KLOSKO, 1987, p. 358)

Essas características do Estado permitem que ele assumam a “coordenação regulada” da sociedade. Assim, ao cumprir suas funções, o Estado torna-se necessário à organização e cooperação social, fornecendo os bens que são indispensáveis à sociedade política.

Contudo, o princípio da equidade não serve para justificar todas as obrigações políticas. Esse princípio justifica a obediência das chamadas “obrigações políticas fortes”. Mas não justifica as obrigações políticas fracas, como por exemplo, a de parar num sinal de trânsito ou colaborar com causas nobres. A insuficiência do princípio da equidade para justificar as “obrigações políticas fracas” demanda a busca por outro princípio.

4.3.3.1 O princípio da equidade no Liberalismo Político (LP)

Pretende-se demonstrar a possibilidade de construir, a partir das ideias centrais do LP, uma teoria das obrigações políticas satisfatória. Já foi destacado que tal teoria não foi esboçada por Rawls nessa obra. Assim, torna-se necessário destacar como o princípio da equidade “funciona” a partir dos conceitos rawlsianos apresentados em LP. A ideia básica é sustentar que a reciprocidade, ideia fundamental da concepção rawlsiana da sociedade como sistema cooperativo é o princípio da equidade e que a cooperação presente na sociedade necessita do Estado. Dois pontos importantes precisam ser demonstrados: a) que o cenário teórico rawlsiano aceita o princípio da equidade; e b) que são os bens produzidos pelo Estado que justificam a “utilização” do princípio da equidade como fundamento das obrigações políticas gerais.

Rawls não menciona explicitamente o princípio da equidade em LP. Como já destacado anteriormente, nessa obra, não são apresentados os princípios para os indivíduos e explicitamente não há uma teoria das obrigações políticas. Contudo, sustenta-se a tese de que a ideia de reciprocidade, presente em LP, é uma versão do princípio da equidade.

A passagem do LP em que Rawls cuida com esmero da ideia da reciprocidade está inserida no parágrafo 3 da primeira conferência. Este trata da ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Como a sociedade é definida como um sistema equitativo cooperativo, o argumento rawlsiano precisa explicar melhor a noção de cooperação social. De acordo com esse argumento, a cooperação tem três elementos.

Interessa o segundo, pois nele aparece a ideia de reciprocidade. Para fins analíticos ele será citado:

A cooperação pressupõe termos equitativos. São termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos os outros aceitem. Termos equitativos de cooperação implicam uma ideia de reciprocidade: todos os que estão envolvidos na cooperação e que fazem sua parte como as regras e procedimentos exigem, devem beneficiar-se da forma apropriada, estimando isso por um padrão adequado de comparação (RAWLS, 1996, p. 16)¹⁵⁷.

Duas teses importantes aparecem nesse trecho: i) A ideia de reciprocidade é a base da cooperação social e ii) aqueles que estão envolvidos na cooperação e fazem sua parte, devem receber a cota adequada de benefícios.

Para entender melhor a proposta rawlsiana, deve-se considerar como o conceito de cooperação aparece. Esse conceito é entendido: a) como uma atividade regida por regras e procedimentos publicamente reconhecidos que são aceitos pelos indivíduos que cooperam, e os consideram reguladores adequados de sua conduta e b) pressupõe uma ideia de vantagem racional ou bem de cada participante. Dois pontos chamam a atenção. Primeiro, os indivíduos que integram a cooperação aceitam publicamente e reconhecem como reguladores certas regras e procedimentos já estipulados. A cooperação está condicionada à existência daqueles. De certo modo, sistemas cooperativos necessitam, para funcionar e subsistir, de regras e procedimentos que sejam públicos e aceitos por todos ou quase todos. Destaca-se, assim, a ideia da relevância da aceitação e o reconhecimento individual das regras e dos procedimentos..

Segundo, os indivíduos percebem que, na cooperação ou por ela obtêm vantagens ou podem realizar sua concepção de bem. É preciso considerar aqui que a cooperação enquanto processo ocorre no interior de uma estrutura básica de uma sociedade democrática. Não é irrelevante lembrar que para Rawls, a estrutura básica da sociedade é ou pode ser regida por uma concepção pública de justiça. As vantagens ou o bem que o indivíduo pode alcançar dependem dessa distinção entre espaço público e não público. A cooperação se dá no espaço público, em que impera uma concepção pública de justiça. O indivíduo percebe a importância e os benefícios de cooperar. Dessa forma, a cooperação é possível porque há um espaço público regido por uma

¹⁵⁷ “Cooperation involves the Idea of fair terms of cooperation: these are terms tht each particiapnt may reasonably accept, provided that everyone else likewise accepts them.Fair terms of cooperation specify na Idea of reciprocity: all who are engaged in cooperation and who do their part as the rules and procedure require, are to benefit in an apprpriate way as assessed by a suitable benchmark of comparison.”

concepção pública de justiça que os indivíduos reconhecem e a concebem como benéfica.

Sendo a reciprocidade a base para a cooperação, é necessário explorar conceitualmente o significado da ideia de reciprocidade. Para Rawls (1996), como acima sugerido, a reciprocidade implica a obrigação de agir conforme certas regras e procedimentos públicos, dado que é vantajoso assim proceder. Os outros, ao fazerem sua parte, podem exigir dos demais que também o façam. Além disso, há possibilidade de que cada um perceba a necessidade de fazer a sua parte. Os que fazem a sua parte esperam dos demais que ajam, segundo as regras e procedimentos publicamente reconhecidos. Em especial, no caso dos bens públicos, todos se beneficiam porque eles não podem ser excluídos¹⁵⁸. Juntamente com a obrigação de fazer sua parte, é importante destacar que o indivíduo tem o direito de receber a sua parte. Sistemas cooperativos se sustentam na participação efetiva dos indivíduos. Contudo, esses participam mais se percebem que se beneficiam ou que efetivamente se beneficiam.

De acordo com Rawls, a reciprocidade:

- a) É uma relação entre cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social em que todos se beneficiam. Ela é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem ordenada;
- b) Está entre a ideia de imparcialidade e a de benefício mútuo. Ela não pressupõe nem altruísmo, nem a simples obtenção de vantagens.

Essas observações remetem ao princípio do *fair play* apresentado por Rawls em 1964. Afirma ele:

Suponha que há um esquema mutuamente benéfico e justo de cooperação social, e que as vantagens que ele gera podem somente ser obtidas se todos, ou quase, todos, cooperarem. Suponha ainda que a cooperação exija um determinado sacrifício de cada pessoa, ou pelo menos envolva uma determinada restrição de sua liberdade. Suponha finalmente que os benefícios produzidos pela cooperação são, até certo ponto, livres: o esquema da cooperação é instável no sentido que se qualquer pessoa souber que todas as outras continuarão a fazer sua parte, ainda poderá compartilhar de um ganho do esquema mesmo se não fizer sua parte. Sob estas condições uma pessoa que aceitou os benefícios do esquema é limitada pelo dever do *fair play* para fazer sua parte e não para se aproveitar dos benefícios livres de não cooperar (RAWLS, 1964, P. 9-10).¹⁵⁹

¹⁵⁸ Aqui não parece ser importante quantos cooperam.

¹⁵⁹ Suppose there is a mutually beneficial and just scheme of social cooperation, and that the advantages it yields can only be obtained if everyone, or nearly, everyone, cooperates. Suppose further that cooperation requires a certain sacrifice from each person, or at least involves certain restriction of his liberty. Suppose finally that the benefits produced by cooperation are, up to a certain point, free: that is the scheme of cooperation is unstable in the sense that if any one person knows that all of the others will continue to do their part, he will still be able to share a gain from the scheme even if he does not do his part. Under these

Da passagem acima destaca-se a possibilidade de se pensar e associar o princípio do *fair play* (equidade) com a ideia de reciprocidade. Sustenta-se, pela proximidade entre ambos, que o primeiro é uma versão mais sofisticada, considerando o cenário teórico expresso em LP, em relação ao segundo. Ou seja, a ideia de reciprocidade é o princípio do *fair play* de 1964. Sendo assim pode-se sustentar que: a) é possível pensar que a reciprocidade é uma versão do princípio da equidade que se aplica aos indivíduos e b) que o princípio da equidade (reciprocidade) funda as obrigações política centrais/gerais, mas que não justifica todas as obrigações¹⁶⁰.

4.3.4 O dever de civilidade

Junto com o princípio da equidade, o dever de civilidade compõe o MP. Antes de pensar sua implicância em termos de obrigações políticas é necessário indicar como ele deve ser entendido.

Etimologicamente, a palavra civilidade está associada a outros dois termos: cidadania e civilização (MEYER, 2000). A partir dessa associação, pode-se falar em civilidade política e social. A civilidade política relaciona-se com a ideia de “comportamento cívico”. Remete às normas que regem a participação das pessoas em um sistema político democrático (CALHOUN, 2000). Por sua vez, a civilidade social não é apenas cortesia ou polidez no trato social. Ela está associada a outros três elementos: a demonstração de respeito pelos outros; ao comportamento público no trato com pessoas que não se conhece e a auto-regulação (sacrifício). (BILLANTE; SAUNDERS, 2002).

A demonstração de respeito pelos outros se ampara na igualdade moral fundamental que caracteriza a concepção de pessoa, aqui pressuposto. Demonstrar respeito pelo outros indica que há uma relação de iguais que são fins em si mesmos. Dispensa-se um tratamento que valoriza o outro como pessoa.

Demonstrar respeito por aqueles que são próximos é uma exigência que pode ser facilmente justificada e há uma tendência que assim se haja. Contudo, no caso daqueles que são distantes, há dificuldades para se pensar que existe a necessidade de

conditions a person who has accepted the benefits of the scheme is bound by a duty of fair play to do his part and not to take advantage of the free benefits by not cooperating (RAWLS, 1964, p 9-10).

¹⁶⁰ Considerando-se que o argumento destacado no tópico anterior seja consistente.

se agir com respeito. Pelo dever de civilidade, tem-se que no comportamento público é necessário não agir de forma discriminatória. Todos os que são conhecidos e os que não são conhecidos, precisam ser tratados com respeito.

A autorregulação (sacrifício) está associada às situações em que o interesse próprio é deixado de lado, a fim de que os dos outros prevaleçam. Abre-se mão de realizar aquilo que se quer para permitir que o interesse alheio se efetive. Está se pressupondo que o interesse dos outros implique resultados morais ou políticos, valiosos ou superiores.

Após ter indicado sinteticamente como se pode entender em geral o dever de civilidade ¹⁶¹ analisa-se como essa ideia aparece em Rawls e qual a sua implicação em termos de obrigações políticas.

O dever de civilidade aparece no argumento rawlsiano para resolver o “paradoxo da razão pública”. A ideia de razão pública parece ser paradoxal:

[...] por que os cidadãos, ao discutir e votar sobre questões políticas mais fundamentais, devem respeitar os limites da razão pública? Como pode ser razoável ou racional, quando questões básicas estão em jogo, que os cidadãos apelem apenas somente para uma concepção pública de justiça, e não a para a verdade como um todo, tal como a vêem? (RAWLS, 1996, p. 216)¹⁶².

O ponto central parece ser como não ultrapassar o âmbito dos valores políticos e ingressar na esfera não política. A que se deve reportar para que os limites da razão pública sejam observados? Como não ou por que não fundamentar os valores políticos em valores não políticos? Caso o paradoxo não seja resolvido, não há razões para que o cidadão não apele para sua doutrina abrangente. Como bem observa Brown (2003), isso seria desastroso para à teoria rawlsiana. Embora Rawls não trabalhe as consequências que a não resolução do paradoxo produziria, podem conjecturar duas. Primeiro, um cidadão razoável poderia nos seus discursos e deliberações públicas ver-se confrontado com um conflito de valores: aqueles defendidos pela sua doutrina abrangente e os valores da concepção política que ele sinceramente afirma. Segundo, os cidadãos argumentariam, no espaço público a partir de suas compreensões abrangentes, comprometendo, assim, o consenso sobreposto e a estabilidade.

¹⁶¹ Neste trabalho aceita-se um conceito amplo de civilidade. Isto quer dizer, tanto o aspecto político como o social compõem o seu significado.

¹⁶² “[...] why should citizens in discussing and voting on the most fundamental political questions honor the limits of public reason? How can it be either reasonable or rational, when basic matters are at stake, for citizens to appeal only to a public conceptions of justice and not to the whole truth as they see it?”

Enfim, o paradoxo da razão pública por suas consequências danosas precisa ser resolvido. O dever de civildade é a resposta de Rawls ao paradoxo da razão pública. Ele permite pensar os valores não políticos e os valores políticos como compatíveis e os elementos asseguradores da estabilidade. (BROWN, 2003).

De acordo com Rawls (1996, p. 217) o dever de civildade é um dever não legal que deve ser usado para

[...] explicar um ao outro sobre [...] as perguntas fundamentais como os princípios e as políticas que eles advogam e votam para que possam ser suportadas pelos valores políticos da razão pública. Este dever igualmente envolve uma disposição de escutar os outros e de forma justa e imparcial decidir quando as acomodações a sua opinião devem ser razoavelmente feitas.¹⁶³

O dever moral da civildade implica três habilidades: a de explicar, a de ouvir e a de decidir de forma equânime. A primeira pode ser entendida como o momento da justificação de posição; a segunda, da abertura, da disposição de saber como outros pensam e a terceira; a propensão para a conciliação.

O argumento rawlsiano ¹⁶⁴em favor do dever de civildade apresenta cinco elementos (BROWN, 2003): o ideal de cidadania, o contexto institucional e político, o princípio liberal da legitimidade, a relação entre o razoável com o liberalismo e o dever de civildade. Sinteticamente, podem ser entendidos assim:

- 1) O ideal de cidadania é o valor que orienta as ações dos cidadãos que são razoáveis e racionais. O ideal de cidadania realiza-se em uma pessoa, quando ela quer ser reconhecida pelos outros como um bom cidadão e como um membro que cooperativo da sociedade.
- 2) O contexto institucional e político refere-se à relação política entre os cidadãos que compartilham um conjunto de instituições básicas e o poder político.
- 3) O princípio da legitimidade liberal deriva da posição original. Indica que o poder político só é adequado, se exercido de acordo com os fundamentos da Constituição, os quais devem ser aceitos por cidadãos livres e iguais, à luz dos princípios de justiça.

¹⁶³ [...] be able to explain to one another on [...] fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason. This duty also involves a willingness to listen to others and a fairmindedness in deciding when accommodations to their view should reasonably be made.

¹⁶⁴ O argumento de Rawls não será avaliado criticamente.

- 4) Os princípios e valores liberais são compatíveis com o razoável. O exercício do poder político deve ser limitado pela Constituição razoável e guiado pelos princípios e valores liberais.
- 5) O dever de civilidade é uma exigência do ideal de cidadania e do princípio legitimidade liberal. No cumprimento do dever de civilidade, os cidadãos realizam o ideal da razão pública.

Dos cinco elementos, o peso do argumento recai com maior intensidade sobre o princípio da legitimidade e o ideal de cidadania. Além do mais, eles são pensados em conexão. O primeiro indica o que deve ser feito para que se cumpra com o dever de cidadania; o segundo, as razões para o cidadão cumprir com o dever de civilidade (BROWN, 2003). Assim, o ideal da cidadania opera uma função argumentativa importantíssima. O dever de civilidade está associado com o ideal de cidadania¹⁶⁵.

4.3.4.1 O dever de civilidade como complemento do princípio da equidade

Como o propósito é desenvolver uma teoria das obrigações políticas multiprincípios é necessário justificar a introdução do dever de civilidade. No argumento anteriormente apresentado, destacou-se como o princípio da equidade pode fundamentar certas obrigações políticas. Ele fundamenta as obrigações que estão associadas às funções centrais do Estado, as obrigações centrais ou gerais. Contudo, o princípio da equidade não fundamenta todas as obrigações políticas. Assim, é necessário apelar para outros princípios ou deveres. O dever de civilidade, tal como Rawls o entende em LP, pode ser fundamental para explicar algumas obrigações políticas que o princípio da equidade não é capaz ou suficiente para justificar.

O dever de civilidade refere-se ao comportamento político razoável e racional que indivíduos cooperativos livres e iguais devem observar na sua conduta no fórum

¹⁶⁵ Sem maiores detalhes ou explicações recusa-se a tese defendida por Brown (2003) de que o ideal de cidadania, noção basilar do dever de civilidade, derivada de uma psicologia moral idealizada e o dever de civilidade é uma pressuposição sem fundamentação. Tais teses são equivocadas. Brown não percebe a distinção entre teoria ideal e não ideal, não compreende adequadamente o papel de um ideal na conduta de agentes reais, exagera ao qualificar a psicologia moral rawlsiana de idealizada e não aborda adequadamente o conceito de cidadão.

público¹⁶⁶. Assim, ele pode ser entendido como fundamento de certas obrigações políticas. Em que sentido ele pode ser entendido como fundamento?

As “habilidades” que a civilidade pressupõe, a saber: a de explicar, ouvir e decidir de forma equânime. Elas parecem indicar apenas os requisitos necessários para se garantir que os procedimentos políticos sejam razoáveis e racionais. Contudo, é possível se acrescentar à civilidade outra habilidade complementar às existentes, a de aceitar e observar decisões que foram defendidas publicamente, as quais atendem aos valores políticos da razão pública. As habilidades anteriores não sugerem que o indivíduo deva agir de acordo com aquilo que foi decidido.

O dever da civilidade, aqui, é entendido como a força motivacional que permite a efetivação daquilo que a razoável do ponto de vista da discussão e da justificação pública

Assim entendido, o dever de civilidade sugere um “tipo de participação e conduta na vida pública”, permitindo afirmar que ele pode explicar porque certas políticas e as leis precisam ser endossadas e aceitas. Como se destacou anteriormente, o princípio da equidade não justifica todas as obrigações políticas. Ele justifica a obediência às chamadas “obrigações políticas fortes”, mas não justifica as obrigações políticas fracas, como por exemplo, a de parar num sinal de trânsito ou colaborar com causas nobres, a exemplo daquelas em defesa do meio ambiente. Defende-se que o dever de civilidade, nó górdio do ideal de cidadania é capaz de justificar o dever de obedecer às leis, considerando o cenário pressuposto. Por conseguinte, o dever de civilidade justificaria, por exemplo, a obrigação de parar num sinal de trânsito, de cumprir com os contratos firmados e apoiar políticas públicas voltadas à proteção do meio ambiente¹⁶⁷.

Podem ser levantadas duas objeções ao argumento apresentado. A primeira delas refere-se à possível natureza estritamente moral do dever de civilidade; a segunda, a impossibilidade de se justificar a força obrigacional dele.

¹⁶⁶ “[...] nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem [...] E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe dever moral (não legal) – o dever de civilidade- de ser capaz de [...] **explicar** aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Esse dever também implica a **disposição de ouvir** os outros e uma **equanimidade para decidir** quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os outros”. (RAWLS, 1996, p. 217).

¹⁶⁷ Esta obrigação é condicional. Podem existir situações em que ao se considerar o conjunto de razões, entre elas as morais, que alguém não precise obedecer à lei.

O dever de civilidade remete a um determinado tipo de comportamento que as pessoas devem prezar em suas relações. Agir com civilidade pressupõe respeito pelos outros, empatia e sacrifício. Assim caracterizado, parece ter apenas uma conotação moral. Contudo, se esta exigência comportamental for pensada nas relações políticas, ela não perde sua natureza moral, mas assume força política. O argumento que justifica o dever de civilidade não é moral, porém político. No argumento rawlsiano em favor do dever de civilidade, percebe-se claramente a vinculação deste com o princípio da legitimidade liberal e o ideal de cidadania. A partir dessa associação, pode-se argumentar que, quando se é cidadão e membro de uma sociedade, há certas expectativas comportamentais que decorrem de tal status. Expectativas que não se têm, por exemplo, em relação, a um estrangeiro. Evidentemente, ele também tem a obrigação jurídica de obedecer às leis, mais não significa que tenha que agir como se fosse um cidadão daquele país. Ele precisa respeitar os outros como pessoas, mas não precisa preocupar-se com a devastação da Amazônia, supondo que o estrangeiro seja um árabe, ou com a criminalidade crescente nas pequenas cidades. A civilidade, assim entendida, não tem apenas natureza moral.

Grupos sociais heterogêneos, para serem estáveis ou terem um mínimo de coordenação, precisam ter alguma referência normativa. Essa pode ser moral, religiosa, filosófica ou política. As sociedades democráticas caracterizam por uma diversidade cultural, portanto são plurais. Rawls sustenta que a marca característica delas é o “pluralismo razoável”. Assim, caso não exista algo que possa ser compartilhado por todos a convivência social não será razoável. Para tornar possível a coordenação e a estabilidade social, Rawls propõe uma concepção política de justiça que possa ser publicamente justificada. No interior dessa proposta é apresentada a ideia de consenso sobreposto.

O consenso sobreposto, sinteticamente considerado, é um procedimento pelo qual é construído e justificado um espaço público em que os cidadãos que professam diversas concepções abrangentes discutem e participam ativamente, como livres e iguais. A aceitação de que tal espaço é necessário implica exigências. Uma delas é o dever de civilidade. Cidadãos racionais e razoáveis concordam que dado o consenso sobreposto, eles precisam respeitar e agir conforme o acordado. O consenso sobreposto, etapa que sucede o consenso constitucional, que por sua vez, justifica-se pela referência

aos princípios de justiça fundamentados na posição original, garante força obrigacional¹⁶⁸.

Tentou-se demonstrar que, como o princípio da equidade fundamenta as obrigações políticas centrais, mas não todas, é necessário apelar para o dever de civilidade. Esse é capaz de explicar as obrigações políticas que derivam da participação efetiva e das deliberações dos fóruns públicos. Embora exista a possibilidade de todos participarem nos fóruns públicos nem todos querem ou têm condições de participar deles. Assim, alguém poderia pensar que somente aqueles que participam têm obrigações políticas. Como o princípio da equidade explica as obrigações centrais e o dever de civilidade, as obrigações que derivam da participação e deliberação pública, nem todas as obrigações estão cobertas e nem todo cidadão parece ter obrigações políticas. Para suprir essa lacuna, faz-se necessário recorrer ao dever natural de justiça.

4.3.5 Princípio do dever natural de justiça

O dever natural de justiça, visto e analisado no capítulo precedente, considerado de forma isolada não é suficiente para fundar uma teoria satisfatória das obrigações políticas. Contudo, se isolado, não pode realizar tal tarefa, isso não significa que, pensado em conjunto com o princípio da equidade e o dever de civilidade, não possa ter um papel importante na justificação das obrigações políticas.

O ponto central do argumento que será arrolado é de que o dever natural de justiça é necessário, para complementar o princípio da equidade e o dever de civilidade, para se ter uma teoria das obrigações políticas satisfatória. O primeiro justifica a obediência, a partir dos benefícios recebidos; o segundo, da participação e do envolvimento no espaço público. Desse modo, eles não cobrem certas obrigações, como por exemplo: a de ajudar a criação ou participar de instituições beneficentes¹⁶⁹. O que deve ficar claro é que o dever natural de justiça somente justifica as exigências que não são cobertas pelo princípio da equidade e o da civilidade. Antes de demonstrar como o dever natural de justiça opera na justificação das obrigações políticas, é necessário discutir como ele deve ser entendido

¹⁶⁸ Aqui aceita-se todo o argumento rawlsiano.

¹⁶⁹ A exigência de ajudar os membros menos favorecidos da sociedade justifica-se pela concepção de pessoa, de sociedade e justiça que aqui estão sendo pressupostos.

Entre os deveres naturais, o dever natural de justiça “é um dever fundamental” (RAWLS, 1999). Ele exige (i) o apoio e obediência às instituições que existem e “nos concernem” e (ii) obriga a promover organizações justas ainda não estabelecidas, quando isso pode ser feito sem grandes sacrifícios¹⁷⁰. Essas exigências estão associadas a uma condição, a saber: a justiça e a razoabilidade das instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. Desse modo, se a referida condição for satisfeita, “todos têm o dever de natural de fazer a sua parte no esquema existente”. O dever natural de justiça decorre dedutivamente do “fato” da justiça e razoabilidade das instituições. Esse fato seria suficiente para motivar, de forma incondicional, os indivíduos.

O dever natural de justiça não existe onde não há estrutura institucional razoável e justa. A questão é: até que ponto o dever natural de justiça tal como entendido por Rawls pode ser associado com os outros deveres naturais. De acordo com argumento rawlsiano os deveres naturais tenham as seguintes características: (i) não dependem de atos voluntários, (ii) o que é exigido dos indivíduos não é estabelecido obrigatoriamente pelas instituições ou costumes e (iii) são devidos a todas as pessoas (como morais iguais) em geral, independentemente dos vínculos institucionais. Desse modo, é defensável a posição de que o dever natural de justiça não é estritamente moral, mas também apresenta uma dimensão política.

Os deveres naturais não dependem de atos voluntários. Caso seja aceita a ideia rawlsiana de que a sociedade é fechada, ou seja, ela não tem relações com as demais e seus membros nela ingressam pelo nascimento e se retiram pela morte, pode-se dizer que não existe a opção de ser cidadão ou não¹⁷¹. Logo, a cidadania não decorre de um ato voluntário. Contudo, o dever natural de justiça sugere que alguém somente deve apoio e obediência às instituições, bem como promover instituições justas não existentes, se a estrutura institucional for razoável e justa. A cidadania não decorre de

¹⁷⁰ Do ponto de vista da equidade, um dever natural fundamental é o dever de justiça. Esse dever exige nosso apoio e obediência às instituições que existem e nos concernem. [...] Assim, se a estrutura básica da sociedade é justa, ou justa como é razoável esperar que seja dentro de determinadas circunstâncias, todos têm um dever natural de fazer a sua parte no esquema existente. Cada um está vinculado a essas instituições independentemente de seus atos voluntários, sejam eles de execução ou de outro tipo. Assim, embora os princípios do dever natural sejam derivados de um ponto de vista contratualista, eles não pressupõem nenhum ato de assentimento, tácito ou explícito, e nem mesmo nenhum ato voluntário, para que possam ser aplicados. Os princípios que valem para os indivíduos, exatamente como os princípios válidos para as instituições, são aqueles que seriam reconhecidos na posição original. Esses princípios são entendidos como o resultado de um acordo hipotético. Se a sua formulação mostra que a sua aplicação não pressupõe nenhuma ação obrigatória, seja ela consensual ou não, então eles se aplicam incondicionalmente (RAWLS, 1999, p.99)

¹⁷¹ Claro que existe a possibilidade de alguém ser pessoa e não ser cidadão. Neste caso, parece que ele tem o dever natural de justiça.

um ato voluntário, mas o exercício da cidadania, expresso pelo dever natural de justiça, somente será exigido, dadas certas condições institucionais. Assim, um cidadão, justificadamente, pode não ter o dever natural de justiça. O dever natural de justiça, supostamente estritamente moral, depende de uma condição política para se tornar obrigatória. Pelo menos no que tange ao exercício da cidadania, o dever natural de justiça parece ter natureza voluntária e obrigacional.

Os deveres naturais exigem dos indivíduos, independentemente das instituições ou dos costumes. As exigências do dever natural de justiça pressupõem um determinado constructo institucional. Dessa forma, o apoio e a obediência somente são obrigatórios se existirem determinadas instituições. Além do mais, a promoção de instituições justas unicamente é possível pela avaliação das existentes e da concepção de justiça disponível. Logo, o dever natural de justiça é determinado pela estrutura institucional existente, tanto no apoio das existentes como na promoção de novas instituições.

Os deveres naturais são devidos a todas as pessoas, independentemente dos vínculos institucionais. O dever natural de justiça está associado à determinada estrutura institucional de uma sociedade específica. Ninguém pode fazer parte de várias sociedades. Aqui se aceita a ideia da sociedade como algo fechado. Logo, o dever natural de justiça é devido às pessoas que integram uma determinada estrutura institucional. Assim, pode-se dizer que o dever natural de justiça pressupõe vínculos institucionais.

O dever natural de justiça, pelos argumentos apresentados, se forem corretos, difere dos outros deveres naturais. Embora tenha natureza moral, justifica-se por razões políticas. O dever natural de justiça está associado ao exercício da cidadania, é uma exigência de uma determinada estrutura institucional e a ela se restringe.

Pressupondo tal compreensão do dever natural de justiça pode-se pensar o papel que ele ocupa na teoria das obrigações agora proposta. Ele vai cobrir as obrigações chamadas de propositivas, as que os integrantes de uma determinada sociedade têm com os outros indivíduos. O princípio da equidade justifica as obrigações para com o Estado, o dever de civilidade, aquelas que derivam da participação no fórum público e o dever natural de justiça com indivíduos em particular.

No tópico 3.2.2.2 foram listadas várias objeções à teoria rawlsiana das obrigações políticas fundadas no dever natural de justiça. Duas, em especial, foram destacadas, a saber: i) incapacidade de essa teoria em explicar a relação que as pessoas

têm com as sociedades em que vivem (objeção da lealdades especiais); ii) dificuldades para demonstrar de que forma determinadas instituições se aplicam a alguém.

Caso sejam considerados apenas os argumentos apresentados em TJ os objetores parecem ter razão. Contudo, se forem levados em conta os argumentos de Rawls, elencados em LP ¹⁷², a noção de dever natural, acima exposta, e a proposta multiprincípial, aqui, defendida as objeções perdem força.

Primeiro, o dever natural de justiça não é o único fundamento das obrigações. Agora ele só justifica as obrigações devidas às pessoas que compõem a mesma estrutura institucional. Segundo, como dever natural de justiça relaciona-se com exercício da cidadania e é uma exigência de uma determinada estrutura institucional e a ela se restringe, a primeira objeção perde força. Terceiro, como a sociedade é fechada, a estrutura institucional afeta a todos. Como afeta a todos, se ela for justa, todos têm o dever natural de justiça.

4.3.6 A teoria multiprincípios e a satisfação dos critérios

No tópico 3.3.1, foram destacadas as exigências a que uma teoria das obrigações precisa satisfazer. Elas são as seguintes: a generalidade, o peso da obrigação, a abrangência e a particularidade. Na sequência, destaca-se como a teoria MP atende às exigências mencionadas.

O primeiro critério é o da generalidade. Como já indicado, a fim de que esse critério seja atendido, é preciso demonstrar que a teoria apresentada estabeleça obrigações para todos ou para a maioria dos membros da sociedade. Sustenta-se que, com a complementação entre princípios, é possível demonstrar que a todos ou a maioria dos cidadãos possui obrigações políticas, que podem ter pesos diferentes. As obrigações que não são justificadas por um dos princípios, são justificadas pelos outros. Mesmo os cidadãos menos ativos ou que menos se beneficiam da estrutura institucional, têm as obrigações políticas. Neste caso, o dever natural de justiça tem peso decisivo.

O critério do peso da obrigação indica que é necessário aceitar que as obrigações políticas têm força limitada. A obrigação de obedecer não é incondicional. As obrigações políticas são *pro tanto reason*. Como existem obrigações com força e pesos distintos, aquelas que não são supridas pelo princípio da equidade, serão providas

¹⁷² Destacados no tópico 4.1.

pelos outros dois princípios. As obrigações fortes são justificadas pelo princípio da equidade, as obrigações fracas pelo dever de civilidade e as obrigações propositivas, pelo dever natural de justiça. Contudo, embora os princípios indicados possam justificar a maioria das obrigações políticas, há situações que os indivíduos podem sentir-se desobrigados. A desobrigação deriva da natureza condicional das obrigações políticas.

O critério da abrangência associa-se à extensão das obrigações. Indica a necessidade de dar conta do maior número possível de obrigações. Abriga tanto as obrigações fortes, fracas e propositivas. Tal critério é atendido porque na proposta apresentadas as obrigações políticas, em sua diversidade de peso e extensão, são explicadas pelas três formas de pensar a relação entre os princípios: acumulação, suporte mútuo e a sobreposição¹⁷³.

O critério da particularidade estabelece a necessidade de se demonstrar o vínculo entre os indivíduos e sua comunidade política. De acordo com o argumento anteriormente apresentado, o princípio da equidade permite identificar e justificar as obrigações que se aplicam aos indivíduos (“a nós”) e as limita a um determinado Estado. Tal entendimento é possível, pois a equidade justifica as obrigações que alguém tem com um Estado determinado. Desse modo, acredita-se que o critério da particularidade esteja atendido.

¹⁷³ Ver a forma como os princípios se relacionam no tópico 4.3.2.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Justificar porque alguém tem obrigações para a comunidade política é um dos temas centrais da filosofia política da tradição liberal. Embora os primeiros ensaios de resposta a este problema remontam à Grécia Clássica, ele assume proeminência na idade moderna na pena dos principais autores contratualistas do período, Hobbes e Locke. É neste período que a relação entre os indivíduos e o Estado torna-se tensa. De um lado, porque a estrutura estatal torna-se centralizada e assume funções para si que antes não lhe pertenciam, por exemplo: a função jurisdicional. Além da insuficiência das antigas justificações do poder estatal ocasionadas por uma nova concepção de mundo, sociedade e homem gestada no período. Desse modo, há necessidade de que a nova roupagem do Estado precisa ser amparada em outros fundamentos. Do outro, os indivíduos que passam a se opor, de forma mais incisiva, às ações do Estado, buscando além de proteção, a garantia de que seus direitos serão assegurados contra a própria ação do Estado. Nesta tese, as respostas modernas ao problema das obrigações políticas foram brevemente mencionadas. O foco da análise centrou-se nas propostas recentemente formuladas.

Essas propostas apresentam fundamentos distintos para as obrigações políticas. As principais são as seguintes: as fundadas em um único princípio (consenso, expresso ou tácito, gratidão, deveres associativos, equidade e dever natural), e aquelas baseadas em diversos princípios, denominadas de híbridas ou multiprincipiais.

Todas elas pretendem responder às questões mais importantes vinculadas ao problema das obrigações políticas, a saber: a) quando se está obrigado a obedecer e quando não se está; b) a quem se deve obedecer e a quem se deve recorrer quando há motivos para desobedecer; c) que motivos podem ser alegados para desobedecer; e d) quais os princípios fundam as obrigações e as justificam.

Considerando-se a dificuldade de algumas teorias, especialmente daquelas fundadas em um único princípio, de dar conta satisfatoriamente deste problema e as críticas que foram endereçadas a proposta rawlsiana, pensou-se em propor uma teoria das obrigações políticas multiprincipial a partir dos escritos tardios de Rawls. Desse modo, a questão que se pretendia responder era a seguinte: é possível a partir das ideias

centrais do *Liberalismo Político*, construir uma teoria das obrigações políticas? A resposta dada foi sim.

A tese apresentada foi de que é possível se pensar a partir do *Liberalismo Político* uma teoria multiprincipial das obrigações políticas. Essa teoria tem como base o princípio da equidade e como suportes, o dever de civilidade e o dever natural de justiça.

Para justificar tal tese arrolou-se uma série de argumentos divididos em três capítulos. No primeiro demonstrou que (i) as obrigações são exigências condicionais; (ii) há uma distinção entre obrigações (deveres posicionais) e deveres (naturais); (iii) alguns deveres institucionais têm peso moral, outros não; (iv) os deveres dos cidadãos têm peso moral; (v) as obrigações políticas são uma variedade das obrigações morais e são exigências morais; (vi) as propostas que fundam as obrigações políticas na gratidão, no consenso e nos deveres associativos apresentam uma série de dificuldades para justificar tais obrigações. O propósito era assentar conceitos e afirmar que as três propostas não atendem os requisitos que uma teoria satisfatória das obrigações políticas precisa atender.

No segundo capítulo, conclui-se que as duas fundamentações propostas por Rawls tanto em LDFP e TJ apresentam deficiências significativas. A importância dessa discussão é de que ela abriu espaço para a possibilidade de se construir uma teoria das obrigações políticas, a partir dos textos rawlsianos posteriores. Como Rawls não obteve êxito em sua tarefa, assumiu-se o risco de se propor uma abordagem a partir do texto que tal problema não aparece, LP.

Para tanto foi necessário demonstrar que uma teoria da justiça adequada sempre demanda princípios para indivíduos. A força obrigacional de uma proposta como a de Rawls depende da aceitação e do reconhecimento pelos indivíduos dos princípios da justiça. Além disso, foi necessário fixar os principais conceitos do LP que formam a base da teoria que se pretendia desenvolver. Assim, as ideias de concepção pública de justiça e pessoa, razão pública, consenso sobreposto, pluralismo razoável precisaram ser expostas. Elas constituem a base teórica da teoria multiprincipial que foi apresentada.

Outro aspecto importante é a demonstração da necessidade de uma teoria multiprincipial. De acordo com o argumento destacado em 4.3.2., somente ela atende os requisitos que, em geral são aceitos, como aqueles que tornam uma teoria das obrigações satisfatória.

Além disso, apresentou-se e justificou-se os três princípios, equidade (reciprocidade), civilidade e dever natural de justiça, que constituem a teoria multiprincípial. O argumento tentou justificar que a reciprocidade é o princípio da equidade, o qual fundamenta as obrigações políticas fortes; que o dever de civilidade é um dever decorrente da cidadania e funda as obrigações políticas fracas e que o dever natural de justiça não é estritamente moral e que justifica as obrigações políticas propositivas. Desse modo, a teoria apresentada dá conta dos requisitos exigidos para que uma proposta seja considerada satisfatória.

Acaso se considere todos os argumentos como defensáveis, tem-se que é possível, a partir do LP, uma teoria satisfatória das obrigações políticas

Referências

ALVES, Helio Ricardo de Couto. *Obrigação política e obrigação*. 2006. 114f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ARNESON, Richard. “The Principle of Fairness and Free-Rider Problems”. *Ethics*, Vol. 92, No. 4 (Jul., 1982), p. 616-633. Disponível em: <www.jstor.org/stable/2380394>. Acesso em: 11 jan. 2010.

BAYER, Kurt. Obligation: political and moral. IN: PENNOCK, J. Roland; CHAPMAN, John W. *Political and legal obligation*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2009.

BRANDT, R. B. “The concepts of obligation and duty”. *Mind*, Vol. 73, n. 291 (Jul.,1964), p. 374-393. Disponível em: <www.jstor.org/stable/2251943>. Acesso em: 16 out. de 2009.

BROWN, Eric. “Rawls and the duty of civility”. In: GORMANN, S. *Locations of the Political*. Vienna: IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 15, 2003.

DAGGER, Richard. “What is Political Obligation?” *The American Political Science Review*, Vol. 71, N.1 (Mar., 1977), p. 86-94.

_____. “Membership, Fair Play, and Political Obligation,” *Political Studies*, 48: (2000), 104–17.

DWORKIN, Ronald. *Law’ Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

FREEMAN, Samuel. “Original position”. IN: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Califórnia, 2008. Disponível em http://plato.stanford.edu/entries/original_position. Acesso em: 10 nov. de 2009.

GILBERT, Margareth. *A Theory of Political Obligation*. New York, Oxford University Press, 2008.

HARDIMON, Michael. “Role Obligations”, *The Journal of Philosophy*, XCI : [July 1994], 342, 344, 353).

HART, H. L. A. “Are there any natural rights?” IN: WALDRON, Jeremy (ed.). *Theory of rights*. Oxford: Oxford University Press, 1984. p. 77-90.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HORTON, John. *Political obligation*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1992.

_____. “In Defence of Associative Political Obligations: Part One”. *Political Studies*, 54: (2006), 427-443.

_____. “In Defence of Associative Political Obligations: Part Two”. *Political Studies*, 55: (2007), 1-19.

KLOSKO, George. *Political Obligations*. New York: Oxford, 2008.

_____. “Political Obligation and Gratitude”. IN: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18, No. 4 (Autumn, 1989), p. 352-358 Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2265476>>. Acesso em: 01 jun. 2010.

_____. “Political Obligation and the Natural Duties of justice”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 23, No. 3 (Summer, 1994), p. 251-270.

KNOWLES, Dudley. *Political Obligation: A critical introduction*. New York: Routledge, 2010.

LADD, John. “Legal and Moral obligation”. IN: PENNOCK, J. Roland; CHAPMAN, John W. *Political and legal obligation*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2009.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1994.

McCONNELL, Terence. “Moral Dilemmas”. IN: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Califórnia, 2006. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas>. Acesso em: 10 mai. de 2010.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

PATEMAN, Carole. *The problem of political obligation: A critique of liberal theory*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. 1985.

PITKIN, Hanna. “Obligation and Consent – I”. IN: *The American Political Science Review*, Vol. 59, No. 4 (Dec., 1965), pp. 990-999.

PLAMENATZ, J.P.. *Consent, freedom and Political Obligation*. New York: Oxford University Press, 1968.

RAZ, Joseph. *The authority of law*. New York: Oxford University Press, 1979.

RAWLS, John. “Legal obligation and the Duty of Fair Play”. (1964). IN: FREEMAN, Samuel (ed). *Collected papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. “The justificacion of civil disobedience”. IN: BEDAU, Hugo Adam (Ed). *Civil disobedience: theory and practice*. New york: Pegasus, 1969.

_____. *A theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justice as Fairness*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

ROSS, Willian David. *The right and good*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

SIMMONS, A. John. *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____. "Associative Political Obligations". *Ethics*, vol.16, n. 2 (jan.1996), p. 247-273.

SMITH, M.B.E. "Is there a prima facie obligation to obey the law?" IN: EDMUNDSON, Willian (ed). *The duty to obey the law*. Lanhan: Rownan & Littlefield, 1999. p. 75-105.

WALDRON, Jeremy. "Special ties and natural duties". *Philosophy and Public Affairs*, Vol, 22, n.1 (Winter, 1993), p. 3-30.

WALKER, A.D.M. "Obligations of Gratitude and Political Obligation". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18, No. 4 (Autumn, 1989), p. 359-364.

_____. "Political Obligation and the Argument from Gratitude". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No. 3 (Summer, 1988), p. 191-211

WELLMAN, Cristopher Heath. "Political Obligation and the particularity requirement". *Legal theory*, Vol. 10, n.2 (jun. 2004), p. 97-115.

WELLMAN, Cristopher Heath. "Liberalism, Samaritanism and Political Legitimacy". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 25 (1996), p.211-237.

_____. "Associative allegiances and political obligations". *Social Theory and practice*, Vol 23, n.2 (Summer,1997), p. 181-204.