

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

## **OBRIGAÇÃO POLÍTICA E COOPERAÇÃO**

**Helio Ricardo do Couto Alves**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras.**

**Orientador: Prof. Dr. Álvaro de Vita**

**São Paulo  
2006**

## AGRADECIMENTOS

Várias pessoas e instituições são responsáveis por tornar tudo aquilo que cerca um trabalho desse tipo possível e, mais importante, permitir que ele tenha sido feito nas melhores condições que alguém pode esperar.

A Fundação Universidade Federal de Rio Grande (FURG) me apoiou desde o início, liberando-me de minhas atribuições docentes através do programa PICDT. Foi por esse programa que a Capes concedeu-me uma bolsa de estudos que permitiu minha permanência em São Paulo durante os quatro anos em que pude participar de perto das atividades do Departamento de Ciência Política da USP.

No DCP/USP encontrei um ambiente estimulante e sempre aberto à discussão, tanto por parte dos professores quanto dos colegas com que travei contato nesse tempo. Embora tenha aprendido muito com vários dos professores do Departamento, meus interesses naturalmente me levaram a uma proximidade maior com os pesquisadores da área de Teoria Política. Seria muito difícil exagerar o quanto pude aproveitar da convivência e das conversas, sobre assuntos variados, com os professores Gabriel Cohn e Cícero Araújo, mestres em demonstrar que o melhor espírito acadêmico consiste na combinação de altas doses de erudição, inteligência e bom-humor.

Como orientando do professor Álvaro de Vita pude perceber as mesmas qualidades citadas e, ainda, uma abertura e disposição para a orientação que só não pude aproveitar por completo devido à minha estranha combinação de timidez, insegurança e, diria um psicanalista, inconsciente auto-suficiência (o “estranha” aqui não é exagero). Esse coquetel me leva a perguntar, pedir opinião e submeter resultados parciais da pesquisa a meu orientador muito menos do que eu deveria. Nossa convivência em outras atividades acadêmicas porém, como aulas e seminários, fortaleceu a impressão que sempre tive acerca do modo de produzir conhecimento em uma Universidade: a aliança da firme defesa de suas posições com a abertura para ouvir as idéias divergentes.

Por fim, ainda quanto ao DCP, deve ser destacado que o apoio que o departamento oferece aos alunos fica patente na disposição, competência e dedicação do

seu corpo de funcionários, particularmente de Maria “Rai” Raimunda, especialista em mediar as exigências burocráticas presentes em qualquer Universidade do porte da USP com a “desatenção” dos alunos para com essas exigências.

No grupo de teoria política que formamos com alunos e professores tive a oportunidade de ler e me interessar por trabalhos muito diferentes do meu, principalmente com João Paulo Bachur, Rogério Picolli, Raphael Neves, Charles Kirschbaum e Jean Gabriel. Já com Rafael Cortez e Artur Zimmerman discuti, e sobretudo aprendi muito, sobre a área de instituições políticas.

Nos quatro anos em que vivi em São Paulo aprendi a gostar muito da cidade. Uma parte disso se deve ao que São Paulo oferece a qualquer um que pense, como eu, que “qualidade de vida” é acesso a informação, cultura e diversão. Mas muito do que me fez gostar de São Paulo deve ser creditado, sem dúvida, à sorte que tive em conviver com pessoas que fui conhecendo, e construindo amizade, ao longo desse tempo. Mesmo que eu me limitasse a falar apenas daquelas que partilhavam comigo a condição uspiana, seria tedioso listar todas as pessoas que ajudaram a tornar São Paulo melhor (e com as quais espero continuar convivendo) ao partilhar cafés, conversas, chopes, seminários, churrascos, cinemas, impressões e opiniões sobre os mais diferentes assuntos de que é feita a vida. Proximidades, acasos e afinidades, porém, me obrigam a citar nominalmente, além de todos os citados anteriormente, Louise, Ana Beatriz, Cíntia, Isabela, Flávia e Ernani.

Por fim, a minha família (Rita, Hilson, Denise, Eduardo e Laís) e um número reduzido mas extremamente importante de amigos (Temístocles Cezar, Carla Brandalise, Flávio e Marta Heinz e Guilherme Xavier) me mantiveram emocionalmente ligado a Porto Alegre, impedindo que a distância geográfica se convertesse em afastamento afetivo.

## RESUMO

A obrigação política é interpretada como um problema de cooperação. Inicialmente rejeita-se a idéia de que a cooperação sempre emerge do equilíbrio de ações auto-interessadas. Discutindo alguns dos mais conhecidos princípios morais para a obrigação política são rejeitadas princípios verticais, como a gratidão e o consentimento, e alguns princípios horizontais, como dever natural e deveres associativos. Defende-se, por fim a equidade como um princípio moral capaz de dar sentido à obrigação política entendida como requisito de uma sociedade entendida como um empreendimento cooperativo.

## PALAVRAS-CHAVE

obrigação política – equidade – democracia – desobediência – legitimidade

## ABSTRACT

Political obligation is treated as a cooperation problem. At first, an account that cooperation always emerges as equilibrium of self-interested actions is rejected. Discussing some of most popular moral principles of political obligations, we reject vertical principles, as gratitude and consent, and some horizontal principles, like associative and natural duty, that are not centered in the idea of society as cooperation. Finally, the principle of fairness is defended as the most adequate moral principle to make sense of political obligation as requisite of a society understood as a cooperative venture.

## KEY WORDS

Political obligation – fairness – democracy – disobedience – legitimacy

## ÍNDICE

<b><u>INTRODUÇÃO</u></b> .....	<b>7</b>
<u>SOCIEDADE COMO COOPERAÇÃO</u> .....	10
<b><u>1. COOPERAÇÃO</u></b> .....	<b>13</b>
<u>DEMOCRACIA COMO EQUILÍBRIO E AUTO-INTERESSE</u> .....	15
<u>UMA CRÍTICA DA ESCOLHA RACIONAL</u> .....	21
<b><u>2. OBRIGAÇÃO POLÍTICA SEM COOPERAÇÃO: I – TEORIAS “VERTICAIS”</u></b> .....	<b>47</b>
<u>O ARGUMENTO DA GRATIDÃO</u> .....	47
<u>CONSENTIMENTO</u> .....	56
<u>Consentimento tácito</u> .....	60
<u>Consentimento hipotético</u> .....	61
<b><u>3. OBRIGAÇÃO POLÍTICA SEM COOPERAÇÃO: II- TEORIAS “HORIZONTAIS”</u></b> .....	<b>63</b>
<u>DEVER NATURAL DE JUSTIÇA</u> .....	63
<u>OBRIGAÇÕES DA COMUNIDADE</u> .....	72
<b><u>4. OBRIGAÇÃO POLÍTICA E COOPERAÇÃO</u></b> .....	<b>79</b>
<b><u>5. CONCLUSÕES</u></b> .....	<b>101</b>
<b><u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u></b> .....	<b>109</b>

## Introdução

Leis existem para serem cumpridas. Elas refletem as “regras do jogo” em uma sociedade democrática, regras essas que foram, de certo modo, aceitas em algum momento por todos os “jogadores”. A aceitação dessas regras é parte do *fair play* institucional que caracteriza a vida em sociedade. Por outro lado as leis podem, e devem, ser confrontadas com algum padrão de moralidade mais amplo do que elas próprias. Nesse sentido, obedecer às leis pode requer uma avaliação caso a caso dos agentes envolvidos, de modo que apenas as leis justas devam ser obedecidas.

A problema que pretendo discutir nessa tese encontra-se em algum ponto entre essas duas afirmações extremas. Parece estar fora de questão a possibilidade de que as leis e decisões legais e políticas possam ser avaliadas a todo o momento pelos agentes participantes da vida social e política de qualquer sociedade. Fazê-lo significaria destruir o próprio significado de lei ou regra de modo geral.

Parece também, embora isso seja menos evidente, que grande parte das leis de uma sociedade não são cumpridas sempre por todos os agentes. Mais do que isso, essa “desobediência” não é, na prática, sempre respondida com o rigor da lei. De certo modo não é claro se desejamos que as leis sejam sempre cumpridas de modo “automático” ou que a punição seja sempre aplicada com rigor nesses casos. A idéia de tolerância zero, vulgarmente sustentada em relação à lei penal, é bem menos plausível e desejável quando aplicada a todas as instâncias da vida social, incluindo aí os problemas derivados da obrigação política.

A obrigação política, de modo geral, é o dever que cada pessoa – sujeita à autoridade política legítima – tem de obedecer aos comandos legítimos dessa autoridade. Essa obrigação possui uma força limitada: trata-se de uma obrigação *prima facie* e não de uma obrigação absoluta, podendo portanto ser suplantada por considerações contrárias. A maioria dos autores que discutem o tema aceita a existência da obrigação política como um componente essencial em qualquer sociedade moderna. Isso não implica que não seja necessário justificar esse tipo de obrigação: ainda que pareça evidente a exigência

de que aceitemos as leis que, em maior ou menor grau, contribuem para o nosso interesse, a obrigação política também requer que cumpramos as leis que contrariam nossos interesses imediatos – o que, em realidade, é o que impede que essa idéia seja trivial – e ainda que eventualmente cumpramos leis que nos parecem, segundo padrões morais que sustentamos, injustas.

Apesar da aparente clareza da noção de que devemos obediência a um governo estabelecido, a necessidade de argumentarmos a favor da obrigação política surge em vários momentos – sempre associada com a contrapartida da desobediência – pois, sobretudo se levarmos em conta os princípios democráticos e de exercício de direitos presentes nas várias formas e definições de regimes democráticos ocidentais, parece claro que (1) os cidadãos não devem obediência cega a seus governos e (2) as demandas de contrapartida a serem exigidas de um governo para que obedeçamos a suas leis tendem a crescer.

O tema da obrigação política, segundo Hanna Pitkin (1965, p. 990-991), suscita problemas em pelo menos quatro áreas diferentes. A primeira dessas áreas trata do limite à obrigação política, ou seja quando estamos obrigados a obedecer a uma autoridade política e quando não estamos. A segunda área refere-se ao lócus da soberania (a que autoridade somos obrigados a obedecer). A terceira trata da diferença entre a autoridade legítima e a mera coerção e, por fim, a quarta área trata do problema da justificação (por que devemos obedecer, mesmo em se tratando de uma autoridade legítima). Ao discutirmos a possibilidade de desobediência estamos, portanto, interessados sobretudo nos problemas que se encontram na primeira área, tratando apenas ocasionalmente dos problemas encontrados na segunda<sup>1</sup>.

A obrigação política pode ser tratada como um tipo especial de obrigação, partilhando determinados traços presentes em todos os tipos de obrigação. Dois desses traços são particularmente importantes. Em primeiro lugar, ao afirmarmos que alguém está obrigado estamos afirmando também que somos capazes de indicar alguma ação anterior, executada por essa pessoa, que se encontra na origem dessa obrigação. Nos

---

<sup>1</sup> A diferença entre a autoridade legítima e a mera coerção é um dos pontos centrais da filosofia do direito. Ver, por exemplo, HART (1961). Quanto à justificação da obrigação, ela é a discussão central nos trabalhos acerca da legitimidade do Estado, conforme as discussões que remetem aos trabalhos mais recentes de Rawls e Habermas.



encontramos obrigados agora em razão de termos nos colocado sob essa obrigação em algum momento anterior. Em segundo lugar todas as pessoas que se encontram obrigadas estão obrigadas em relação a alguém, ou a alguma autoridade. Assim sempre deveremos ser capazes de oferecer uma resposta à questão “estamos obrigados a quem?”.<sup>2</sup> Várias das teorias da obrigação política, notadamente a de John Rawls, entendem essa obrigação como sendo devida aos concidadãos e não diretamente à autoridade estatal.

Uma das abordagens mais comuns ao problema da obrigação política é aquela na qual ela se localizaria no interior da idéia de obrigação institucional: devemos obedecer às leis do mesmo modo que devemos obedecer às regras de um jogo em que estamos envolvidos. Essa abordagem possui duas vantagens: permite que façamos a conexão da obrigação política com algum ato anterior que realizamos (onde nos comprometemos a cumprir as regras do jogo) e permite responder a quem devemos essa obrigação (aos outros jogadores). Por outro lado esse modelo é falho na medida em que um jogo costuma ter suas regras definidas de antemão, o que não é verdadeiro quando tratamos das regras que vigem em uma sociedade, que podem ser, e efetivamente são, formuladas e reformuladas com o “jogo” em andamento.

Por fim, não devemos confundir o lugar preponderante que a obrigação política desempenha quando o assunto é o modo pelo qual encaramos a obediência às leis. Isso de modo algum significa afirmar que a única maneira de encararmos o cumprimento das leis seja pela aceitação da obrigação política: seja qual for a base para a obrigação política, existem outras razões que nos levam a cumprir as leis. Podemos, por exemplo, cumprir determinadas leis por elas estarem em sintonia com o padrão de moralidade aceito em nossa sociedade. Podemos também cumprir determinados códigos de conduta profissional que dispensam qualquer referência à obrigação política, ou ainda cumprir leis que nos pareçam injustas por acreditarmos que seu descumprimento exporia pessoas inocentes a algum risco grave e desnecessário.

Duas outras observações prévias se fazem necessárias. Em primeiro lugar a questão da obrigação política que nos interessa aqui está associada a um problema que surge no interior de uma sociedade democrática. Em sociedades não democráticas, a

---

<sup>2</sup> Sobre essas questões ver DAGGER (1977, p. 87).

questão da obrigação política não constitui um problema legítimo, a não ser que pensemos na obrigação como a obediência estrita ao poder do estado. Em segundo lugar um dos problemas centrais dessa discussão consiste em saber se a obrigação política realmente está sempre presente no interior das sociedades, de modo que cada vez que a questão da desobediência a uma lei for colocada seríamos imediatamente remetidos à necessidade de uma justificação moral para tanto.

De maneira geral, a obrigação política é percebida como um elemento necessário na definição e funcionamento de qualquer sociedade. Nesse sentido, a idéia de que podemos desobedecer é que se encontra em desacordo com o funcionamento “normal” de uma sociedade e das relações estabelecidas pelos elementos em seu interior. No caso de John Rawls, para ficarmos em um argumento apenas, a existência de uma obrigação moral de obedecer à lei é assumida, sem que para tanto seja necessária a elaboração de algum argumento mais profundo. Segundo Rawls, não seria absurdo afirmar a existência de um princípio moral tal que, sempre que estivermos submetidos a um conjunto de leis que satisfaçam as definições de um sistema legal, temos a obrigação de obedecer à lei. Esse princípio seria final, sem necessidade de uma justificação que a sustente (Rawls, 1964, p. 117-118).

### ***Sociedade como cooperação***

Para John Rawls, a sociedade não pode ser uma comunidade nem uma associação. Uma comunidade seria entendida pelo autor como “um corpo de pessoas unidas por uma mesma doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente”. O problema, continua Rawls, é que o “fato do pluralismo razoável, que caracteriza uma sociedade com instituições livres, torna isso impossível.” (RAWLS, 2002, p. 4) No segundo caso, para Rawls, o problema de entender a sociedade como uma associação é que não entramos na sociedade de forma voluntária.

Mas qual seria a definição de sociedade para Rawls, então? Segundo o autor, a sociedade política deveria ser considerada “como um sistema equitativo de cooperação que se perpetua de uma geração para outra, em que aqueles que cooperam são vistos como cidadãos livres e iguais e membros normais e cooperativos da sociedade ao longo

de toda a vida” (RAWLS, 2002, p. 5). Tal concepção da sociedade como cooperação possuiria três aspectos

(a) a cooperação social é algo distinto da mera atividade socialmente coordenada (...) [mas] guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam aceitam como apropriados para reger sua conduta. (b) a idéia de cooperação contém a idéia de termos eqüitativos de cooperação: são termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, e às vezes deveria aceitar, desde que todos os outros os aceitem. (...) [eles] incluem a idéia de reciprocidade ou mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado. (c) A idéia de cooperação também contém a idéia de vantagem ou bem racional de cada participante (...) [que] especifica o que os que cooperam procuram promover do ponto de vista de seu próprio bem.” (RAWLS, 2002, p. 8-9)

Diferentemente de Michael Taylor – que define comunidade como um grupo de pessoas que possuem crenças e valores em comum, cujas relações são dirigidas e múltiplas e que praticam reciprocidade<sup>3</sup> – a concepção de comunidade que seguimos aqui pressuporia uma convergência de crenças, cristalizadas em doutrinas abrangentes, que não existe nem é desejável em uma sociedade democrática. Ainda que os indivíduos de uma determinada sociedade manejem sanções positivas ou negativas – como mostram por exemplo a teoria das *normas sociais* discutida por Jon Elster e a idéia de *economia da estima* discutida por Geoffrey Brennan e Philip Pettit<sup>4</sup> – tais práticas se enquadram no interior de uma sociedade plural nos moldes daquelas descritas pelos principais autores ligados ao liberalismo político.

Essa tese aborda o problema da obrigação política sob a ótica da cooperação entre indivíduos livres e iguais, descrita em linhas gerais pelos autores contratualistas. Tal cooperação esbarra no clássico problema da ação coletiva, cuja forma atual se deve ao clássico texto de Mancur Olson<sup>5</sup> e à abordagem da teoria dos jogos. No primeiro capítulo descrevemos o problema da cooperação e as diversas soluções propostas indicando que, contrariamente à abordagem padrão, é necessário incorporar a dimensão da moralidade política como uma das soluções possíveis. Em seguida discutimos princípios morais da obrigação política que não incorporam a idéia de cooperação, mostrando que eles

---

<sup>3</sup> TAYLOR, 1987, p. 23.

<sup>4</sup> ELSTER, 1989; BRENNAN and PETTIT, 2000 e 2004.

<sup>5</sup> OLSON, 1965.

apresentam falhas no modo como descrevem esse fenômeno justamente em função dessa ausência. No quarto capítulo defendemos a abordagem da equidade como sendo capaz de representar mais fielmente o fenômeno da obrigação política e da cooperação na sociedade.

## 1. Cooperação

O tema da possibilidade de cooperação entre os membros de uma determinada sociedade constitui o centro de grande parte da teoria social. Segundo Michael Taylor, por exemplo, a justificação mais persuasiva para o estado se funda no argumento de que, em sua ausência, as pessoas seriam incapazes de cooperar para obter bens públicos. (TAYLOR, 1987, p. 1). A teoria de Mancur Olson, que procura justamente enfrentar esse problema, prevê, além de incentivos monetários, incentivos *sociais*, que dependem da aprovação ou desaprovação de outros.

O problema básico desses incentivos, porém, é que tudo indica que eles seriam eficazes apenas quando tratamos de pequenos grupos. Por outro lado, o modelo de Olson exclui outros tipos de incentivos, como por exemplo a destruição da auto-estima que pode ocorrer quando uma pessoa percebe que abandonou seu código moral. Além disso, Olson exclui motivações altruístas e aquilo que Michael Taylor chama de *motivações intrínsecas*.<sup>6</sup> Essa última espécie de motivação seria exemplificada pelo benefício recebido pelo indivíduo pela participação na ação coletiva mesma, e não pelo resultado final obtido.<sup>7</sup>

Ainda que, desde os trabalhos de Russel Hardin sobre o tema, o tratamento padrão para o problema da ação coletiva seja interpretá-lo como sendo um dilema do prisioneiro para  $n$  pessoas, algumas abordagens divergentes vêm sendo sustentadas mais recentemente, mostrando que ao menos em alguns casos os provimentos de bens coletivos pode ser modelados por outros jogos, seja como um jogo de *batalha dos sexos* (HAMPTON, 1987) ou ainda como *chicken* ou como *jogo da segurança* (TAYLOR, 1987).

Segundo Taylor, existem dois tipos de soluções para problemas de ação coletiva: externas ou internas (ou espontâneas). Soluções externas são tipicamente as soluções que aparecem em um tipo determinado de interpretação da função do Estado. Sejam elas

---

<sup>6</sup> TAYLOR, 1987, p. 13.

<sup>7</sup> Aplicada à teoria da democracia, esse tipo de motivação é criticada em um conhecido texto de Jon Elster (1986). Para uma posição contrária, ver o texto de Thomas Christiano (1996).

centralizadas ou descentralizadas, elas envolvem algum tipo de alteração no *jogo* em questão, seja nas possibilidades abertas aos jogadores ou na modificação de suas preferências e crenças.

Já as soluções internas não envolvem essas mudanças e são mais básicas na medida em que evitam um problema a ser enfrentado pelos defensores das soluções externas, a saber, a resolução de um problema de ação coletiva anterior. Com efeito, a idéia de que exista um conjunto de sanções conhecidas e que serão aplicadas por alguém a todos os que não cooperarem pressupõe que a definição das sanções e dos que as aplicam sejam determinadas anteriormente. O problema, como destaca Michael Taylor, é que essas definições constituem, por si só, um problema de cooperação.<sup>8</sup>

A cooperação necessita de argumentos morais, que levem os indivíduos a defenderem uma posição contrária seus auto-interesses, ou a ação auto-interessada é suficiente para que a cooperação surja? Esse problema é fundamental para definir uma série de questões importantes no interior da teoria política, incluída aí o ponto fundamental acerca da necessidade, ou não, da coerção exercida pelo Estado.

Um dos mais célebres argumentos a favor da emergência descentralizada da cooperação é apresentado no trabalho de Robert Axelrod, "The evolution of cooperation" (AXELROD, 1984). Segundo Axelrod, a emergência da cooperação pode ser explicada como uma conseqüência da ação de indivíduos que perseguem seus interesses particulares. Essa é uma explicação, por exemplo, para a emergência de *normas de reciprocidade* entre os senadores americanos (AXELROD, 1984, p. 5-6). O nascimento da cooperação dependeria, nesse caso, da possibilidade de que os indivíduos em questão se encontrassem novamente. Se essa situação (o encontro futuro) se apresentar, a cooperação, no modelo de Axelrod, evoluiria em três estágios: (a) deve existir uma situação de interação, (b) uma estratégia baseada na reciprocidade deve ser tentada em algum momento e (c) uma vez estabelecida a cooperação, ela é capaz de se proteger da entrada de estratégias menos cooperativas (AXELROD, 1984, p. 21).

A célebre discussão acerca da emergência da cooperação é discutida, no livro de Axelrod, a partir dos dados de um torneio de programas de computador, que opõem

---

<sup>8</sup> Esse é o problema, segundo Taylor, para as soluções baseadas na idéia de norma social (TAYLOR, 1987, p. 29-30).

diferentes estratégias de interação. Segundo a análise de Axelrod, a análise dos dados do torneio revela as propriedades que permitem que a cooperação surja em um mundo de egoístas sem a necessidade de uma autoridade central (AXELROD, 1984, p. 20). Conforme discuto mais adiante, o auto-interesse a única motivação para a ação humana e, para vários autores, talvez não seja nem ao menos a principal. Antes porém de comentar essa concepção da ação humana convém olhar mais de perto o uso dessa concepção da ação auto-interessada vem sendo utilizada para explicar o funcionamento dos regimes democráticos.

### ***Democracia como equilíbrio e auto-interesse***

Adam Przeworski vem sugerindo, em uma série de textos recentes, uma concepção de democracia como sendo explicada como resultado do *equilíbrio* de ações auto-interessadas. Segundo a concepção de Przeworski, “a democracia se consolida quando a submissão [compliance] – agir no interior de um quadro institucional – constitui o equilíbrio das estratégias descentralizadas de todas as forças políticas relevantes” (PRZEWORSKI, 1991, p. 26).<sup>9</sup>

Democracia, para Przeworski, não significaria a submissão a valores externos aos quadros institucionais. A democracia teria como traço fundamental a incerteza, na medida em que o processo democrático é indeterminado *ex ante*. Conflitos nunca são, pelas regras democráticas, definitivamente resolvidos, mas apenas “temporariamente suspensos”. Assim, a democracia seria mais bem descrita como um processo no qual os resultados não são controlados por nenhum dos participantes, ainda que dependa daquilo que os participantes fazem. Para Przeworski o resultado disso não seria a anarquia mas sim um *caos organizado*, determinado pelas regras institucionais, que permitiria a ação instrumental dos atores envolvidos, possibilitando a cada um perseguir seus interesses (PRZEWORSKI, 1991, p. 11-13).

Há, não obstante, um problema acerca do motivo que levaria os agentes a acatarem os resultados do processo democrático. Como os processos não são determinados, os compromissos institucionais podem não ser suficientes. Como afirma

---

<sup>9</sup> PRZEWORSKI, 1991, 1999, 2003. Ver também PRZEWORSKI, CHEIBUB e LIMONGI, 2003.

Coleman, citado por Przeworski, “consenting to a process is not the same thing as consenting to the outcomes of the process” (PRZEWORSKI, 1991, p. 13-14). Como as avaliações ex ante e ex post podem divergir, haveria aqui um sério problema para o processo democrático.

A solução, no modelo de Przeworski, pertence ao próprio processo institucional democrático. Apesar da diferença na avaliação ex ante e ex post dos resultados, a democracia possui um caráter intertemporal, que permite oferecer aos atores políticos algo mais do que o resultado presente. Segundo Przeworski, os atores são capazes de perceberem que seus interesses poderão ser obtidos no futuro (PRZEWORSKI, 1991, p. 19). Ou seja, “a obediência (compliance) depende da probabilidade de vencer no interior de instituições democráticas” (idem, p. 30).

O problema do acatamento das decisões democráticas, de acordo com esse modelo, não diz respeito ao comportamento individual. Dados os custos marginais da implementação das decisões (enforcement) os Estados são capazes de tolerar alguma desobediência individual (PRZEWORSKI, 1991, p. 28). A democracia não se encontraria ameaçada pela ação individual pois apenas “forças organizadas têm a capacidade de ameaçar (undermine) o sistema democrático” (PRZEWORSKI, 1991, p. 28). Em outras palavras, as formas de desobediência que realmente importam para o modelo que Przeworski tenta construir – de auto-aplicação (self-enforcement) do processo democrático – são as estratégias que “procuram alterar ex post os resultados do processo democrático e drasticamente reduzem a confiança dos outros atores nas instituições democráticas” (PRZEWORSKI, 1991, p. 28). Segundo o modelo de Przeworski, a democracia será “auto-aplicada” (self-enforcing) quando todas as forças políticas relevantes tiverem a possibilidade de obter ganhos dentro de um determinado sistema institucional. As instituições devem ser justas, nesse sentido (PRZEWORSKI, 1991, p. 28-31).

Przeworski procura afastar a necessidade da existência de argumentos morais para a democracia. Seu modelo tem a intenção de, segundo ele mesmo afirma, determinar empiricamente quais as condições que permitem que a democracia perdure, de modo que as justificações morais da democracia são irrelevantes para essa discussão (PRZEWORSKI, 1991, p. 19, nota). O autor critica o argumento de que o direito de votar (ou a participação política voluntária) imponha alguma obrigação quanto à obediência dos



resultados. Segundo Przeworski, não haveria evidências de que a participação induziria a conformidade com o processo democrático (idem, p.48). Isso não é o mesmo que afirmar, destaca Przeworski, que os compromissos normativos com a democracia sejam irrelevantes mas apenas que eles não são necessários para entender como a democracia funciona, o que é diferente de afirmar que “cultura não importa”.

Ao mesmo tempo, Przeworski se distancia da interpretação que vê a democracia como uma espécie de contrato social. O problema fundamental com essa interpretação seria o fato de que os contratos deveriam possuir uma terceira parte capaz de obrigar os contratantes a obedecerem as cláusulas do contrato, o que ocorre no caso do modelo hobbesiano, por exemplo. Mas se o Estado é, ele mesmo, fruto do contrato, a democracia deve ser interpretada como um equilíbrio, e não um contrato social. Como afirma Przeworski em uma passagem de um dos primeiros textos onde essa teoria é esposta

a noção de que a democracia é um contrato social é logicamente incoerente. Contratos são observados apenas porque são impostos de fora; democracia é, por definição, um sistema no qual ninguém está acima da vontade das partes contratantes (PRZEWORSKI, 1991, p. 23).

Segundo Przeworski seria desnecessário argumentar acerca da necessidade de um sistema centralizado na medida em que recentemente tem se demonstrado que a cooperação pode surgir através de um sistema descentralizado de punições (PRZEWORSKI, 1991, p. 24-25). Desse modo, “nem compromissos normativos nem ‘contratos sociais’ seriam necessários para gerar a aceitação (compliance) dos resultados democráticos” (PRZEWORSKI, 1991, p. 25).

Além de Adam Przeworski, Barry Weingast também desenvolve um modelo que pretende fornecer “um novo e sintético tratamento do problema da estabilidade democrática e do governo da lei” (WEINGAST, 1997, p. 245) e, para isso, procura responder a três problemas. O primeiro problema relaciona-se à relação entre interesses e valores na estabilidade democrática. O segundo trataria de entender a razão de sociedades divididas terem tanta dificuldade com a estabilidade democrática. Por fim, o terceiro problema diz respeito a pactos e acordos entre elites que competem pelo poder, quando da transições para a democracia.

O modelo de Weingast se apóia em duas idéias fundamentais. Em primeiro lugar, que cidadãos possuem preferências e valores sobre os limites apropriados para um

governo e, segundo, que cada cidadão é capaz de, baseado em suas preferências e valores, classificar as ações dos governos como legítimas ou como transgressoras (WEINGAST, 1997, p. 245-246). Weingast sugere ainda que uma condição necessária para que o cidadão apóie o governo é que este não transgrida os direitos fundamentais daquele (idem, p. 246). O modelo de Weingast afirma que os limites do soberano são auto-aplicáveis [self-enforcing] caso a violação desses limites signifique a perda de apoio dos cidadãos, inviabilizando sua manutenção no poder. Como esses limites dependem das preferências individuais dos cidadãos, o estabelecimento desses limites depende da capacidade dos cidadão em resolverem um “problema de coordenação”.

O modelo proposto por Weingast retoma a idéia de cultura cívica em moldes semelhantes à conhecida abordagem de Almond e Verba. Porém Barry Weingast procura evitar o problema que Brian Barry aponta em *The Civic Culture*: o lugar marginal que esses valores acabam por ocupar na teoria.<sup>10</sup> Para Weingast, a estabilidade democrática ocorreria quando “cidadãos e elites constroem uma solução focal que resolve seu dilema de coordenação”, essa solução focal resultaria em um “conjunto de comportamento de massas que criariam uma ‘cultura cívica’, incluindo um consenso sobre os valores e a estabilidade democrática”. Os valores dos cidadãos importa na medida em que sua existência modifica o cálculo das elites, servindo como incentivos a seu comportamento (WEINGAST, 1997, p. 246).

O modelo de Weingast prevê dois equilíbrios diferentes. No primeiro, os cidadãos sustentam uma mesma concepção acerca dos limites da ação do governo, resolvem o problema de coordenação, e impõem os limites à ação do estado. No segundo modelo o soberano se aproveita das divergências entre os cidadãos, faz uma aliança com um determinado grupo na sociedade e viola os direitos de outros grupos. O segundo equilíbrio, assimétrico, tem mais probabilidade de ocorrer, na medida em que existe uma dificuldade para resolver problemas de coordenação e que a diversidade entre as pessoas impediria a coordenação, assim como suas diferentes posições na sociedade poderia fazer com que a violação dos direitos de um grupo viesse em benefício de outro. Essas diferenças implicam, então, que “não há uma solução focal natural para o problema de coordenação” (WEINGAST, 1997, p. 251).

---

<sup>10</sup> BARRY, 1970, p. 48-52.

A possibilidade de restringir a ação do soberano, portanto, necessita a criação de um mecanismo de coordenação, como “constituições, um líder carismático, um evento importante como uma revolta ou um pacto”. Mas, ressalta Weingast, não é qualquer pacto ou constituição que pode desempenhar esse papel. De alguma forma seus termos, os limites à ação do estado, devem ser “auto-aplicáveis” [self-enforcing], devem estar no interesse do soberano em se ater a eles. No modelo de Weingast, isso significa que “os cidadãos sustentam esses limites em suficiente alta estima” e os defendem quando o soberano os ultrapassa. Para Weingast, uma constituição deve, para sobreviver, “ter mais que apelo filosófico ou lógico: os cidadãos devem estar dispostos a defende-la” (WEINGAST, 1997, p. 251).

Weingast, portanto, sugere que valores são necessários para sustentar o governo da lei, valores esses que são partilhados pelos cidadãos. Não se trata, ressalta o autor, de ignorar as diferenças entre os valores e preferências dos cidadãos mas de que esses concordem com limites à ação do estado que os faça reagir à transgressão do soberano. Usando uma linguagem da teoria política positiva, Weingast assevera que “quando a diferença entre o ideal de cada cidadão e o compromisso é menor do que o custo da transgressão, o compromisso melhora a situação de todos” (WEINGAST, 1997, p. 252).

Weingast procura estabelecer uma terceira opção na discussão sobre se valores sustentam a democracia, como sugerem Almond e Verba, ou se a democracia cria os valores, como afirma Brian Barry. Para o autor, “a variável causal é se uma sociedade resolveu seus dilemas de coordenação”. Caso isso ocorra, “a resolução cria tanto um consenso entre os cidadãos quanto estabiliza a democracia”. Esses dois elementos representariam “dois aspectos diferentes do mesmo equilíbrio” (WEINGAST, 1997, p. 253). O modelo de Weingast incorpora três componentes para entender a estabilidade democrática: “análise de instituições, valores e comportamento dos cidadãos e comportamento das elites” (WEINGAST, 1997, p. 256)

Essas formulações da *democracia como equilíbrio*, explicitamente inspiradas em Joseph Schumpeter segundo reconhece Przeworski,<sup>11</sup> são criticadas por John Medearis, um especialista na obra do economista austríaco. Em particular Medearis aponta que, enquanto para Schumpeter e Downs isso significava um equilíbrio dentro de uma

estrutura democrática, equilíbrio *na* democracia, para Przeworski e Weingast a questão é que as instituições democráticas surgem do equilíbrio na competição política (MEDEARIS, 2001, p. 196). A crítica principal de Medearis aos modelos de Przeworski e Weingast é de que eles tratam preferências como exógenas. Weingast por exemplo falharia ao não perceber que o significado da “violação” por parte do soberano é definido em interações sociais.

Mas há, além desses, outros problemas para a democracia como equilíbrio. Em um texto que procura explicitamente atacar o que chama de “visão culturalista da democracia”, Przeworski descreve sua concepção *não culturalista* como aquela em que “a democracia sobrevive porque é mais vantajoso para as forças políticas relevantes, pautando suas ações por puro interesse próprio, obedecer o veredicto das urnas do que fazer qualquer outra coisa” (PRZEWORSKI; CHEIBUB; LIMONGI, 2003, p. 20). O problema central nessa argumentação de Przeworski diz respeito ao modo como essa oposição é construída. Na primeira apresentação desse argumento (PPRZEWORSKI, 1991, 15-37), Adam Przeworski não expõe o modelo de democracia como equilíbrio como sendo oposto a uma visão culturalista, mas como oposto, ainda que sem detalhamento, a uma “justificação normativa de democracia”.

Há, aqui, uma imprecisão de Przeworski. Uma teoria baseada em “auto-interesse” não é contraditória com uma teoria “culturalista” e sim com uma teoria baseada em interesses de outros tipos, como por exemplo uma teoria baseada em moralidade – entendida aqui como uma ação dirigida por interesses diferentes do mero auto-interesse. Teorias culturalistas não são contraditórias a teorias da escolha racional e sim a teorias “não culturalistas”. De um certo ponto de vista – em particular do ponto de vista da maioria de seus defensores – uma teoria baseada no auto-interesse é “não culturalista” na medida em que o auto-interesse seria natural, não dependendo de cultura. Por outro lado, para um culturalista “forte” como são quase todos os antropólogos, o auto-interesse também é construído culturalmente

Do ponto de vista de um defensor ferrenho do culturalismo, ambas as teorias – tanto o auto-interesse quanto as teorias de moralidade – seriam nesse ponto de vista, culturalmente construídas. Em outras palavras, uma abordagem moral da democracia

---

<sup>11</sup> PRZEWORSKI, 1999.

(distinta de uma abordagem baseada no auto-interesse) não é igual a uma abordagem culturalista. De todo modo, há também um problema maior do que aquele visível apenas nas teorias sobre democracia como equilíbrio. Teorias desse tipo, principalmente a de Przeworski, supõem o auto-interesse e a escolha racional como a melhor maneira de descrever o comportamento individual. Tal descrição, porém, está longe de ser consensual. É de críticas a essa teoria que me ocupo na próxima sessão.

### ***Uma crítica da escolha racional***

Embora disseminada por áreas bastante variadas da ciência política, a aplicação da escolha racional ainda se mantém como foco de polêmicas. O aparente sucesso dos métodos formais, ocorrido em função do que Adam Przeworski caracterizou como sendo “um esforço deliberado para impor o monopólio do método econômico a todo o estudo da sociedade” (PRZEWORSKI, 1988, p. 5), só é comparável à força dos ataques advindos daquelas áreas ou cientistas sociais que resistiram à sedução explicativa proporcionada pela ação imperialista da ciência econômica.

Tal resistência, entretanto, freqüentemente repousa em entendimentos equivocados da teoria da escolha racional, muitas vezes rejeitando em bloco a idéia de racionalidade a partir de variados argumentos, como por exemplo o do relativismo. Com efeito, algumas das melhores críticas à escolha racional, ou ao menos aos abusos em sua utilização, têm origem justamente em adeptos ou simpatizantes dessa teoria.

Uma das confusões mais persistentes em relação à teoria da escolha racional consiste em confundi-la com o individualismo metodológico e com o egoísmo, seja por tomar estes termos como sinônimos, seja por acreditar que um não existe sem os outros. Manter esses conceitos separados não constitui um preciosismo terminológico: como acredito que eles possuam pesos diferentes quanto à sua capacidade explicativa, a confusão cria a falsa ilusão de que o ataque ao conceito mais fraco e menos plausível nos autoriza, ou obriga, a igualmente descartar o mais forte e plausível deles<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Acredito que o mais forte dentre os três conceitos é o do individualismo metodológico, e o mais fraco o do egoísmo.

Em primeiro lugar, o individualismo metodológico não supõe, necessariamente, o egoísmo. Ele consiste apenas na delimitação da unidade básica a ser utilizada na explicação de um dado fenômeno social: o *indivíduo* aqui, portanto, não é individualista em qualquer outro sentido. Além disso, o individualismo metodológico não exige a teoria da escolha racional, sendo compatível com outros mecanismos de ação cuja base analítica resida no indivíduo,<sup>13</sup> conforme indicam, por exemplo, os trabalhos de Elster em relação às normas sociais e as emoções.

Em relação à escolha racional, podemos também pensar esse conceito separadamente do egoísmo, ou do auto-interesse definido em termos materiais. Segundo Brennan

the proposition that agents are rational egoists embodies two independent assumptions: that agents are rational; and that they are egoistic. A clear distinction, therefore, has to be drawn between rationality on the one hand, and the particular behavioural model of persons as wealth-maximizers on the other” (BRENNAN, 1997, p. 98-99).<sup>14</sup>

De fato, podemos incluir quaisquer interesses coletivos ou de outras pessoas como parte de nossa função utilidade. O homem racional discutido nas ciências sociais poderia então ser diferenciado do agente racional no sentido dado pela teoria econômica, para quem as preferências não deveriam ser apenas consistentes mas também completas, contínuas e egoístas (ELSTER: 1983, 10).<sup>15</sup>

Se o individualismo metodológico pode ser separado da teoria da escolha racional, a independência inversa parece menos plausível. Segundo os princípios do individualismo metodológico, “there does not exist collective desires or collective beliefs” (ELSTER: 1986a, 3). O comportamento racional de coletividades, no mesmo sentido em que falamos do comportamento racional dos indivíduos, só teria sentido caso o individualismo metodológico fosse falso e coletividades possuíssem preferências e desejos. Mesmo como recurso analítico, a atribuição da racionalidade a coletividades deve ser realizada

---

<sup>13</sup> Independentemente da utilização de outros mecanismos na análise, Adam Przeworski também critica a confusão entre os dois conceitos, afirmando que podemos ter “individualismo metodológico baseado em outra teoria que não a da escolha racional.” PRZEWORSKI (1988: 5-nota).

<sup>14</sup> Ver posição semelhante em ELSTER (1989b, p. 23-24) e LEVI (1997, p. 24).

<sup>15</sup> Não é claro se essa maleabilidade de preferências dentro da teoria da escolha racional a salva ou a destrói. Na medida em que tudo pode ser colocado na função utilidade, a teoria quase se torna uma teoria logicamente trivial. Uma teoria trivial, em lógica, é aquela em que todas as proposições da teoria são verdadeiras. Para uma crítica de a essa maleabilidade, ver ELSTER (2000b: 692).

com cuidado, e no caso da agregação de interesses individuais o teorema da impossibilidade de Arrow introduz uma dificuldade que parece intransponível.

As dúvidas mais gerais acerca da teoria da escolha racional em política costumam dividir-se entre aquelas relativas à idéia de racionalidade mesma e àquelas que procuram traçar uma distinção entre o uso possível dessas teorias na ciência econômica e uma maior dificuldade de transplantá-las para o terreno da ciência política. Margaret Levi, por exemplo, destaca que a teoria da escolha racional aplicada à política não é o mesmo que a teoria da escolha pública.<sup>16</sup> A diferença mais importante seria o fato de que não existem mecanismos semelhantes ao mecanismo de mercado, capazes de levar a agregação de ações individuais a um “ótimo de Pareto” (LEVI, 1997, p. 22).

Por outro lado, Jon Elster distingue entre teorias amplas e restritas de racionalidade.<sup>17</sup> Teorias restritas exigem apenas que haja consistência entre os desejos e crenças dos agentes e suas ações, sem examinar as crenças e desejos. Assim, se acredito que minhas chances de ser aprovado em um concurso aumentam caso eu utilize uma calça azul no dia do exame, ao agir desse modo ajo de modo racional. Essa definição torna-se ainda mais fraca quando introduzimos a figura de um observador externo, que não tem possibilidade de verificação ou conhecimento direto dos desejos e crenças dos agentes. Nesse caso, da chamada preferência revelada, só podemos indicar irracionalidade quando verificamos a existência de inconsistência na ação que observamos dos agentes. Agentes que agiriam por um princípio não racional, por exemplo, realizando suas escolhas aleatoriamente, só podem ser percebidos como irracionais quando uma escolha resultar inconsistente em relação a outras já observadas. Como afirma Amartya Sen, nessa concepção “you can hardly escape maximizing your own utility, except through inconsistency” (SEN, 1977, p. 322).

Ao mesmo tempo, a teoria restrita não nos impede de falar de suicídio, homicídio ou genocídio como comportamentos racionais. Quando procuramos estabelecer uma

---

<sup>16</sup> A terminologia utilizada para referir-se à teoria da escolha racional varia entre os autores, recebendo denominações como *homo economicus*, *teoria econômica da política*, *teoria política positiva*, etc. Mesmo reconhecendo que se possa traçar distinções entre essas expressões, utilizo-as indistintamente neste texto.

<sup>17</sup> Os parágrafos seguintes são largamente apoiados nas discussões acerca da racionalidade realizadas por Elster. Evito a remissão bibliográfica de cada idéia apresentada, mas os comentários utilizam fundamentalmente os textos mais conhecidos de Elster sobre o assunto (1979, 1983a, 1989b).

teoria mais exigente de racionalidade, o que pretendemos é defender a noção de que agir de modo racional é mais do que realizar a adequação entre as preferências e crenças por um lado e a ação. Ao menos para as teorias sociais, parece preferível trabalhar com uma teoria da escolha racional mais exigente, de modo que os próprios desejos e crenças devem ser racionais ou, ao menos, internamente consistentes.

A racionalidade das crenças pode ser definida como a exigência de que elas estejam fundadas de maneira sólida nas informações disponíveis. Assim, o exemplo dado anteriormente, de que utilizo uma calça azul no dia do exame, não se pode ser considerado como um caso em que a crença seja racional, já que dificilmente haveria um sólido conjunto de informações sustentando tal crença. Nesse ponto, surge claramente o limite da avaliação da racionalidade das crenças: não parece possível estabelecer uma definição formal sobre quando uma crença seria ou não racional, sobre quando alguém deveria deixar de recolher informações e aceitar a crença do modo como ela está formada.<sup>18</sup> O que faz com que duas pessoas desenvolvam crenças diferentes frente às mesmas informações é sua capacidade de realizar um julgamento razoável. Uma capacidade que é apresentada de modo bastante informal por Jon Elster: “we all know persons who have this quality and others who lack it” (ELSTER: 1983, 16).<sup>19</sup>

As crenças possuem ainda outro aspecto em relação à sua racionalidade. Pode-se imaginar várias situações onde a possibilidade de sustentar uma crença irracional seja preferível ao abandono dessa crença. Os exemplos incluem excesso de autoconfiança ou otimismo para além das evidências disponíveis. Para muitos, perceber o mundo de forma mais realista, de forma mais *fria*, pode ser um preço excessivamente alto para pagar à racionalidade. Não obstante, a idéia de que poderíamos criar ou aderir a crenças irracionais caso elas nos beneficiassem não parece ter qualquer fundamento. Não podemos decidir de modo instrumental que crenças devemos ou não possuir, de acordo com os benefícios esperados<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Elster refere-se a uma “shadow decision” de quando deixar de coletar informações ELSTER (1986a: 14).

<sup>19</sup> Ralph Turner indica outra característica da escolha racional que é pouco discutida, “the kind of creative imagination that enables one to identify non-obvious action options”. TURNER (1991: 89).

<sup>20</sup> Essa impossibilidade é discutida por WILLIAMS (1973).



Quanto ao problema da racionalidade dos desejos a situação é ainda mais delicada. Há aqui duas exigências distintas que podem ser feitas aos desejos, a racionalidade e a autonomia. Quanto à primeira exigência, é uma questão bastante controversa saber se podemos classificar desejos como racionais ou irracionais. Em um certo sentido, desejos irracionais seriam desejos que não podemos realizar e que, portanto, nos levariam a situações de infelicidade.

Imaginemos a seguinte situação, típica dos padrões da escolha racional: durante os anos setenta, um agente racional e informado, cidadão da União Soviética, possui uma determinada ordem de preferências acerca dos diversos arranjos institucionais possíveis para a sociedade em que vive, no topo da qual se encontra uma sociedade em que vige a democracia liberal. Ainda que as chances de que esse desejo possa realizar-se sejam bastante reduzidas, ou que a luta por realizá-lo possa trazer muito sofrimento, parece difícil afirmar que sustentar esse desejo seja irracional. O problema central aqui é que as pessoas se encaixam mal em um modelo utilitário estrito, sendo pouco plausível que escolham desejos ou crenças de modo a maximizar sua utilidade. Como nota Elster, “human beings are more than happiness machines” (ELSTER, 1989b, p.5), e o *conformismo feliz* pode ser mais irracional que a luta por ideais que esteja fadada ao fracasso.

A segunda questão diz respeito à autonomia das preferências. Para serem consideradas racionais, as preferências devem ser moldadas de modo a refletirem desejos que realmente correspondem à pessoa, de modo que aquelas que possuem uma história causal *errada* – como se tivessem sido impostas *de fora* – seriam consideradas irracionais. A noção de autonomia está para as preferências do mesmo modo que a noção de julgamento está para as crenças, não havendo a possibilidade de uma definição formal. Novamente, podemos identificar apenas os mecanismos que levam a que as preferências sejam moldadas *do modo errado*, o principal deles sendo a formação de preferências adaptativas.

Uma terceira exigência pode estar associada às preferências, a de que elas sejam também éticas. Embora a questão seja controversa, uma teoria mais ampla da racionalidade poderia exigir que as preferências não sejam objetáveis. A questão aqui é saber até que ponto deve-se manter intacta a idéia de que cada indivíduo é senhor de suas preferências, ou se determinadas preferências devem ser excluídas do campo da

escolha racional. Essa exclusão pode ser realizada no campo da discussão pública, dado que algumas preferências não poderiam ser defendidas abertamente de modo razoável, ou pode consistir em algo próximo à autocensura. O tema permanece em aberto mas, para Elster, se a exigência de bondade ética das preferências é demasiada, a exigência de consistência nesse caso é claramente insuficiente<sup>21</sup>.

Há um ponto que ainda resta inexplorado nas teorias da escolha racional, e que diz respeito à diferença importante entre a capacidade de atingir uma determinada solução racionalmente, e a plausibilidade de que as pessoas realmente se comportem desse modo. O problema aqui não se relaciona apenas com o fato de que “the assumption that the agents are not only fully rational, but also fully informed about the choice situation, is often unrealistic” (ELSTER: 1986a, 9-10), mas com a disposição dos indivíduos em realizarem tais cálculos racionais. O que sugiro aqui, sem argumentar de modo mais consistente, é que uma maior atenção à diferença entre a *existência* de uma solução racional, e a realização dos atos necessários para que tal solução seja colocada em prática, talvez dissolva, por exemplo, o puzzle do paradoxo do eleitor. Se for verdade que todos concordam que o custo do voto é maior do que os benefícios que podem advir daí, é verdade também que ambos, custos e benefícios, são calculados apenas várias casas depois da vírgula. Talvez as pessoas não estejam dispostas a aplicar cálculos desse tipo a questões não tão importantes, e o custo de votar não seja, afinal, relevante.

Como afirma Russel Hardin em um comentário acerca da teoria da escolha racional, a possibilidade, sugerida por Arrow, de que cada indivíduo em uma comunidade seja capaz de ordenar todos os estados possíveis da sociedade (todos os arranjos institucionais, políticos, econômicos, etc.) seria irrealista na medida em que “the individual surely does not have enough brain cells to record the preference orderings required” (HARDIN, 1984, p. 460).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> A idéia de que o debate público de idéias restringe preferências desse tipo, entre outras, está na base das idéias de razão pública e da democracia deliberativa. Ver, por exemplo, os textos de John Rawls, Joshua Cohen e Jurgen Habermas em BOHMAN E REHG (1997) assim como ELSTER (1986b). A autocensura das preferências é defendida por GOODIN (1986).

<sup>22</sup> O paradoxo do eleitor talvez seja o que mais suscitou “soluções” no interior da aplicação da escolha racional à teoria política. Ver, por exemplo, as diferentes propostas de Santos (1992), Uhlaner (1993) e Haddad (2000).

A escolha racional pode falhar de dois modos diferentes: por indeterminação ou por irracionalidade, a primeira sendo devido a falhas no próprio processo de escolha racional e a segunda a incapacidades do agente. Por sua vez, cada uma dessas possibilidades pode ser subdividida em várias outras. Começemos pelo caso das falhas por indeterminação. Ela pode ocorrer de duas maneiras. Por um lado os procedimentos racionais, mesmo seguidos à risca, podem ser incapazes de indicar uma única ação ótima, sendo que nesse caso a falha ocorreria por *não unicidade*. Por outro lado a ação ótima pode realmente não existir, tratando-se então de uma falha por *não existência*. Essas falhas podem, por sua vez, ocorrer nos três passos da ação racional: na formulação das crenças do agente, no processo de obtenção de informação e na realização da ação propriamente dita.

Sem a intenção de discutir com profundidade, comento rapidamente os quatro casos de falhas dessa espécie. A não unicidade de uma ação racional relaciona-se com o que Elster denomina de indiferença: um agente, mesmo seguindo todos os passos racionais, obtém duas opções no topo do ranking de preferências. A escolha por uma ou outra portanto, por sorteio, ou simplesmente escolhendo ao acaso, não pode ser considerada racional, não há uma razão sobre porque uma foi escolhida e não outra.

A não existência de uma ação racional pode ocorrer devido à impossibilidade de comparar duas ou mais alternativas, por elas serem *incomensuráveis*. Algumas escolhas trágicas, como a *escolha de Sofia*, são realizadas em bases não racionais. A inexistência de crenças racionais pode derivar de uma situação de incerteza ou interação estratégica entre os agentes. Por fim, a inexistência de uma quantidade racional de evidências pode ser devido ao ineditismo da situação (não há evidências), à rapidez das mudanças (as informações nunca são ótimas) ou à urgência da tomada de decisão (como no caso das decisões médicas).

A não existência ou não unicidade das alternativas racionais cria dificuldades para a escolha racional, mas não a invalida, dado que poderíamos, ao menos em alguns casos, eliminar certas opções de nosso conjunto de oportunidades. No outro caso, onde as falhas surgem devido à incapacidade do agente em levar adiante de modo correto as etapas do processo de escolha racional, os problemas criados para a teoria da escolha

racional são mais sérios. Aqui também a irracionalidade pode surgir nas três *decisões ótimas* que se espera sejam alcançadas para a realização de uma escolha racional<sup>23</sup>.

Em primeiro lugar as ações podem falhar em estabelecer uma relação correta da ação com os desejos e crenças. Aqui, o caso paradigmático é o da *fraqueza de vontade*, mas também ocorre uma situação inversa, o excesso de vontade, quando tentamos obter deliberadamente objetivos que constituem essencialmente subprodutos.

A fraqueza de vontade se constitui, sem dúvida, na principal falha da escolha racional que é discutida por Elster. O fato se deve não tanto à identificação do problema, que já surge na filosofia clássica<sup>24</sup>, mas da discussão sobre um dispositivo que pode ser utilizado para enfrentar os problemas de fraqueza de vontade, o pré-compromisso. A idéia da fraqueza de vontade é relativamente simples: uma vez cumpridos todos os requisitos para uma decisão racional – estabelecimento do ranking de preferências, conhecimento das alternativas disponíveis, obtenção de informações, etc. – e escolhida qual a ação a ser realizada, o agente não consegue levá-la a cabo<sup>25</sup>.

O problema chama a atenção pois, contrariamente a outras manifestações da irracionalidade, o agente costuma perceber sua ocorrência. Embora esta falha ocorra de mais de uma maneira, a discussão costuma tomar como exemplo central a ação impulsiva, a incapacidade de manter uma decisão racional até o fim. Nesse sentido, exemplos que envolvem compulsões e vícios – parar de fumar, beber, alterar hábitos alimentares, etc. – são parte recorrente nas análises.

A situação contrária, o excesso de vontade, surge vinculada à tentativa de obtenção daquilo que é caracterizado como *estados que são essencialmente subprodutos* (ELSTER: 1983, cap. 2). Nesse caso, o agente incorreria em erro ao tentar obter uma situação que não poderia ser criada como fruto de uma ação deliberada, como no exemplo anterior da deliberação em possuir uma determinada crença. Além disso, o excesso de vontade pode tomar a forma de *hiper-racionalidade* quando, a despeito de

---

<sup>23</sup> As três decisões ótimas são “finding the best action, for given beliefs and desires; forming the best grounded belief, for given evidence; and collecting the right amount of evidence, for given desires and prior beliefs”. ELSTER (1989a: 4)

<sup>24</sup> Uma rápida discussão sobre a história da *akrasia* é feita por Amélie Rorty (RORTY, 1980).

<sup>25</sup> Amélie Rorty mostra que a teoria sobre a *akrasia* pode ser bem mais intrincada (RORTY, 1980 e 1986).

uma dada situação não poder ser objeto de decisão racional, procuramos torná-la racional tentando, por exemplo, eliminar a incerteza (ELSTER: 1989b, 25-26).

Em segundo lugar, temos a irracionalidade devido à distorção de desejos e crenças. Os casos mais importantes aqui são as *preferências adaptativas* (ELSTER: 1983, cap. 3) e a *reversão de uma preferência pela redescrição de uma situação (framing)*, quando os desejos são distorcidos, e o *wishful thinking*, quando as crenças são distorcidas por nossos desejos.

Por fim, a tentativa de fazer valer nossos desejos pode nos levar a coletar menos evidências do que o necessário (parar quando as evidências confirmam nossos desejos) ou procurar mais evidências do que o necessário (como se mais evidências pudessem confirmar nosso desejo). Um exemplo típico do primeiro caso é discutido por Stephen Jay Gould em *A falsa medida do homem*, quando crenças anteriores de caráter racista de alguns cientistas são supostamente reafirmadas pelas pesquisas realizadas por eles, geralmente com base em dados falhos ou com descuidos metodológicos primários.<sup>26</sup>

Na discussão acerca da fidelidade do modelo de escolha racional ao modo pelo qual as pessoas realmente agem, chama a atenção que mesmo alguns defensores do modelo duvidem de sua exatidão. Assim, John Ferejohn e Pasquale Pasquino admitem que “ninguém acha que os seres humanos reais se comportem exatamente como as teorias da escolha racional prescrevem”. Mais do que isto, os agentes “se desviam sistematicamente das predições das teorias da escolha racional” (FEREJOHN e PASQUINO, 2002, p. 5-6). De modo semelhante, Geoffrey Brennan sugere que o fato de que a escolha eleitoral é incerta, diferentemente da escolha do consumidor, faz com que as preferências tenham menos peso na ação política do que na ação econômica (BRENNAN, 1997, p. 105-106).

O problema central na controvérsia acerca das explicações baseadas na teoria da escolha racional consiste em saber se os problemas que existem nessa teoria podem ser resolvidos, ou ao menos minimizados, ou se eles possuem tal dimensão que tornam o modelo de racionalidade econômica praticamente inútil quando transposto para a ciência política ou para as ciências sociais de modo mais geral. Discuto, a seguir, duas sugestões

---

<sup>26</sup> Stephen Jay Gould distingue alguns cientistas mal-intencionados de outros que teriam falhado de boa-fé.

que procuram salvar a teoria da escolha racional – propostas por Pettit e Satz-Ferejohn – e um caminho, o de Elster, que sugere, no limite, o abandono dos pressupostos e particularmente da capacidade preditiva dessa teoria.

Philip Pettit parte do reconhecimento de que existe algum descompasso entre a descrição do homo economicus, feita pela economia e por uma parte da teoria social em geral, e nossas intuições, ou o senso comum, que percebe o calculador racional como distante daquilo que conhecemos e imaginamos quando falamos dos seres humanos. O autor se propõe a defender uma posição conciliadora entre essas duas concepções de ser humano.

O descompasso existente entre a teoria da escolha racional e nossas intuições ocorreria, para Pettit, em torno da centralidade do auto-interesse presente nessa concepção de racionalidade. Embora não haja um modo único de entender o auto-interesse, ele necessariamente se faria presente nessa abordagem. O que contraria o senso comum é o fato de que há, na teoria econômica, pouco espaço para que as pessoas relacionem-se com base em outra motivação que não o auto-interesse. Segundo o autor, “the normal mode under which people exchange with one another is closer to the model of a debate than the model of a bargain” (PETTIT, 1995, p. 315).<sup>27</sup>

Frente aos modos possíveis de articular o senso comum e a concepção do homo economicus, Pettit descarta, de início, o modelo que sugere que o auto-interesse estaria sempre no centro das preocupações, ou do cálculo que determina a ação a ser executada. Ainda que se possa descrever algumas das ações aparentemente altruístas como sendo uma espécie mais sofisticada de auto-interesse, Pettit duvida que todas as ações possam ser descritas desse modo. Em um exemplo particularmente feliz, Pettit sugere que quando alguém ajuda um idoso a atravessar a rua, mesmo que eu esteja satisfazendo um interesse egoísta de sentir realizando uma boa ação, minha ação ao tem como objetivo a satisfação desse desejo egoísta, e sim o de ajudar o idoso a fazer a travessia (PETTIT, 1995, p. 312).

---

<sup>27</sup> Ainda que, como lembra Elster (1986b, p. 118-119), o auto-interesse possa esconder-se sob um formato de “razão pública”.

No lugar desse modelo que desloca o sentido da ação para o auto-interesse, Pettit propõe um modelo que supõe o raciocínio econômico como uma espécie de sombra, sempre pairando sobre motivações não originadas no auto-interesse. Haveria uma espécie de *presença virtual* do homo economicus, que não estaria sempre ativo, como que calculando os ganhos e perdas de cada ação executada, mas sim como um marco capaz de estabelecer até que ponto o auto-interesse pode ser contrariado ou desprezado. Essa presença virtual do homo economicus limitaria outras motivações, fundamentadas, por exemplo, no hábito ou na cultura. Cada vez que o auto-interesse fosse contrariado de modo extremo certos alarmes soariam, o homo economicus desligaria o piloto automático e reassumiria o controle das ações.<sup>28</sup>

A tentativa de Pettit incorre, porém, em três dificuldades. Em primeiro lugar o conceito da virtualidade do homo economicus permanece bastante obscuro. Pettit sugere que isso faria parte de um fenômeno mais geral de “virtual mind”. Os exemplos oferecidos por Pettit para caracterizar tal fenômeno, porém, estão longe de serem esclarecedores. Um deles consiste em sugerir que a virtualidade do raciocínio auto-interessado se assemelha ao fato de que “I may implicitly believe that 2 times 101 is 202, even when I have never given a thought to that particular multiplication” (PETTI, 1995, p. 318). Ou seja, mesmo que eu nunca tenha realizado essa multiplicação eu, de uma certa forma, sei o seu resultado, *virtualmente*.

A discussão de Pettit indica seu conhecimento de uma concepção bastante conhecida em outra área da filosofia, a de “seguir uma regra”, pois ele rejeita explicitamente esse outro modo, que acredito mais plausível, de descrever esse exemplo da multiplicação (PETTIT, 1995, p. 328). Se acredito no resultado da multiplicação indicada, isso se deve apenas ao fato de que sei aplicar a regra de multiplicação quando perguntado pelo resultado. A noção de que essa crença exista em algum lugar, mesmo que nunca tenha sido invocada, cria uma entidade metafísica que dificilmente ajudaria a salvar a teoria da escolha racional.

Em segundo lugar, a teoria de Pettit se assemelha à sugestão de Jon Elster (1989a) acerca da convivência entre dois tipos de mecanismos – motivações, diria Pettit –

---

<sup>28</sup> As estranhas metáforas empregadas aqui são realmente utilizadas por Pettit. Uma defesa resumida da proposta aparece em Pettit (1996).

capazes de explicar uma ação.<sup>29</sup> No caso de Elster, como discuto mais adiante, a racionalidade realmente pode operar como freio a um comportamento baseado em normas sociais. O problema é que Elster sugere também a existência do mecanismo oposto, quando as normas é que barram a racionalidade. Tal mecanismo, entretanto, encontra-se ausente na análise de Pettit, pois admiti-lo equivaleria a imaginar também um *homo sociologicus virtual*, o que demandaria um outro patamar teórico, capaz de explicar como as duas virtualidades, e talvez outras ainda, coexistiriam. Novamente, a incapacidade de tomar as outras motivações *a sério* encaminha Pettit para uma solução pouco plausível.

Por fim, o modelo de Pettit é capaz de explicar a relação da racionalidade com hábitos ou padrões culturais, mas dificilmente explicaria a relação existente com o comportamento sustentado por paixões, que podem confrontar o auto-interesse de modo mais extremado. Se as exigências culturais ou os hábitos ainda podem entrar no cálculo racional que desemboca na ação final, dificilmente o mesmo pode valer para comportamentos apoiados, por exemplo, na inveja. Ao menos a partir de um certo ponto, as paixões parecem retirar a racionalidade de cena, seja a cena virtual ou real.

Se Pettit leva a psicologia da escolha racional ao extremo de criar uma racionalidade virtual, John Ferejohn e Debra Satz (SATZ e FERREJOHN, 1994) procuram defender a teoria da escolha racional das críticas que se fundamentam em problemas derivados da psicologia do ator individual. A intenção dos autores é introduzir uma terceira interpretação da teoria da escolha racional, alternativa tanto às teorias internalistas, que compreendem a escolha racional como uma teoria psicológica, como àquelas teorias radicalmente externalistas, que sustentam que os processos mentais subjacentes à escolha racional não possuem nenhuma importância.

A idéia central de Satz e Ferejohn é de que, ainda que a teoria padrão da escolha racional seja uma teoria psicológica, essa interpretação seria opcional, na medida em que “rational choice theory is consistent with nonpsychological interpretations that in some contexts are more plausible” (SATZ e FERREJOHN, 1994, p. 71). Mais do que isso, Satz e Ferejohn acreditam que a teoria da escolha racional é mais forte quanto mais restrições existam para a escolha dos atores. A preocupação central dessa teoria deveria ser,

---

<sup>29</sup> Offe (1991, p. 83) também sugere essa convivência entre normas sociais e escolha racional.



afirmam os autores, muito mais acerca dessas restrições e do modo pelo qual os atores participam em uma determinada estrutura, e não os mecanismos de decisão desses atores.

Satz e Ferejohn reconhecem a ironia de que “the theory of rational choice is most powerful where choice is limited” (SATZ e FERREJOHN, 1994, p. 72). Observação semelhante também é feita por Russel Hardin, para quem “It is an irony (...) that the notion of economic rationality applies conceptually to the individual, to *homo economicus*, but that economic explanations based on that notion do not work well for individual or even for small number of actors. The individual rationality that supposedly lies behind societal level economic explanations is largely a chimera.” (HARDIN, 1984, p. 454)

A proposta dos autores tem conseqüências importantes, e algumas até estranhas para o padrão da escolha racional. Em particular, eles advogam que “structuralism – social theory that offers explanations in terms of irreducible relational or structural properties – can be compatible with rational choice theory. In this sense, the apparent tension between the reductionism of rational choice and the holism of ‘structural’ theories is superficial” (SATZ e FERREJOHN, 1994, p. 72).

A defesa da teoria da escolha racional como uma teoria moderadamente externalista – que não nega que os mecanismos psicológicos estejam na base da racionalidade mas prescinde da explicação desses mecanismos para que a teoria seja aplicada – combate não apenas a explicação psicológica da escolha racional mas também o individualismo metodológico. Afirmando não acreditar que sempre se deve explicar os fatos sociais a partir do comportamento individual, os autores sugerem que “the demonstration of an equilibrium – whatever its cause – can constitute an explanation” (SATZ e FERREJOHN, 1994, p. 78)

A teoria da escolha racional, nessa abordagem, constitui um esquema explicativo capaz de justificar um certo fenômeno social, bastando para isso a perspectiva de que os atores (partidos, indivíduos, firmas, etc.) agem *como se* realizassem o cálculo racional auto-interessado. As motivações reais não importariam, na medida em que o ambiente – a estrutura, como admitem – age como um selecionador e o resultado, a despeito do mecanismo de decisão realmente adotado, seria o mesmo. Assim, as firmas devem se

comportar de modo a buscar o lucro, se querem sobreviver no mercado, do mesmo modo que os partidos que querem se manter na política devem procurar maximizar os votos.

Nesse ponto parece haver alguma confusão sobre o formato da crítica à teoria da escolha racional. A abordagem de Satz-Ferejohn procura resolver o problema sobre as motivações existentes em um ambiente onde há apenas uma coisa a se fazer: sobreviver, seja como partido, firma ou político individual. Grande parte da crítica à escolha racional, entretanto, não está preocupada com casos tão extremos, mas com situações nas quais o comportamento não tende à maximização. Não por acaso, os autores sugerem que o paradigma de sua abordagem é a biologia evolucionária e que, de modo análogo, “much of rational choice theory operates in the context of powerful selective mechanisms” (SATZ e FERREJOHN, 1994, p. 81).

Também a crítica ao individualismo metodológico parece ser problemática. Segundo os autores, a pergunta sobre “por que os desempregados tendem a ter baixo nível educacional?” não deve ser respondida recorrendo aos atos individuais dos atores. Mesmo que ela pudesse ser respondida desse modo, a partir da ação, preferência e oportunidades de cada um dos atores individuais, ela pode ser respondida, alternativamente, dizendo que “because there are few jobs available and the jobs that are available tend to require a college degree” (SATZ e FERREJOHN, 1994, p. 84-85). Nessa resposta, as razões centrais seriam as propriedades do ambiente como selecionador (idem, p. 85). O problema dessa sugestão é que, ainda que isso possa se constituir como uma resposta, seu formato ainda é o de constatar um agregado constituído por ações a nível individual: cada um dos indivíduos com baixa escolaridade procurou um emprego onde o nível maior de escolaridade era exigido, ou cuja vaga foi preenchida por um concorrente com nível superior.

A pergunta sugerida pelos autores não parece ser diferente da pergunta sobre porque os alunos que entram nas universidades públicas vem, majoritariamente, de escolas particulares. Ainda que possamos dar uma resposta geral, não se trata de um fenômeno que não possa ser reduzido a respostas individuais, embora a resposta individual não agregasse muito mais informação. A rejeição ao individualismo metodológico aqui se confunde com a rejeição ao reducionismo. O reducionismo, tal como entendido aqui, propõe que os fenômenos coletivos sempre devem ser explicados a partir da análise das ações individuais. Mas isso pode ser apenas, como afirma Daniel

Hausman em sua crítica ao texto de Satz-Ferejohn, “pedante e tolo”. Em um contra-exemplo, Hausman afirma que não faria sentido explicar a fuga dos hóspedes de um hotel durante um incêndio a partir dos atos de cada um dos indivíduos (HAUSMAN, 1995, p. 101). Por outro lado, não há dúvida que é isso mesmo que acontece, e não há nada de misteriosamente coletivo no fato, ele é a composição de várias ações individuais.

Daniel Hausman tem ainda uma outra crítica importante ao texto de Satz-Ferejohn. A proposição central da abordagem desses autores é que (a) a escolha racional possui um componente psicológico mas (b) esse componente não interessa pois basta, à escolha racional, uma abordagem a partir das aparências. Hausman afirma que essa posição encoraja uma espécie de irresponsabilidade metodológica, pois afirma que não devemos ir além de determinado ponto na análise empreendida, aceitando a explicação sob a forma *como se*. É problemático, aqui, falar que as coisas ocorrem como se os atores individuais raciocinassem da forma sugerida pela teoria da escolha racional, mas que ao mesmo tempo esse raciocínio individual não importa. O que dá significado às explicações advindas da teoria da escolha racional é que elas sugerem que os indivíduos raciocinam daquele modo padrão. Hausman sugere que a explicação fundamentada na maximização do lucro pelos empresários só faz sentido se acreditamos que os empresários realmente procuram maximizar os lucros. Como afirma Amartya Sen em uma crítica à teoria da preferência revelada – que Satz e Ferejohn denominam de externalista radical – “what makes them [the preferences] look inconsistent is precisely the peep into the head of the consumer, the avoidance of which is alleged to be the aim of the revealed preference approach” (SEN, 1973, p. 62).

As alternativas sugeridas por Satz e Ferejohn, Pettit e Levi procuram salvar a escolha racional das críticas mais comuns, preservando seu poder explicativo. Um caminho diferente é trilhado por Jon Elster, que sugere outros modos de compreender a ação humana, fazendo da ação racional uma parte mas certamente não a mais importante, da teoria da ação. Sua idéia se apóia, fundamentalmente, em um diferente modo de explicação a ser sustentado nas ciências sociais (as explicações por mecanismos) que desemboca em uma dose considerável de ceticismo.

A crítica à pretensão das ciências sociais em se constituírem como ciências positivas, capazes de elaborarem leis com capacidade preditiva, é um dos pontos centrais nos trabalhos mais recentes de Jon Elster<sup>30</sup>. Se no combate ao funcionalismo, realizado nos trabalhos anteriores de Elster, o problema seria uma proximidade perigosa com a biologia, aqui a crítica reside em uma pretensão na aproximação das ciências sociais com disciplinas como a física e a matemática: as técnicas matemáticas desenvolvidas e aplicadas com algum sucesso na economia criariam a ilusão de que é possível, em ciência política sobretudo, descobrir leis da sociedade do mesmo modo como descobrimos leis do mundo físico<sup>31</sup>. A avaliação de Elster quanto a essa ambição é que “the aim of such theories – to establish general and invariable propositions – is and will always remain an illusory dream” (ELSTER, 1993, p. 2).

Essa virada cética na abordagem das ciências sociais é descrita em um trecho de um texto recente que vale ser citado:

“my own studies of collective bargaining and of allocation of scarce goods entrenched this generally skeptical attitude, bordering on explanatory nihilism. The downfall of Communism in Eastern Europe and its subsequent reemergence provide two stunning examples of massive social changes that were virtually unanticipated by the scientific community. The virulent civil war in the former Yugoslavia offers another” (ELSTER, 1999, p. 2).

Apesar disso, a crítica à ambição nomológica das ciências sociais não desemboca na proposta de que a teoria social deva se restringir meramente a métodos descritivos ou narrativos. Entre a formulação de leis científicas e a mera descrição haveria lugar para o estudo de mecanismos (ELSTER: 1993, 3). Nessa proposta, a tarefa das ciências sociais consistiria em identificar os diferentes mecanismos de ação existentes, sem a esperança entretanto de que seria possível anteciper qual dos mecanismos seria disparado em um caso determinado. As ciências sociais seriam, por exemplo, incapazes de anteciper que o desenvolvimento econômico em um país com regime autoritário necessariamente

---

<sup>30</sup> Não sei precisar o início dessa *virada cética*. Em *Nuts and Bolts* (1989b) a idéia de mecanismo já aparece, mas acredito que a primeira afirmação mais consistente sobre a impossibilidade de leis sociais seja formulada em *Political Psychology* (1993).

<sup>31</sup> Talvez essa descrição não seja exata. Na ciência política contemporânea, o paradigma dominante se apóia em formalizações matemáticas mais do que na elaboração de leis científicas. Por outro lado, para que essa vertente possa ser levada a sério, não é possível entender pressupostos como o auto-interesse e a racionalidade dos atores apenas como escolhas arbitrárias e formais tomadas pelos cientistas, é preciso que eles sejam observáveis no comportamento humano.

resultará em uma transição para democracia, mas poderia no máximo identificar a possibilidade desse desenlace, dentre outros.

A definição de mecanismos é simples: “roughly speaking, mechanisms are frequently occurring and easily recognizable causal patterns that are triggered under generally unknown conditions or with indeterminate consequences. They allow us to explain, not to predict” (ELSTER: 1999, 1). O motivo principal pelo qual a identificação dessas cadeias causais não permite previsões é que os mecanismos dificilmente são descobertos isoladamente, sendo comumente percebidos aos pares, reconhecendo ao mesmo tempo a existência de dois ou mais padrões causais possíveis de ocorrerem em uma mesma situação.

Retomemos o exemplo do cidadão soviético apresentado anteriormente. Frente à dificuldade quase intransponível para alterar o modelo político vigente, implantando aquele que ele acredita ser o melhor, qual seria sua reação? Um dos mecanismos que operam em situações desse tipo é aquele identificado por Elster como o das *preferências adaptativas*: o agente adaptaria suas preferências até que elas se adequassem à situação vivida, deixando de desejar o modelo que não pode ser posto em prática. Por outro lado, um mecanismo que opera no sentido inverso – o do *fruto proibido*, onde o agente passa a desejar ainda mais aquilo que não pode obter – também pode se verificar em situações como essa<sup>32</sup>. Segundo Elster, essa é a função e o limite da explicação por mecanismos: ela pode identificar esses padrões de comportamento, mas não pode afirmar de antemão quais desses mecanismos diferentes agentes, ou o mesmo agente em um outro momento, irão realmente adotar.

Há, no interior das ciências sociais, um clássico conflito entre dois modelos de ação social: por um lado um modelo representado pela idéia de que os homens utilizam a racionalidade instrumental como guia pra a ação e, por outro lado, a concepção de que os homens são guiados por normas sociais. Um confronto que opõe Adam Smith a Emile Durkheim, o *homo economicus* ao *homo sociologicus*. Na descrição de Elster,

“the former is ‘pulled’ by the prospects of future rewards, whereas the latter is ‘pushed’ from behind by quasi-inertial forces. The former adapts to changing circumstances,

---

<sup>32</sup> Existem outros mecanismos que podem operar nessas situações de conflito entre preferências e oportunidades. Ver ELSTER (1999: 20-32).

always on the lookout for improvements. The latter is insensitive to circumstances, sticking to the prescribed behaviour even if new and apparently better options became available. The former is easily caricatured as a self-contained, asocial atom, and the latter as the mindless plaything of social forces or the passive executor of inherited standards.” (ELSTER: 1989a, 97)

A controvérsia entre as teorias associadas a esses dois modelos não é de fácil resolução e as implicações que advém da adoção de uma ou outra perspectiva são radicalmente diferentes. O *imperialismo* da teoria econômica supõe que o *homo economicus* represente mais fielmente a descrição de como as pessoas se comportam e porque fazem o que fazem. Com efeito, um dos componentes centrais dessa corrente é a intenção de explicar comportamentos comumente associados a hábitos, tradições, cultura e normas sociais através do cálculo de benefícios esperados normalmente utilizados na teoria do consumidor da microeconomia.

As normas sociais possuem duas características fundamentais. Em primeiro lugar, a ação guiada por normas sociais não é, contrariamente à escolha racional, “essentially conditional and future-oriented” (ELSTER, 1989a, p. 98). A distinção entre orientar-se para o futuro, buscando alcançar um determinado resultado com a ação, e agir sem essa preocupação pode ser tomada como a principal distinção proposta por Elster entre normas e racionalidade. Ainda que a descrição de Elster inclua outros elementos importantes, esse aspecto realmente parece ser fundamental, dado que “in the operation of social norms, by contrast, the past plays a essential role” (idem, p. 99).<sup>33</sup>

A segunda característica das normas sociais é que elas são (a) compartilhadas por outras pessoas e (b) parcialmente sustentadas pela aprovação e desaprovação de outros. A idéia de que a aprovação ou desaprovação dos outros é fundamental para explicar as normas sociais pode levar à sugestão de que, se é verdade que realizamos determinadas ações para evitar a desaprovação dos outros, isso deveria ser caracterizado como um comportamento baseado na racionalidade instrumental. Há ao menos duas respostas a essa questão.

A primeira delas é que as normas sociais não são seguidas *apenas* em função da reprovação de outros. Seguimos determinados comportamentos mesmo quando ninguém

---

<sup>33</sup> De passagem, Anthony Downs (1957, p. 105) sugere que o eleitor racional pode votar em um determinado partido por agradecimento a um benefício já recebido. Essa ação não seria racional para os padrões de Elster e não parece claro que seria para os de Downs.

sabe nem poderia saber se estaríamos violando alguma norma. Há uma dimensão psicológica, de internalização das normas sociais. Segundo Elster, “social norms have a grip on the mind that is due to the strong emotions their violations can trigger” (ELSTER: 1989a, 100). Em segundo lugar, mesmo que a racionalidade institua a preocupação com a desaprovação por parte de outros quanto à desobediência de normas sociais, isso não explica o que move aqueles que nos lançam olhares ou comentários de desaprovação. Não parece promissor supor que eles agem desse modo para evitar uma nova desaprovação por parte de outros, e assim por diante. O mais plausível é conceder crédito à ação autônoma das normas sociais em relação à racionalidade instrumental.

Uma tendência recorrente, encontrada sobretudo em economistas que se defrontam com o fenômeno das normas sociais e alguns adeptos da teoria da escolha racional, é o de reduzir as normas sociais a alguma forma de cálculo racional auto-interessado. O ponto de partida dessas interpretações é a observação, verdadeira, de que em vários momentos os indivíduos procuram utilizar as normas a seu favor. Intencionalmente ou não, podemos chamar a atenção sobre determinadas normas quando elas nos favorecem e procurar minimizar sua importância quando elas apontam contra nós. Essa interpretação reduziria normas a simples disfarces para nosso auto-interesse: elas serviriam para que eu atingisse meus objetivos, seja agindo através delas, seja constringendo outras pessoas para observar certas normas. De um modo ou de outro, essa concepção percebe as normas como sendo apenas instrumentos de manipulação a serem utilizados por indivíduos racionais auto-interessados.

Elster apresenta quatro razões para duvidar que esse seja o caso. Em primeiro lugar, grande parte das normas social pode contrariar, em determinadas situações, o auto-interesse. Na verdade, o modo mais fácil pelo qual percebemos o comportamento por normas sociais é quando ele claramente afronta a utilização da racionalidade instrumental auto-interessada. Um exemplo nesse caso seria o de normas de vingança, existentes em algumas sociedades, que obrigam a revidar uma ofensa a despeito das consequências futuras dessa ação. Aqui temos claramente o caso de uma norma social que se orienta para vingar ofensas passadas, desconsiderando resultados futuros advindos daí.

Em segundo lugar, essa concepção é contraditória: a menos que alguém leve as normas sociais a sério, ninguém poderia ser manipulado. Em um mundo formado apenas

por indivíduos que mantêm uma relação instrumental com as normas sociais, quem poderia realmente ser manipulado? Uma terceira objeção se encontra no fato de que o manipulador de normas também se vê constrangido por elas em outro momento. Ainda que eu procure utilizar as normas a meu favor, a capacidade de minimizar a importância de outras normas quando não coincidem com meu interesse é restrita. Uma manipulação direta e cínica das normas sociais rapidamente se revelaria, diminuindo as chances de que eu voltasse a manipulá-las em outro momento.

A última objeção afirma que, se as normas fossem criadas e utilizadas como modo de buscar o auto-interesse, o estoque de normas sociais existentes seria muito maior do que ele realmente é. Os indivíduos não podem criar livremente as normas sociais para que se beneficiem disso. Como já afirmado, normas sociais devem ser partilhadas, e o mecanismo de criação e difusão das normas sociais, assim como o que faz com que algumas percam importância em uma dada sociedade ao longo do tempo, não são nem um pouco claros mas, de todo modo, não parecem surgir como resultado de ações que deliberadamente procuram isso. Sem sombra de dúvida as normas sociais podem ser manipuladas, o problema é que a concepção de que o mundo estaria dividido entre manipuladores de normas e manipulados parece pouco plausível. A manipulação ocorreria mais sob a forma de auto-engano do que sob a forma de manipulação direta e intencional<sup>34</sup>.

Ao introduzir mecanismos diferentes da racionalidade instrumental, Elster não pretende sugerir que as normas e a racionalidade – o mesmo valerá para as emoções – sejam mecanismos rivais e excludentes, no sentido em que onde um desses mecanismos opera os outros simplesmente estariam ausentes, ou no sentido em que diferentes pessoas seriam guiadas por um ou outro mecanismo. De fato, ainda que alguns comportamentos possam ser mais bem explicados por um mecanismo do que por outro, isso não impede a interpretação de que todos os mecanismos estejam presentes. Se adotarmos então a visão de que, nesse caso, normas sociais e racionalidade se fazem presentes, podemos identificar três situações distintas.

Em primeiro lugar, normas sociais e racionalidade podem entrar conjuntamente, como em um compromisso, na definição de um comportamento. Um exemplo é dado por



alguns experimentos com barganhas, onde se conclui que, em uma situação de distribuição, as pessoas poderiam aceitar algumas distribuições levemente injustas – pensando portanto apenas no auto-interesse, sem se preocupar com uma distribuição igualitária – mas preferiram não receber nada a aceitar uma distribuição francamente injusta.

Um segundo tipo de interação ocorre quando normas sociais são capazes de constranger a racionalidade instrumental. Um empresário pode, por exemplo, orientar-se para o lucro de sua firma, mas recuar, renunciando a perseguir instrumentalmente seu auto-interesse, quando esse lucro só puder ser incrementado com a participação em esquemas de corrupção<sup>35</sup>.

Por fim, a racionalidade pode constranger a adesão às normas sociais. Uma das possíveis soluções do chamado paradoxo do voto consiste em sugerir que as pessoas votam por adesão a determinados valores, ignorando o cálculo racional que recomenda a abstenção. Por outro lado, a adesão a esses valores não pode ser absoluta, e se o custo do ato de votar crescer em demasia – se uma tempestade acompanhada de inundação ocorrer no dia da eleição – meu auto-interesse pode falar mais alto.

Emoções costumam entrar na discussão das ciências sociais como um contraponto irracional ao comportamento racional. Se a escolha racional é tida como o padrão de comportamento a ser preferencialmente adotado, agir emocionalmente é, quase sempre, agir contrariamente à racionalidade indo contra seu auto-interesse, algo que deveria ser evitado. Emoções explicariam o comportamento também de outro modo: a antecipação de uma emoção desagradável, a emoção da vergonha (ELSTER: 1999, 154), pode levar a que se deixe de realizar determinadas ações. Concentro-me aqui em dois pontos acerca do trabalho de Elster sobre as emoções: o modo como elas se relacionam com as normas sociais e as relações entre emoções e racionalidade.

Em seu trabalho sobre normas sociais, Jon Elster afirma que as normas sociais seriam asseguradas pela imposição, por terceiros, de sanções àquele que age em desacordo com uma norma, mas em que consistiriam essas sanções? Fundamentalmente

---

<sup>34</sup> Ver ELSTER (1989c: 129).

<sup>35</sup> Supondo que o que está em questão aqui é uma norma de honestidade, e não o cálculo em relação à possibilidade de punição futura.

as normas sociais estariam ancoradas nas emoções, particularmente na *vergonha* que seria “not only a support to social norms, but *the* support”. É para evitar a emoção da vergonha, que resultaria da desaprovação por parte de terceiros, que as pessoas evitariam agir em desacordo com as normas sociais (ELSTER: 1999, 145).<sup>36</sup>

Há ainda uma outra relação entre normas e emoções: algumas emoções são altamente reguladas por normas sociais. Essas normas indicam que emoções devemos *demonstrar* em determinadas situações e até que emoções devemos realmente *sentir* em certos casos (ELSTER: 1999, 156-157). Ao sermos comunicados da morte de alguém próximo, e também ao comparecermos a seu funeral, é esperado que sigamos um determinado comportamento que inclui alguma manifestação de tristeza evitando, ao mesmo tempo, algumas outras emoções, como uma manifestação de alegria momentânea. Além disso, se as outras pessoas que participam do funeral esperam *reconhecer* em nós a expressão de tristeza, nós mesmos esperamos *sentir* realmente essa emoção. Se percebermos em nós a ausência dessa emoção – uma emoção que devemos realmente sentir em uma determinada ocasião – isso poderia desencadear o surgimento de outra emoção, a culpa.

Quanto às relações entre racionalidade e emoções, dois problemas diferentes chamam a atenção: o de saber se emoções podem ser objeto de escolha racional, de modo que as pessoas deliberadamente escolham que emoções podem sentir ou causar em outros e a avaliação do impacto causado pelas emoções na racionalidade da tomada de decisões e na formação de crenças.

Quanto ao primeiro problema, parece fora de questão que o espaço para a escolha deliberada de emoções é bastante limitado. A intenção de criar uma determinada emoção em outra pessoa pode falhar de vários modos, particularmente quando a intencionalidade pode ser percebida, o que impede a obtenção do efeito desejado.<sup>37</sup> Quanto à idéia de que podemos escolher as emoções que sentimos, ela seria incapaz de explicar porque, se esse fosse o caso, não escolheríamos sempre as emoções que nos proporcionassem felicidade.

---

<sup>36</sup> Continuam fora dessa explicação, porém, os casos onde eu sigo normas sociais mesmo que ninguém possa desaprovar minha conduta.

Quanto à relação entre o processo de escolha racional e as emoções, existem uma série de concepções diferentes, mas três se destacam<sup>38</sup>. A primeira delas, mais tradicional, vê as paixões como um elemento que atrapalha a razão. As paixões seriam a causa da ocorrência de falhas da racionalidade, como nos casos em que agimos impulsivamente sem pensar nas conseqüências, ou quando mesmo sabendo o que é o melhor a ser feito, decidido racionalmente, somos levados a agir contra nosso julgamento, caso da fraqueza de vontade.

A segunda concepção, elaborada mais recentemente, sugere que as emoções estão de tal maneira relacionadas com a razão que não seria exagero afirmar que a escolha racional ocorre com a participação de ambas. Conforme afirma Antonio Damásio, talvez o principal representante dessa concepção, “a razão pode não ser tão pura quanto a maioria de nós pensa que é ou desejaria que fosse, e as emoções e os sentimentos podem não ser de todo uns intrusos no bastião da razão, podendo encontrar-se, pelo contrário, enredados em suas teias, para o melhor e para o pior”.<sup>39</sup>

Por fim, há uma concepção que sugere que as emoções não possuem autonomia, mas constituem apenas mais um elemento a ser levado em consideração na análise de custos e benefícios da ação racional. Elas poderiam entrar no cálculo de custos e benefícios de dois modos diferentes: sendo elas mesmas um custo ou induzindo um comportamento que é custoso no sentido material. O primeiro caso ocorreria por exemplo quando, para evitar o sentimento de culpa que teria ao passar por um mendigo na calçada, cruzo a rua. No segundo caso, a culpa poderia fazer com que eu desse esmola ao mendigo de modo a diminuir a intensidade dessa emoção.<sup>40</sup>

O problema aqui, assim como no caso das normas sociais, é que as emoções não podem ser apenas elementos que entram no cálculo racional. Em primeiro lugar, agir de acordo com algumas emoções pode criar resultados contraditórios com a noção de auto-interesse: no caso das pessoas que são fortemente influenciadas pela inveja, por

---

<sup>37</sup> Um filme ou um texto que procure deliberadamente emocionar pode parecer apenas piegas ou, em certos casos, engraçado.

<sup>38</sup> Elster discute detalhadamente essas questões em ELSTER (1999: 283-328).

<sup>39</sup> DAMÁSIO (1996: 12). Damásio discute vários casos clínicos, mostrando que algumas lesões cerebrais que fazem com que a capacidade de raciocínio seja danificada também atinge as emoções e sentimentos.

<sup>40</sup> Esses exemplos são baseados na análise de Gary Becker, e estão em ELSTER (1999: 301-2).

exemplo, elas podem acabar por criar situações bem inferiores às que seriam criadas caso fossem preocupadas apenas com seu auto-interesse. Aqui Elster diferencia manifestações fracas e fortes de inveja. No primeiro caso, posso simplesmente preferir que uma outra pessoa não tenha um aumento salarial quando eu também não posso ter. No segundo caso, posso preferir continuar com o mesmo salário atual a receber um aumento salarial menor que aquele dado a um colega que hoje possui o mesmo salário. Nesse caso, claramente estamos optando por deixar de obter um ganho material, o que seria racional, e agindo emocionalmente.

Há também um segundo argumento contra o entendimento de que as emoções representariam apenas *custos psíquicos*. Se elas representassem apenas isso, caso as pessoas tivessem oportunidade de optar por uma vida livre desses custos elas o fariam. No exemplo de Elster, se fosse possível tomar uma pílula que eliminasse o sentimento de culpa, as pessoas assim agiriam. Seria de se duvidar, entretanto, que a mesma culpa que atrapalhasse a racionalidade de uma ação não agiria na hora de tomar a pílula.<sup>41</sup>

Se instituições, principalmente as instituições democráticas, podem ser definidas como um conjunto de “rules (and sanctions) that structure social interactions and whose existence and applicability are commonly know within the relevant community” (LEVI, 1997, p. 25), a operação das instituições ocorre diferentemente caso os indivíduos se comportem, preponderantemente, de modo racional, sigam normas ou sejam levados pelas paixões.

Do ponto de vista da escolha racional, as instituições seriam capazes de resolver dois problemas importantes colocados pela interação estratégica: o problema da complexidade do cálculo a ser efetuado pelos agentes e o “folk theorem”. No primeiro caso as instituições são capazes de simplificar os cálculos a serem realizados pelos agentes na medida em que “they convey expectations both about the sanctions and about the behavior of others.” (LEVI, 1997, p. 29-30). O segundo problema, o “folk theorem” estabelece situações onde existem múltiplos equilíbrios possíveis. Instituições, aqui, agiriam ao fornecer “focal points and other means for coordinating action.” (idem, p. 30).

---

<sup>41</sup> O exemplo se encontra em ELSTER (2000b: 692).

Por sua vez, Geoffrey Brennan (1997, p. 93) também destaca que a análise institucional comparada, que avalia equilíbrio entre diferentes arranjos institucionais, constitui uma das questões centrais no uso do “método econômico” em política, sendo importante pois o “desenho institucional” capaz de criar uma situação de equilíbrio.

Os trabalhos de Jon Elster discutem uma série de problemas que podem interessar à abordagem institucionalista. Em primeiro lugar, Elster é responsável pela divulgação da famosa imagem do constitucionalismo como uma restrição auto-imposta por uma sociedade. Generalizando a idéia de fraqueza de vontade, Elster sugere que as regras criadas por um processo constitucional levam em conta que a sociedade, em alguns momentos, pode tender a agir de modo não racional, e que a criação de restrições institucionais, como cláusulas pétreas, ou mecanismos que dificultem a modificação da constituição, poderia impedir essas situações, tornando-os mais custosos ou, como no caso das cláusulas pétreas, praticamente impossíveis.

Assim, na abordagem de Elster, a exigência de supermaiorias e o bicameralismo aparecem como instrumentos criados para manter a racionalidade, ou induzir equilíbrio, em um momento em que essa racionalidade poderia faltar. O problema aqui seria o de saber se essa possibilidade de criação e utilização de tal mecanismo realmente está disponível a todas as sociedades do mesmo modo.

Há aqui duas respostas possíveis que, se não afastam totalmente a possibilidade, introduzem algum grau de dúvida na idéia de planejamento racional por parte de uma sociedade. Em primeiro lugar, a existência de paixões permanentes – sentimentos religiosos ou étnicos profundamente arraigados em uma parte da população – pode impedir que alguns dispositivos de pré-compromisso sejam realmente colocados na constituição. Mesmo que por força de pressões externas uma maioria étnica seja obrigada a aceitar a convivência com uma minoria, dificilmente ela aceitaria colocar a proteção dessa minoria como uma cláusula constitucional. Nesse sentido, e utilizando a distinção estabelecida por John Rawls, estaríamos mais próximos de uma solução do tipo *modus*

*vivendi* do que uma baseada em *overlapping consensus*: mesmo que a segunda seja preferível, ela pode não ser possível em alguns casos.<sup>42</sup>

Em segundo lugar, Elster detecta um outro problema existente no modo como as constituições são elaboradas. Em quase todos os casos de processos constitucionais estamos tratando de alguma experiência traumática – guerras, revoluções, derrubadas de regimes autoritários – onde é normal que as paixões estejam exaltadas. O modelo de pré-compromisso parece supor uma espécie de calma das paixões, e império da razão, capaz de criar mecanismos que serão impostos quando essa razão sucumbir às paixões, mas esse estado de paixões aplacadas pode não coincidir com o momento em que as constituições são criadas. O problema, nos dois casos em questão, não é o de negar a validade do constitucionalismo, mas o de assumir que uma solução ótima aqui pode ser inalcançável.

---

<sup>42</sup> As diferenças entre *modus vivendi* e *overlapping consensus*, assim como a defesa do segundo, se encontram em Rawls (1993).

## 2. Obrigação política sem cooperação: I – Teorias “verticais”

Mesmo que a sociedade esteja fundamentada na cooperação, o argumento moral capaz de sustentar a obrigação política pode não estar. Neste e no próximo capítulo discuto quatro fundamentações morais para a obrigação política que não se sustentam na idéia de cooperação, ao menos não no sentido em que esta foi discutida no capítulo anterior. Utilizo um elemento que se faz presente em todas as teorias acerca da obrigação política – a saber, aquela parte da teoria que determina a *quem* devemos a obrigação – como critério para dividir essas teorias em dois grupos, classificando essas fundamentações morais como horizontais ou verticais.<sup>43</sup>

Princípios horizontais de obrigação política, como as teorias que serão discutidas nos capítulos três e quatro, entendem a obrigação política como um dever ou obrigação que é devida por um indivíduo a outros indivíduos, seja como fruto de um dever natural que cada um possui, seja por sermos parte de uma mesma comunidade política ou ainda por entender que os indivíduos participam de uma mesma ação coletiva. Por outro lado, princípios verticais de obrigação política não se sustentam primordialmente em laços entre os indivíduos mas nos laços estabelecidos entre esses mesmos indivíduos e o Estado.

É desse último tipo a mais conhecida das teorias da obrigação política, a teoria do consentimento. Antes de tratar dessa teoria, porém, discuto outra fundamentação para a obrigação política que, embora não possuindo grande número de defensores atualmente, é talvez a mais antiga de todas: a o argumento da gratidão.

### ***O argumento da gratidão***

O argumento da gratidão provavelmente é a mais antiga das fundamentações para a obrigação política que existe. A primeira versão conhecida desse princípio figura no

---

<sup>43</sup> Certamente as teorias da obrigação política podem ser classificadas a partir de outros critérios, sem supor que algumas dessas classificações sejam melhores do que outras, tendo como propósito apenas a apresentação da matéria. Outras classificações podem dividir os princípios entre, por exemplo, “teorias de obrigações adquiridas e teorias de dever natural” (WALDRON, 1993) ou entre “transacionais, associativas ou de dever natural” (WELLMAN, 2004; SIMMONS, 2005).

diálogo Crito, de Platão, em que o Estado “fala” a Sócrates através das leis. Nas versão apresentada por Sócrates as leis poderiam dizer a ele

Did we not give you life in the first place? (...) Are you not grateful to those of us Laws which were put in control of this, for requiring your father to give you an education in music and gymnastics? (...) Then since you have been born and brought up and educated, can you deny, in the first place, that you were our child and slave, both you and your ancestors? (...) We have brought you into the world and reared you and educated you, and given you and all your fellow citizens a share in all the good things at our disposal (Platão, Crito, 50d, 51a, 51d)

Ao argumentar dessa forma o Estado supõe ter autoridade para exigir lealdade de Sócrates, e de todos os cidadãos, devido àquilo que proporciona a eles. Os cidadãos possuiriam, por sua vez, o dever de obediência às leis desse Estado como uma forma de agradecimento pelos benefícios recebidos. Esses benefícios, se depreende do comentário de Sócrates, não seriam gerados na ausência do Estado. A idéia de que o Estado produz algo de importante e fundamental para a vida de cada um dos cidadãos é uma noção comum a todas as teorias políticas, com a notável exceção do anarquismo,<sup>44</sup> e podemos encontra-la formulada, por exemplo, em uma recente defesa do estatismo feita por Christopher Wellman

I believe political states provide important benefits that could not be secured in their absence, and they supply these benefits without requiring their subjects to make unreasonable sacrifices. (WELLMAN, 2005, p. 5)

O argumento da obrigação política baseado na gratidão assumiria, como outras teorias da obrigação política também o fazem, que esses benefícios gerados pelo Estado são vistos como imprescindíveis por cada um dos cidadãos membros dessa sociedade, ou ao menos pela grande maioria deles. A isto, o argumento da gratidão acrescenta que esses benefícios criariam em cada cidadão um débito de gratidão para com o Estado. Nessa perspectiva, e a despeito de não determinar exatamente de que maneira podemos honrar esse débito de gratidão, o argumento aponta para o fato de que a obediência às leis criadas por esse Estado certamente seria uma dessas maneiras. Desobedecer as leis se constituiria, então, em uma demonstração de ingratidão de parte dos cidadãos.

O argumento, em que pese ser aparentemente simples, retira sua força do fato de que a gratidão é uma experiência cotidiana, reconhecível por todos. Ser grato a alguém,

---

<sup>44</sup> Me refiro aqui tanto ao anarquismo de esquerda, notabilizado por autores como Bakunin ou Kropotkin, quanto ao anarco-capitalismo, de autores como Murray Rothbard.



ou ser objeto da gratidão sentida por outras pessoas, é algo de certo modo trivial na vida de todos. Por outro lado, apesar disso se constituir como uma característica favorável à utilização desse argumento, um grande número de problemas surge quando deixamos de falar de algo que nos vincula a *algumas* pessoas em particular – somos gratos a algumas pessoas, e não a todas, do mesmo modo como apenas alguns indivíduos podem sentir gratidão por algo que fazemos – para um argumento que seja capaz de fundamentar a obediência às leis de um Estado.

O primeiro problema que surge quando tentamos realizar esse movimento de *ampliar* o alcance da noção de gratidão decorre do caráter vago que parece ser característico dos débitos de gratidão. Quando reconhecemos esse débito para com as ações de alguém supomos, de maneira geral, que esse reconhecimento não está normalmente atrelado à exigência de que venhamos a realizar uma ação específica como forma de retribuição. Em outras palavras, ao menos como normalmente entendemos a gratidão, podemos “pagar” nosso débito realizando um grande número de ações diferentes que visam beneficiar, de algum modo, aquele indivíduo que nos beneficiou anteriormente e a quem devemos gratidão.

Ao generalizarmos essa questão para os supostos débitos de gratidão que devemos ao Estado o efeito é que não parece de modo algum claro que tais débitos de devam ser pagos *sob a forma da obrigação política*. Suponhamos que um cidadão, adepto da teoria da escolha social, sinta-se grato pelo fato de que o Estado age de modo a aumentar sua utilidade líquida sob, digamos, 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. A questão que se coloca aqui é: esse tipo de retribuição monetária não constitui um modo válido de pagar débitos de gratidão para com o Estado?

Imaginemos agora que esse mesmo cidadão resolve aumentar ainda mais a receita do Estado e, para tanto, decide correr acima da velocidade permitida nas estradas com o intuito de pagar as multas. Ressalvado que isso é feito de modo a não oferecer risco a terceiros – com uma cuidadosa escolha de horários e locais – e também que não parece ser a maneira mais prática de pagar um débito de gratidão, esse cidadão não apenas não expressa sua gratidão ao Estado obedecendo as leis como ainda o faz, ou

imagina fazer, justamente incorrendo na desobediência à essas mesmas leis. Podemos certamente argumentar contra essa estranha forma de expressar gratidão, dizendo que ela não é a mais usual ou que poderíamos expressar a gratidão sem ao mesmo tempo afrontar as leis do Estado, mas não podemos afirmar que seja impossível pensar em formas diversas de agradecer ao Estado que não ocorram através da obediência às leis.

O segundo problema que surge da abordagem da gratidão decorre do fato de que os benefícios recebidos pelos cidadãos não são necessariamente fruto de uma escolha dos próprios cidadãos. Pensemos em uma democracia ocidental: uma eleição determina que um determinado projeto político, com determinada ordem de prioridade na ação do Estado, assim como uma agenda de determinadas políticas públicas que poderiam ser diferentes, será implementada. Independente do que temos em mente quando pensamos na justificação da democracia – seja ela decorrência da “força da maioria” seja decorrente de argumentos e deliberação pública, por exemplo – os argumentos que legitimam o Estado para a minoria que diverge das políticas desenvolvidas por esse governo dificilmente poderiam estar baseadas na gratidão.

Dito de outra forma, mesmo que ignoremos a existência de pessoas que negam toda e qualquer benefício da ação estatal, ou seja mesmo ignorando as versões possíveis do anarquismo, e também ignorando políticas que poderiam de algum modo prejudicar minorias, dificilmente poderemos justificar que determinadas políticas implementadas por decisão da maioria seriam aceitas por outra razão que não a força. Dizer portanto que um determinado número de cidadãos é obrigado a aceitar ações do Estado contra sua vontade é afirmar que essas decisões são, de algum modo, impostas a esses indivíduos. Não é possível, portanto, pensar que esses indivíduos tenham uma relação de gratidão pelas ações desse mesmo Estado. Débitos de gratidão ocorrem quando alguém beneficia a outra pessoa. Não sentimos gratidão quando benefícios são impostos a nós.

A questão aqui é que o Estado não diz respeito a alguma imperfeição desse ou daquele governo e sim à forma pela qual um governo democrático, qualquer governo, funciona em relação às preferências de seus cidadãos, e isso em dois sentidos. Em primeiro lugar, governos não atendem às preferências dos cidadãos por não conhecer essas preferências em toda a sua extensão. Em segundo lugar, como extensivamente mostram os resultados da teoria da escolha social, as preferências coletivas não necessariamente agregam as preferências individuais. E finalmente, porque não é claro

se democracias devem realmente respeitar as preferências individuais. De todo modo, certamente não podemos sustentar que políticas do Estado que alguns indivíduos não percebem como beneficiando suas preferências ou políticas a que alguns indivíduos são forçados a aceitarem podem, de algum modo, fazer nascer dívidas de gratidão.

Um terceiro problema que surge quando procuramos fundamentar a obrigação política na gratidão pelas ações do Estado diz respeito ao modo como entendemos os débitos de gratidão. De modo geral, somos gratos por algum tipo especial de deferência e de relacionamento pessoal. Pelo modo como geralmente entendemos a gratidão e as ações que criam débitos de gratidão, estamos nos referindo a algum tipo de relação que é direta e não interessada. Mas as políticas do Estado, inclusive pelos argumentos citados anteriormente, não possuem essa característica. Elas não são dirigidas a um cidadão em particular procurando, de alguma forma, beneficia-lo, mas a todos os cidadãos de modo impessoal. Se é verdade que a gratidão é devida especificamente a benefícios dirigidos àquele que acaba devendo esse tipo de retribuição, então a ação do Estado não seria capaz de criar deveres dessa espécie.

A quarta objeção que pode ser feita à fundamentação da obrigação política pela gratidão também se baseia no modo pelo qual o Estado age, em comparação com o modo pelo qual indivíduos estabelecem laços de gratidão entre si. Segundo John Simmons, os sentimentos de gratidão são normalmente devidos àquelas pessoas que nos beneficiaram realizando algum tipo de sacrifício ou esforço para que obtenhamos esse benefício. Mais ainda, parece que o grau desse esforço determina a extensão de nossa obrigação. Suponhamos, por exemplo, dois vizinhos, moradores de um mesmo prédio, que mantêm um relacionamento cordial. Vivendo suas vidas de forma independente, esses dois vizinhos se cruzam várias vezes por semana nos espaços comuns do prédio e realizam atos de cordialidade e civilidade um para com o outro: seguram a porta do elevador para esperar, permitem que um entre com o carro na garagem em primeiro lugar, etc. Ora, ainda que sejam atos que demandem retribuição – um responde ao cumprimento do outro, ou hoje segura a porta de saída que foi segura pelo outro ontem, etc. – não parece que descrever essas pequenas trocas de amabilidades como “gratidão” seja correto, e sim como cortesia ou atenção ou civilidade.

Se, por outro lado, um deles empresta dinheiro para que o outro salde suas dívidas com o condomínio, evitando que esse perca o apartamento, a situação muda de figura.

Agora parece que tanto o ato quanto o a relação entre ambos possui significado diferente. Porque o ato transcende a cordialidade, tal tipo de relação costuma surgir apenas entre amigos. Além disso, exceto em situações muito especiais, o empréstimo pode ocorrer por algum esforço de quem o faz. Uma situação dessas realmente dá ensejo a um débito de gratidão.

Ora, no caso da ação do Estado parece difícil supor que exista algum tipo de esforço especial na base da produção daqueles benefícios que recebemos. A ação do Estado ocorre através da transformação de impostos recebidos em serviços ou benefícios (educação, saúde, iluminação pública, etc.). A instituição estatal não realiza nenhuma ação especial, por menor que seja, diferente de quem deixa de realizar algo com seu próprio dinheiro para emprestar a outro, ou de um amigo que desvia de seu caminho para dar uma carona. Poderíamos dizer que, naquilo em que débitos de gratidão nascem de esforços especiais, poderíamos traçar uma linha que vai de casos como o de George Bailey, o personagem de James Stewart em “A felicidade não se compra” de Frank Capra, abrindo mão seguidamente de seus planos para beneficiar a outros, até, no outro extremo, a ação do Estado que não se empenha mais ou menos para oferecer os benefícios aos cidadãos.

Poderia se responder a isso dizendo que, ainda que não haja nenhum esforço especial por parte do Estado haveria, ao menos em alguns casos, um esforço especial por parte de indivíduos – funcionários, autoridades, etc. – que fazem com que as instituições estatais funcionem. Os problemas aqui são dois. Em primeiro lugar esse esforço especial ocorre em apenas alguns casos onde o funcionário ultrapassa os deveres profissionais e procura, por exemplo, resolver o caso de uma pessoa determinada. Ainda que possamos ter débitos de gratidão nesse caso, ele não se confunde com o trabalho normal do funcionário, ocorrendo apenas em alguns poucos casos, quando ocorre. Ou seja, assim como no caso em que nos referimos ao sacrifício que deve ocorrer para que o esforço tenha significado, as ações em questão não devem ser apenas a expressão dos deveres profissionais normalmente exercidos pelos funcionários. Além disso, reduzir os benefícios criados pelo Estado aos benefícios criados pela ação desse ou daquele funcionário significa diminuir ainda mais a idéia de que esses débitos devem ser pagos pela obediência às leis. Sugerir que nossa gratidão ocorre em

relação a indivíduos dentro do Estado sugere que o melhor meio de saldá-los seria realizando atos destinados a esses indivíduos em particular, e não à instituição do Estado.

Uma última dificuldade também se relaciona com o modo como entendemos os débitos de gratidão em geral, em particular no que concerne à força desses débitos. O problema aqui coloca-se da seguinte forma: os argumentos para a obrigação política são sempre argumentos para uma obrigação *prima facie*. Em condições excepcionais, essa obrigação pode ser, eventualmente deve ser, suplantada por algum outro ato que resulte na desobediência da lei. Ora, o problema é que as obrigações derivadas da gratidão são, como já foi comentado, são vagas e fracas. Além de não ser muito claro o que realmente devemos fazer para pagar nossos débitos de gratidão, débitos desse tipo não costumam ser “impositivos”.

Aqui é necessário fazer uma distinção entre duas atitudes que são semelhantes. Às vezes é requerido que reciproquemos um favor recebido. Podemos entender essa atitude como uma norma social, conforme sugere Jon Elster<sup>45</sup>. Mas a retribuição não implica nenhum sentimento especial, em particular, para o que nos interessa aqui, não é necessário que um indivíduo possua o sentimento de gratidão para retribuir. Retribuição e gratidão são, portanto, coisas diferentes. Na verdade a idéia de retribuição guarda alguma semelhança com a idéia de equidade, de fazer a sua parte, ou de não tirar vantagens indevidas da boa vontade de outrem.

A distinção é importante porque a idéia de retribuição é mais forte no sentido em que pensamos ser necessário fazer algo em troca do que recebemos. Por outro lado, o sentimento de gratidão não parece ter o mesmo tipo de imposição sobre nós. Acusaríamos alguém de não ter o sentimento de gratidão para com alguém que o beneficiou de modo intencional, mas não exigimos que essa pessoa demonstre a gratidão de um modo específico. Além de não haver um modo específico de demonstrar a gratidão, parece que há um sem número de coisas que podem “passar na frente” da demonstração de gratidão. Conforme observa George Klosko,

though obligations of gratitude undoubtedly exist, they are generally weak and diffuse, too weak to function as *prima facie* obligations in the usual sense. Such obligations would be overridden frequently, not just in unusual circumstances. They would not

---

<sup>45</sup> ELSTER, 1989<sup>a</sup>.

appear generally to require compliance with onerous or burdensome laws (KLOSKO, 1989, p. 354-355)

Os problemas discutidos anteriormente nascem do fato de que nossos débitos de gratidão seriam devidos ao Estado. Seriam, na descrição que dei anteriormente, obrigações verticais. A. D. M. Walker, o principal defensor dessa teoria atualmente, ao mesmo tempo que procura rebater essas dificuldades, em particular aquelas postas por George Klosko e John Simmons, também procura caracterizar de forma diferente a obrigação política por débitos de gratidão, afirmando que não é ao Estado que devemos a gratidão e sim aos nossos concidadãos.

Walker também procura rebater a dificuldade de que teorias da obrigação política baseadas na gratidão falham devido aos débitos de gratidão serem vagos demais, não necessariamente incluindo a obediência a lei. Ele sugere que esse argumento é construído da seguinte maneira

- (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 law.

Segundo Walker, portanto, não há problema em considerar a obrigação de obedecer as leis como sendo fundamentada na gratidão na medida em que é do interesse do Estado que assim façamos. Ou seja, Walker considera que agir “contra os interesses do Estado” é falhar quanto ao cumprimento das obrigações derivadas da gratidão. O problema dessa argumentação é que supõe que essa forma de pagar o débito por gratidão seja a única forma de fazê-lo. Ora, não é verdade que a gratidão seja demonstrada quando não agimos contra os interesses daquele que nos beneficiou, independente do que significariam esses interesses.

Walker também procura responder à crítica de que não parece razoável que venhamos a dever gratidão a uma instituição. Walker afirma que não é ao governo

enquanto tal que devemos gratidão mas sim a nossos compatriotas. Além disso, Walker sugere que não há problemas em sentir gratidão a uma determinada instituição. O exemplo invocado por Walker é o de um hospital em que ficamos internados. Mesmo que possamos pensar em médicos específicos que nos trataram bem, não há nada de errado em sentirmos gratidão à instituição como um todo. Do mesmo modo, não haveria problemas em pagar tal gratidão à instituição como um todo, doando uma certa quantia em dinheiro, por exemplo.

Além disso Walker também responde à crítica de Klosko acerca da “fraqueza” das obrigações derivadas do princípio de gratidão. Segundo Walker, Klosko confunde duas coisas diferentes: o fato de que as obrigações são difusas, ou seja, não apontam para um modo específico de serem atendidas, e a força dessas. Mesmo quando tratamos de obrigações que podem ser atendidas de diferentes modo, a força dessa obrigação pode ser grande.

Quase todas essas críticas podem realmente ser respondidas, mas o problema central continua a ser determinar em que medida o reconhecimento de um débito de gratidão pode resultar em obediência. A versão de Walker possui dois problemas: em primeiro lugar parece que não dá espaço para desobediências a leis que não causam mal a ninguém, tais como ultrapassar um sinal no deserto. Na versão de Walker não poderíamos fazer isso na medida em que é do interesse do Estado que obedeçamos as leis, sem qualificativos.

Em segundo lugar, a versão de Walker sugere que não devemos nunca agir em desacordo com qualquer interesse daquele indivíduo, ou daquela instituição, a que devemos gratidão. Ora, isso simplesmente não pode ser verdade. Certamente devemos levar em conta, dar um peso especial, aos interesses daquele que nos beneficiou, mas isso não significa colocar esses interesses sempre à frente de quaisquer outras considerações. Mais do que isso, não significa levar qualquer interesse em conta da mesma maneira.

Christopher Heat Wellman estabelece outro tipo de crítica ao princípio da gratidão como fundamento da obrigação política. A questão principal, segundo Wellman, é que os benefícios gerados pelo Estado dependem do coerção estatal. Não podemos considerar que possuímos alguma obrigação quando os benefícios são impostos a nós. Supor que

somos gratos a alguém é supor que recebemos deste alguma coisa que gostaríamos, não algo contra a nossa vontade.

Além disso, a interpretação que temos do que o Estado faz, de quem é beneficiado pelo que ele faz, modifica nossa interpretação sobre a validade ou não do princípio da gratidão. Na interpretação de Wellman, o Estado funciona quando impõe a todos, ou seja, a outros que não apenas nós, seus benefícios. A questão é que o Estado não pode ser objeto de gratidão por impor benefícios a outros. Em outras palavras, são duas as objeções de Wellman: a de que o Estado nos coage para gerar o benefício em questão, queiramos ou não somos obrigados a aceitar esses benefícios, e que o Estado coage a todos para que ajudemos a gerar esses benefícios a nossos compatriotas.

A idéia de que podemos salvar o princípio da gratidão fazendo com que ele seja devido a nossos compatriotas também não parece conseguir seu intento. O problema principal ainda se localiza no fato de que há coerção envolvida. Não nos sentimos gratos a nossos compatriotas se eles obedecem às leis por medo das sanções. Nesse caso, os benefícios que são gerados a mim são apenas incidentalmente criados por pessoas que agem pensando em seus próprios benefícios.

Mas não é verdade que todos que obedecem às leis o fazem por medo da punição. Certamente um bom número de pessoas na sociedade obedecem às leis por pensar que isso é a coisa certa a ser feita. O problema é que não basta que as pessoas não desobedeçam às leis por achar que isso é correto, para gerar gratidão. É necessário que isso seja feito em atenção a nossos compatriotas, e não por pensar, por exemplo, que estamos fazendo isso para cumprir nossa parte num esquema cooperativo. Como afirmei acima, retribuição é diferente de gratidão.

### ***Consentimento***

A mais célebre das teorias que procuram fundamentar a obrigação política é, sem sombra de dúvida, a teoria do consentimento, e há ao menos duas razões para tanto. Em primeiro lugar a teoria do consentimento é bastante intuitiva ao apelar para a noção de que a autoridade do Estado é derivada diretamente de nossas próprias ações e decisões e, mais importante, que ambas ocorrem voluntariamente. Essas duas características do



consentimento – ser transacional e voluntarista – tornam essa teoria bastante atrativa para a teoria política liberal na medida em que promete conciliar a obrigação de obedecer às leis com a autonomia individual.

A teoria do consentimento também se encontra estreitamente vinculada ao contratualismo, talvez a mais influente e bem sucedida teoria que procura explicar as relações entre o Estado e os indivíduos. O consentimento se encontra no centro do contratualismo moderno, seja quando Thomas Hobbes afirma que o Estado é instituído pela autorização de todos às ações do Soberano (*Leviatã*, cap. 18), quando Rousseau identifica a “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade” (livro II, cap. VI) como sendo a cláusula fundamental da associação política e, ainda, quando John Locke afirma que as sociedades políticas somente existem onde “qualquer número de homens se reúne em uma sociedade de tal sorte que cada um abandone o próprio poder executivo da lei de natureza, passando-o ao público” (*Segundo Tratado do Governo Civil*, seção 89).

Além disso a teoria do consentimento é bastante eficaz em responder à questões suscitadas pelo problema da obrigação política. Tomemos como exemplo aquilo que Hanna Pitkin afirma ser os quatro componentes que surgem quando se discute o tema da obrigação política, a saber, a definição sobre *quando* estamos obrigados a obedecer, a determinação acerca da *localização* da soberania, que indica a quem devemos obedecer, a *distinção* entre autoridade legítima e a simples coerção e, por fim, a *justificação* da obrigação. (PITKIN, 1965, p. 991)

A teoria do consentimento parece atender positivamente a essas quatro demandas: o consentimento dos indivíduos ao Estado indica que estamos obrigados a obedecer quando consentimos e apenas à autoridade a quem damos nosso consentimento. Além disso, é o nosso consentimento que distingue a autoridade legítima da coerção e justifica nossa obrigação em obedecer, decorrente do nossa ação voluntária em consentir. (PITKIN, 1965, p. 991-993)

A despeito dessas virtudes, os defensores do consentimento encontrarão sérios obstáculos para fazer dessa teoria um fundamento sólido para a obrigação política. Esses obstáculos obrigam os teóricos do consentimento a se moverem em direção a

formulações que reduzem bastante o apelo inicial presente nessa teoria. É dessas diferentes formulações, e de seus problemas, que trato a seguir.

Dentre as teorias que procuram fundamentar a obrigação política, a teoria do consentimento é a única que depende do desempenho de algum tipo de ação para que seja criada. Segundo essa teoria, o consentimento operaria seguindo o modelo da promessa, no qual nos encontramos obrigado na medida em que voluntariamente realizamos determinados atos que nos colocam em tal situação e à nossa obrigação corresponde a existência de um direito daquele a quem realizamos a promessa.

Tomemos como ilustração a célebre versão hobbesiana. Aqui o contrato de transferência de direitos – forma mais geral do qual o contrato que institui o estado civil é uma das manifestações – depende de signos que demonstrem a vontade dos contratantes e quando esses signos demonstram o compromisso de realizar ações que ocorrerão no futuro eles são denominados de “promessas” (*Leviatã*, cap. XIV). No caso da obrigação política, então, a instituição do Estado acarretaria nosso comprometimento em obedecer às suas leis e o correspondente direito do Estado de exercer a coerção para que assim nos comportemos.

Essa tradição, portanto, pensa a obrigação política como sendo indissociável da legitimidade da autoridade estatal, legitimidade essa que adquire forma no direito do Estado em punir àqueles que, uma vez tendo se comprometido com a obediência legal, deixam de honrar o compromisso. Não surpreende que no século XIX John Austin, nas conferências em que desenvolve sua concepção de direito, resuma toda uma tradição ao afirmar que os termos *comando*, *dever* e *sanção* são inseparáveis (AUSTIN, 1832, Lecture I).

O formato geral dessa concepção é bastante persuasivo. Ninguém duvida que, quando prometemos a alguém a realização de uma determinada ação estamos realmente nos colocando em uma obrigação para com essa pessoa. Ainda que essa obrigação não seja o único elemento que compõe nosso cálculo para definir se realmente devemos cumprir com a obrigação assumida – outros deveres conflitantes podem surgir, por exemplo, fazendo com que ao fim deixemos de cumprir tal promessa – isso não acaba com a existência da obrigação.

Afirmar porém que o consentimento pode ser construído pelo fato de que existem mecanismos que o viabilizariam (em particular a instituição da promessa) não é o mesmo que saber como ele realmente foi instituído. A existência do mecanismo da promessa<sup>46</sup> é distinto das promessas particulares que as pessoas fazem cotidianamente, da mesma forma que a existência de procedimentos conhecidos que viabilizariam o consentimento difere da sua execução propriamente.

A primeira tradução, e mais básica, do mecanismo “consentimento” em um consentimento ocorrido verdadeiramente é mostrar que pessoas realmente consentem ao estado, executam atos que explicitamente indicam sua vontade. Há dois casos possíveis aqui: que cada um expresse o consentimento ou que o consentimento tenha sido uma vez expresso, e ambas as alternativas parecem pouco factíveis.

A exigência de que os indivíduos expressem o consentimento em um certo momento não coincide com o que ocorre realmente. Tal situação ocorre em pouquíssimos casos, sendo o exemplo mais conhecido o da exigência de que os cidadãos que obtêm uma nova nacionalidade expressem sua intenção de obedecerem as leis do país em questão. Normalmente, porém, não é isso que ocorre, e nascemos já como parte de uma comunidade constituída anteriormente. Salvo poucas exceções, portanto, não expressamos nossa concordância com a instituição de um soberano através do consentimento manifesto, tal como sugere a imagem do contrato social. Tal situação, se compreendida de modo estrito, exigiria que cada novo cidadão, em um certo momento, realizasse o ato de consentir com a autoridade do Estado.

Apesar da idéia do consentimento ser normalmente tomada como igual ao mecanismo da promessa, há algumas diferenças importantes. Em primeiro lugar, como assinala Simmons, o consentimento sempre diz respeito à autorização de ações de outras pessoas. No caso das promessas, porém, elas geralmente dizem respeito à nossas próprias ações. Apenas em casos muito especiais é que prometemos acerca das ações de outras pessoas. Apesar disso, as promessas são um modo claro de assumirmos

---

<sup>46</sup> Mecanismo ou instituição da promessa aqui significa dizer que a promessa é algo que existe devido a um modo determinado de utilizarmos a linguagem. A análise detalhada da promessa como “ato de fala” é realizada por John Searle (1969, p. 54-62).

obrigações voluntárias. Ao prometermos, na maior parte das vezes, criamos obrigações que não existiam anteriormente.

Como comentado acima, o principal problema do consentimento é que ele, exceto em casos muito específicos, não ocorre. Mas e se reformássemos nossas instituições de modo a abrir lugar para que as pessoas pudessem expressar seu consentimento (ou a falta de consentimento) a um governo? Michael Walzer propõe que as pessoas possam, num determinado momento, optar entre obter a cidadania plena ou não. O problema da idéia de Walzer, porém, é que acaba por estabelecer duas classes de cidadãos em um mesmo país, aqueles que seriam cidadão plenos e teriam

### **Consentimento tácito**

Não sendo o consentimento real que se verifica, o modo de resolver tal problema, e salvar o princípio de consentimento, é dado pela noção de “consentimento tácito”: algumas ações teriam o significado de um consentimento. Por agirmos de determinado modo, ou realizarmos uma certa ação, estaríamos nos submetendo à autoridade estatal, conferindo a ela legitimidade.

Há uma grande controvérsia em determinar que atos *contam como consentimento*. Locke por exemplo afirma que o consentimento tácito pode ser expresso pelo fato de possuir “uma moradia por uma semana, ou ainda simplesmente viajar com toda a liberdade pelas estradas” (*Segundo Tratado do Governo Civil*, seção 119). O tema também aparece em Rousseau, para quem “quando o Estado é instituído, a residência implica o consentimento; habitar o território é submeter-se à soberania” (*O Contrato Social*, livro IV, cap. II) e em Hobbes, segundo o qual “um homem que não foi chamado a realizar tal promessa expressa, ainda assim se ele vive sob a proteção, entende-se que ele se submete ao governo” (*Leviatã*, Revisão e Conclusão).

A idéia expressa por Locke é de que as pessoas estariam consentido apenas por permanecer no território. O problema é que esse tipo de exigência parece irrealista pois para contrariar essa forma de consentimento tácito seria necessário emigrar e abandonar as propriedades. Como afirma Hanna Pitkin, não existe algo como uma dissensão tácita. (PITKIN, 1965, p. 995)

Os problemas de considerar a possibilidade de consentimentos ou promessas tácitas saltam aos olhos. Que atos podem ser entendidos como consentimentos, e o que precisamente estaria sendo consentido? Não se trata aqui simplesmente de diferenciar a realização de um ato explícito de consentimento e uma outra ação, ou ausência de ação, que também conta como consentimento. Sem dúvida há vários casos onde o consentimento é expresso pela ausência de uma ação – como votações simbólicas onde os que concordam são chamados a “ficarem como estão” – ou até mesmo pela ausência física – como reuniões de condomínio onde a convocatória explicita que os condôminos ausentes assumem as decisões da reunião.

Nos casos sugeridos por Locke, entretanto, os atos em questão não costumam ser compreendidos como atos de consentimento. Quando *viajamos pelas estradas* não costumamos imaginar que isso possui algum significado especial. Se perguntados sobre o que estamos fazendo dizemos que estamos viajando, mas não que estamos consentindo ou prometendo. Os significados dos atos em questão, em suma, não incluem a submissão a alguma autoridade, ao menos não de forma unívoca. Segundo Pitkin, quando Locke introduz o consenso tácito com a abrangência que aparece no segundo tratado, o leitor poderia, com razão, sentir-se enganado (PITKIN, 1965, p. 995).

### **Consentimento hipotético**

Em função dos problemas tanto da alternativa histórica do consentimento quanto do consentimento tácito há ainda uma terceira possibilidade que Hanna Pitkin, em sua interpretação de Locke, denomina de doutrina da “natureza do governo” ou do “consentimento hipotético”. A idéia de Pitkin é que o consentimento é devido ao contrato original e apenas a esse. O que ocorre é que “novas assinaturas” são adicionadas a esse contrato. Esse contrato originário seria definido pelas leis de natureza, suas cláusulas seriam “auto-evidentes” (PITKIN, 1965, p. 996). É irrelevante, nesse sentido, se houve realmente um consentimento original fundador do Estado. A questão que importa aqui é que a obrigação de obedecer “depende do caráter do governo”. Como afirma Pitkin, “não apenas seu consentimento pessoal é irrelevante, mas realmente não importa se esse governo ou qualquer governo foi realmente fundado por um grupo de homens que decidiram abandonar o estado de natureza por meio do contrato. Enquanto as ações de

um governo estiverem nos limites que seriam permitidos por esse contrato hipotético, que deveriam ser permitidos, aqueles que vivem em seu território devem obedecer.” (PITKIN, 1965, p. 996) Resumindo, “o único ‘consentimento’ que é relevante é o consentimento hipotético imputado a homens hipotéticos, atemporais, abstratos e racionais.” (PITKIN, 1965, p. 997)

A idéia de Pitkin, portanto, é que as dificuldades das teorias tradicionais do consentimento nascem do fato de que elas procuram o consentimento nos indivíduos e não nos méritos do governo. A interpretação de Pitkin é que Locke não baseia sua teoria do consentimento no consentimento pessoal. O problema dessas teorias é que, como afirma Greenawalt, “não dependem da força moral da promessa ou do consentimento mas, antes, elas revelam razões independentes sobre porque um esquema institucional é moralmente sustentável” (GREENAWALT, 1987, P. 68) Além disso, como afirma Simmons, o problema é supor que é a qualidade do governo que obriga. Na verdade a questão é que a qualidade do governo pode nos liberar dessa obrigação, mas é o consentimento, e não a qualidade do governo, que fundamenta essa obrigação.

### 3. Obrigação política sem cooperação: II- Teorias “horizontais”

#### ***Dever natural de justiça***

Do contraste estabelecido por John Rawls entre obrigação e dever, dois elementos parecem particularmente relevantes. O primeiro diz respeito ao modo como eles se originam. Obrigações nascem de atos voluntários executados por indivíduos específicos e são assumidas como consequência da realização desses atos. O exemplo mais conhecido desse tipo de procedimento é o do ato de prometer: ao realizarmos uma promessa nos colocamos sob a obrigação de cumprir com o prometido, e é o ato mesmo de prometer, a existência institucional da promessa, que estabelece essa obrigação. As obrigações dependem de um quadro institucional, formal ou não, que lhes dê sentido, e é a existência dessa instituição que permite explicar as razões pelas quais, por exemplo, o ato de prometer cria uma obrigação.

Os deveres, por outro lado, prescindem da realização de algum ato que os crie ou de alguma instituição que lhes confira sentido. O *dever de ajuda mútua* citado por Rawls, por exemplo, comprometeria um indivíduo a “ajudar outro que estivesse necessitando ou correndo algum risco, desde que isso possa ser feito sem excessivo risco ou prejuízo a si mesmo” (RAWLS, 1971: 114). A existência desse dever não dependeria de alguma ação previamente executada que nos colocasse sob o dever de ajudar a outro ser humano, sendo independente de qualquer requisito formal ou institucional. Como afirma Rawls, caso nos recusássemos a ajudar alguém que necessitasse não seria uma defesa “dizer que não fizemos nenhuma promessa de não sermos cruéis ou vingativos, ou de socorrermos alguém” (idem: 115).

O problema de Rawls aqui não é o de defender a inexistência de alguma base moral para que obedecemos à lei, e sim simplificar a interpretação dessa base: enquanto é necessário, para que existam obrigações, que as pessoas obrigadas realizem algum ato que cria essa obrigação, a noção de que todos, sem exceção, possuem um dever natural de apoiar e defender instituições justas evitaria o problema já assinalado de saber quando as pessoas criaram a obrigação política ou de saber se as pessoas realizaram atos que demonstrassem sua aceitação do esquema constitucional. Conforme a formulação de Rawls, “in contrast with obligations, it is characteristic of natural duties that they apply to us without regard to our voluntary acts (...) they have no necessary connection with

institutions or social practices; their content is not, in general, defined by the rules of these arrangements.” (1971, p. 114)

Uma segunda característica que distingue obrigações e deveres é a que define a quem são devidas essas obrigações e esses deveres. As obrigações são contraídas por determinados atos voluntários e são devidas a *indivíduos específicos*. No caso da promessa, por exemplo, se eu prometo algo específico a um indivíduo, estou obrigado por essa promessa a esse indivíduo e não a outros. Ao mesmo tempo aquele a quem prometi possui o direito de exigir que eu, e não outra pessoa, cumpra com a promessa. As regras que constituem a instituição da promessa, e sustentam a obrigação que nasce do ato de prometer, também definem quem são os agentes envolvidos na obrigação.

Os deveres naturais, em contraste, não são devidos a esse ou aquele indivíduo em particular, mas a todas as pessoas enquanto *pessoas morais iguais* e independem das relações institucionais que tenhamos com elas. Como ressalta Rawls, mostrando a adequação do adjetivo *natural* atribuído a esses deveres, “nesse sentido, os deveres naturais são devidos não apenas a indivíduos definidos, digamos àqueles que cooperam conjuntamente em um arranjo social particular, mas genericamente às pessoas” (RAWLS, 1971: 115)<sup>47</sup>.

Para superar o problema detectado no princípio de equidade Rawls o substitui, em sua teoria da obrigação política, pelo dever natural de justiça, que não está sujeito ao problema da aceitação. Partindo de uma série de exemplos de deveres naturais que todos os homens possuiriam – como os deveres de ajudar a uma pessoa em perigo ou o de não causar mal a outra pessoa – Rawls afirma que

“do ponto de vista da justiça como equidade um dever natural fundamental é o dever de justiça. Esse dever requer que apoiemos e aceitemos instituições justas que existem e se aplicam a nós. Ele também nos força a instituir arranjos justos ainda não estabelecidos, ao menos quando isto pode ser feito sem um custo muito alto para nós mesmos. Assim, se a estrutura básica da sociedade é justa, ou tão justa quanto é razoável esperar nas circunstâncias, todos possuem um dever natural de fazer sua parte no esquema existente” (RAWLS, 1971: 115).<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Diferentemente dos deveres naturais, os deveres posicionais, como o dever de um pai ou de um professor, dependem de relações e papéis institucionais. Para uma distinção entre esses dois tipos de deveres ver SIMMONS (1979: 12-23).

<sup>48</sup> Para as descrições dos deveres naturais ver as seções 19 e 51 de *Uma Teoria da Justiça*.



De acordo com o dever natural da justiça, devemos então não apenas apoiar as instituições justas que existem e são aplicadas a nós mas também temos o dever de buscar arranjos justos onde estes não estão disponíveis. Diferentemente das obrigações devidas ao princípio da equidade, que são devidas a pessoas determinadas, os deveres naturais são devidos às pessoas em geral, não como decorrência de suas posições institucionais mas apenas na medida em que essas pessoas são moralmente iguais.

Como é ressaltado por Rawls, esse princípio possui duas partes: a primeira afirma que devemos fazer nossa parte nas instituições justas existentes que se aplicam a nós, enquanto a segunda estabelece nosso dever de ajudar a estabelecer arranjos justos onde esses não existirem, desde que os nossos custos para tanto não sejam muito elevados. O traço fundamental do dever natural de justiça, porém, é que diferentemente das obrigações eles se aplicam a todos os indivíduos, e seriam capazes portanto de dar conta do problema da obrigação política sem os inconvenientes que surgem das teorias baseadas em obrigações, em particular sem ter que enfrentar o problema da participação voluntária ou involuntária em um esquema cooperativo<sup>49</sup>.

Devemos assinalar que Rawls modifica o modo como procura fundamentar a obediência à lei. Ainda que não pretendamos discutir nesse texto esse percurso conceitual que diferencia o texto de 1964 de Uma Teoria da Justiça, não podemos deixar de chamar a atenção para a substituição do princípio da equidade pelo princípio dos direitos naturais. No livro de 1971 Rawls afirma que “there is, I believe, no political obligation, strictly speaking, for citizens generally.” (RAWLS, 1971, p. 114).

Segundo Wellman, há três problemas diferentes com que as abordagens baseadas no dever natural de apoiar instituições justas se defrontam. Em primeiro lugar, dizer que devemos apoiar instituições justas não é o mesmo que dizer que devemos preferencialmente um Estado justo, ao invés de outras instituições não políticas que também são justas. Em segundo lugar, se devemos apoiar instituições estatais, porque deveríamos apoiar nossos próprios estados e não outros estados ainda mais justos do que aquele do qual fazemos parte? Por fim, se decidimos que o dever natural de justiça requer que eu apóie o Estado do qual faço parte, porque esse apoio deve

---

<sup>49</sup> Outras formulações alternativas ao princípio de equidade, como o princípio associativo, também se propõem a evitar essa dicotomia. Cf. DAGGER (2000).

necessariamente ocorrer sob a forma de obediência às leis desse estado? (WELLMAN, 2004, p. 99-100)

As respostas a essas questões podem variar, e as duas principais não parecem ser satisfatórias. A primeira afirmaria que o dever natural supõe que apoiemos todas as instituições justas na forma que elas requerem ser apoiadas, e é muito ampla para ser plausível. A segunda é que devemos obedecer às leis, o que não parece explicar o que está em questão.

Além disso o princípio do dever natural de justiça recebe duas críticas principais. Por um lado essa teoria é acusada de ser incapaz de explicar as *lealdades especiais* que um indivíduo possui para com a sociedade em que vive. Por outro, ela seria também incapaz de explicar como uma determinada instituição “vem a ser aquela à qual os indivíduos devem obediência e apoio” (WALDRON, 1993: 7), ou seja, aquela que se *aplica a nós*.

A crítica baseada na idéia de lealdades especiais surge quase que automaticamente quando pensamos na formulação do dever natural de justiça. Se esse dever afirma que *todos* os indivíduos possuem o dever de apoiar *todas* as instituições justas, por que as obrigações que eu teria para com as instituições justas de meu país seriam diferentes, e supostamente mais fortes, do que as que eu teria para com as instituições justas de qualquer outro país? Ronald Dworkin por exemplo, ao comentar as teorias explicativas das obrigações políticas, contesta a teoria do dever natural de justiça pelo fato de não se constituir como uma explicação correta acerca da legitimidade. Segundo ele, o problema seria o fato dessa teoria não ligar de forma consistente a obrigação política à comunidade política a qual o indivíduo pertence, não mostrando “por que os britânicos possuem o dever especial de apoiar as instituições britânicas” (DWORKIN, 1986: 193).<sup>50</sup>

“That duty, however, does not provide a good explanation of legitimacy, because it does not tie political obligation sufficiently tightly to their particular community to which those who have the obligation belongs” (DWORKIN, 1986: 193).

---

<sup>50</sup> Em contraposição às teorias conhecidas da obrigação política, Dworkin propõe uma teoria que, posteriormente, ficou conhecida como “teoria associativa”. Ver DWORKIN (1986: 195-216).

Também John Simmons, ao analisar o princípio do dever natural, afirma que aquilo que geralmente se compreende como sendo o problema da obrigação política é semelhante ao que se entende por cidadania, e a obrigação política “seria algo como a obrigação de ser um bom cidadão em algum sentido minimamente aceitável” (SIMMONS, 1979: 155-156). O fato de que o dever natural de justiça ligaria um indivíduo a todas as instituições justas, independente do país em que elas se encontrem, criaria séria dificuldade para que esse dever fundamentasse a obrigação política<sup>51</sup>.

John Simmons contesta o dever natural de obedecer a instituições justas como fundamento para a obrigação política, na medida em que ela só faz sentido na medida em que nos liga a uma comunidade política em particular (SIMMONS, 1979, p. 31).

Jeremy Waldron procura responder a essa crítica ao elaborar a sua defesa do dever natural de justiça (WALDRON, 1993). A formulação de Waldron é construída em três etapas: (1) a demonstração da existência de um dever natural de apoiar instituições justas, (2) a sugestão de que esse dever natural também explica a obrigação política de um cidadão para com as instituições de seu país e (3) uma teoria que explica porque esse cidadão possui uma relação especial para com essas instituições.

O problema inicial para Waldron é demonstrar que devemos obedecer às instituições justas de um país, mesmo que não sejamos cidadãos deste país. O caso mais comum em que isto ocorre é percebido nas obrigações de um turista que ingressa em um determinado país e que, automaticamente, deve obediência à maioria das leis daquele local (WALDRON, 1993, p. 8). O problema do turista porém, como bem nota Waldron, não representa uma grande vantagem explicativa da teoria do dever natural sobre as teorias que compõem o grupo por ele denominado de teorias de *obrigações adquiridas*, como as teorias de consentimento e equidade. É possível formular a obrigação de obedecer às leis de um país para o qual viajamos a partir da idéia de que ao entrarmos nesse país aceitamos, ainda que tacitamente, acatar suas instituições e dispositivos legais.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Evidentemente essas críticas assumem que *existe* algo de especial nas relações que um indivíduo possui para com as instituições de seu país, o que não é posto em questão mesmo para os defensores do dever natural de justiça, como WALDRON (1993: 19).

<sup>52</sup> O caso pode ser ainda mais complicado, como sugere David Copp ao destacar a situação de um imigrante ilegal que, ainda que dificilmente possa ser entendido que tenha tacitamente consentido com a autoridade do país para o qual imigrou, pode ser legitimamente punido pela autoridade deste país (COPP, 1999: 14-15).

O problema mais complexo assinalado por Waldron – e acerca do qual a teoria do dever natural teria mais a dizer do que as teorias de obrigações adquiridas – trata da possibilidade de que um cidadão de um determinado país aja, em seu próprio país, de modo a corroer as leis e instituições justas de outro. Intuitivamente diríamos que é errado que um indivíduo ou um grupo baseado em um determinado país possa afetar negativamente as instituições justas localizadas em outros países. Ora, sustenta Waldron, essa nossa intuição não pode ser explicada por teorias de obrigação adquirida já que nada indica que tenhamos, em algum momento, assumido respeitar as instituições estrangeiras, mesmo que justas. A idéia de que as autoridades francesas tenham agido de modo reprovável quando tentaram obstruir as investigações e impedir as punições levadas a cabo pelas autoridades neozelandesas no caso do navio *Rainbow Warrior* – o exemplo principal discutido por Waldron – seria explicada pela noção de que “se o sistema de justiça criminal de um país é justo, qualquer pessoa em qualquer lugar tem um dever de não obstruí-lo” (WALDRON, 1993: 10) independentemente de ser ou não um cidadão desse país.

Essa intuição parece bastante plausível, e não é posta em questão mesmo por autores aos quais Waldron procura responder em seu texto. John Simmons por exemplo – que formula as críticas a que Waldron responde diretamente – acredita que a inexistência de fundamentos satisfatórios para a obrigação política não desemboca necessariamente na desobediência pois outros motivos nos levariam a respeitar as instituições e leis existentes (SIMMONS, 1979: 193-195)<sup>53</sup>. O problema é saber se, como um princípio moral que procura dar conta de nossa relação com instituições e leis justas, ela é capaz de explicar a intuição de que os laços que nos ligam às instituições de nosso próprio país são mais fortes do que os que nos ligam às instituições justas de outros.

Jeremy Waldron toma como certo que, se existe esse dever de não sabotar instituições justas de outra nação, ele também se aplica internamente, dando conta das relações dos cidadãos de um país com as instituições justas desse mesmo país. Mas o que deve ser demonstrado não é que essa relação com as instituições de meu próprio país seja uma mera aplicação das relações que possuo com todas as instituições justas existentes, mas sim que essa relação é mais forte ou, ao menos, possui algum significado

---

<sup>53</sup> Simmons também aceita a segunda parte da formulação rawlsiana do dever natural de justiça, que afirma o dever de se empenhar em construir instituições justas onde elas não existem (SIMMONS, 1979: 147).

especial. A resposta, para Waldron, deve ser procurada no objetivo das instituições em questão.

O argumento desenvolvido por Waldron acerca desse ponto é bastante rebuscado, embora o ponto central a ser demonstrado seja razoavelmente simples. Em primeiro lugar, Waldron ressalta que determinados princípios de justiça podem ser *limitados em seu alcance*. Dito de outra forma, princípios podem ser justos e ao mesmo tempo ser aplicados apenas a uma determinada classe de indivíduos, não sendo portanto princípios universais.

Em segundo lugar, princípios não são aplicados diretamente, mas são administrados por instituições. Princípios justos e de alcance limitado são aplicados por instituições também justas e de alcance limitado. Os indivíduos que fazem parte da classe de indivíduos a que um determinado princípio se aplica são *insiders* em relação a esse princípio, o mesmo valendo para as relações desses indivíduos com as instituições que aplicam esses princípios.

Estabelecido isso, o argumento de Waldron para as relações diferenciadas entre *insiders* e *outsiders* em relação a uma dada instituição justa explica o fato de que alguns indivíduos, os cidadãos de determinado país, possuem laços mais fortes para com as instituições desse país do que outros, que são *outsiders* em relação a essas instituições, ainda que todos possuam o dever natural de justiça de apoiar essas instituições. O modo como esse dever natural se manifesta, portanto, depende da relação que o indivíduo tem com a instituição. No caso dos *outsiders*, ele ocorreria principalmente sob a forma de uma restrição, que os levaria a se abster de atos que, de alguma forma, coloquem as instituições justas de outro país em perigo. No caso dos *insiders* eles devem obediência a essas instituições de forma especial, pois foi pra regular a ação desses indivíduos, os cidadãos de um determinado país por exemplo, que elas foram instituídas. É nesse sentido, afirma Waldron, que as instituições se aplicam a eles.

Se a resposta de Waldron para a questão anterior é convincente, estamos obrigados a instituições justas que se aplicam a nós, e sabemos que elas se aplicam a nós quando estamos no escopo dessas instituições. O problema então é saber de que modo uma instituição ganha *legitimidade*, de modo que possuo o dever natural de acatar suas regras. A crítica aqui é a de que não basta que a instituição exista e que eu seja

parte do grupo a que ela se destina – cuja definição, aliás, poderia ser estabelecida pela própria instituição<sup>54</sup> – mas eu deveria, de algum modo, reconhecer que devo acatar suas regras.

John Simmons acredita que o fato de que uma determinada instituição é justa e “se aplica a mim”, no sentido em que eu sou parte das pessoas às quais supostamente aquela instituição se destina, não cria nenhum dever moral para que eu apóie essa instituição e faça a *minha parte* nela. Segundo Simmons, “as pessoas não podem simplesmente forçar instituições sobre mim, não importando o quanto sejam justas, e forçar sobre mim vinculação moral para que eu faça minha parte e acate essas instituições” (SIMMONS, 1979: 148).

O significado de *aplicar-se a mim* é também bastante controverso e, segundo a crítica de Simmons, podem se identificados três sentidos diferentes. Em primeiro lugar haveria a *aplicação fraca*, quando a instituição se aplicaria a mim apenas em virtude de eu preencher uma determinada descrição. Em segundo lugar haveria a *aplicação territorial*, quando a descrição que eu preencheria corresponderia ao fato de eu nascer e/ou habitar um determinado território, em um sentido semelhante ao de nacionalidade. Por fim haveria um sentido de *aplicação forte*, quando por exemplo eu for “um participante ativo das atividades da instituição e um membro no sentido completo da palavra”. Nesse caso eu não receberia passivamente os benefícios de uma sociedade mas realizaria ações que me ligam sem dúvida a essa instituição. Segundo Simmons, portanto, não existiria nada de moralmente significativo nos dois primeiros sentidos de *aplicação*, mas apenas no terceiro, que envolveria algum tipo de consentimento ou aceitação dos benefícios. Em outras palavras, para Simmons o único modo de um dever baseado na *aplicação* de uma instituição justa ser efetivo é caso ele dependa de algum tipo de aceitação, e portanto seja semelhante às obrigações no sentido dado por Rawls. Ou seja, o princípio baseado em dever de Rawls não seria mais geral do que aqueles baseados em obrigações, e redundariam na necessidade de aceitação assim como certamente

---

<sup>54</sup> Murphy (1994) critica Waldron por confundir dois modos de aceitar uma instituição, um que criaria a própria legitimidade dessa instituição e um outro modo no qual a legitimidade da instituição seria independente de sua aceitação.

sofrieriam dos mesmos problemas que atingem as obrigações e são apontados por Rawls.<sup>55</sup>

O argumento fundamental de Simmons portanto é que a aplicação, o fato de eu estar no escopo de uma instituição, não cria um dever natural. Instituições justas não podem ser impostas a mim sem o meu consentimento, sendo que apenas ao reconhecer tais instituições – e aceitar seus benefícios – é que lhes devo lealdade. A *justiça* da instituição não teria nenhuma importância para fundamentar a obrigação política, caso estejamos pensando no sentido forte de aplicação. Além disso, na medida em que temos o dever de apoiar a formação de instituições justas em qualquer lugar, isso poderia levar a que a cláusula de aplicação se tornasse irrelevante.

A objeção de Simmons vai além, e a sugestão de que o princípio do dever natural de justiça, para ser útil, acaba por se transformar em um princípio baseado em alguma obrigação adquirida, conta contra todos os princípios baseados em dever. Ao resumir sua posição acerca do tema Simmons afirma,

“as observações que fiz também levam à conclusão mais geral de que nenhuma abordagem centrada em dever se sairia melhor. A razão é simples: a ‘transação pessoal’ característica das abordagens centradas em obrigações é precisamente o que particulariza o requerimento moral da maneira necessária para uma explicação da obrigação política. E é esse traço que uma abordagem centrada em dever não pode, por definição, partilhar.” (Simmons, *Moral Principles*, p. 156)

A resposta de Waldron a esse tipo de crítica se dá a partir de uma discussão acerca da legitimidade dessa instituição: saber porque devemos lealdade e obediência a uma instituição e não a outra é saber que instituição é legítima e, também, o que a torna legítima.

Sem discutir em detalhes a argumentação de Waldron, convém ressaltar dois pontos. Em primeiro lugar, o dever natural de justiça está conectado com o problema institucional. Não é possível instituir a justiça em um esquema cooperativo qualquer sem que se crie também uma instituição que faça valer os princípios de justiça em questão. O problema de saber qual a instituição que finalmente será estabelecida, no caso em que várias instituições poderiam ser propostas para realizar o mesmo fim, é simplesmente a solução de um problema de coordenação.

---

<sup>55</sup> Para os comentários de John Simmons a esses pontos ver (SIMMONS, 1979: 148-151).

O segundo ponto ressaltado por Waldron na defesa do dever natural de justiça responde mais diretamente à objeção de Simmons. O argumento central de Simmons questiona a possibilidade de uma instituição, ainda que justa, se impor a nós sem nosso consentimento. O argumento de Waldron quanto a esse ponto é claro:

“Uma instituição pode simplesmente impor-se moralmente a nós desse modo? Aqui chegamos a um ponto onde o teórico do dever natural deve parar de tratar esta questão como uma objeção e simplesmente insistir que a resposta é sim.” (WALDRON, 1993, p. 27)

O problema aqui diz respeito à impossibilidade de desvincular a justiça das instituições capazes de fazer valer esses princípios, ou conforme a formulação de Waldron, “o significado moral das dificuldades que acompanham a busca da justiça sem instituições políticas”. (WALDRON, 1993, p. 27) Ou seja, se implementar a justiça é um imperativo – aceito inclusive por críticos da teoria do dever natural de justiça, como Simmons – construir e apoiar instituições capazes de realizar esse intento também deve ser visto como um imperativo.

### ***Obrigações da comunidade***

Como notado acima, o problema central da teoria do dever natural é o de não se responder a nosso sentimento de vinculação a uma sociedade política específica. A teoria associativa procura justamente ressaltar essa intuição moral. Além disso, a teoria associativa possui ao seu lado a o fato de que as sociedades em que vivemos realmente não possuem o caráter de associações voluntárias. Mais do que isso, a experiência das pessoas que vive em sociedade não é a de que voluntariamente nos engajamos em ações que coletivas ou em empreendimentos coletivos. Além disso as pessoas percebem a sua volta, e se encontram enredadas, em uma série de deveres que não parecem terem sido assumidos em algum momento de forma explícita e voluntária.

Há outro ponto importante na abordagem associativa. Ela parece fazer jus aquele problema que salta aos olhos nas abordagens de dever natural, o requerimento da particularidade, já que os laços que unem os cidadãos de uma mesma comunidade existem entre esses cidadãos e não com os cidadãos de outras comunidades políticas.



Margaret Gilbert se propõe a desenvolver em uma série de textos um modelo de obrigação política que poderíamos classificar também como associativo, mas que possui diferenças importantes com o modelo de Ronald Dworkin. O modelo de Gilbert se apóia naquilo que ela define como “joint commitment”. Mas como se daria esse tipo de compromisso? Segundo Gilbert, tudo o que é necessário para estabelecer esse tipo de compromisso é que “as partes relevantes mutuamente expressem sua disposição em se comprometerem, em condições de conhecimento comum”. (GILBERT, 1993, p. 123) Assim como o modelo associativo de Dworkin, o de Gilbert não envolve nem atos explícitos de comprometimento nem são necessariamente voluntários.

Simmons (1996) destaca que três confusões ameaçam o modelo de Gilbert. A primeira confusão ocorre entre o fato de um indivíduo “sentir” que possui uma determinada obrigação e ele realmente possuir essa obrigação. Uma segunda confusão, mais importante, se dá entre aceitar uma dada situação em um momento e comprometer-se de verdade com ela. No exemplo preferido de Gilbert, caminhar juntos, uma pessoa pode concordar com a caminhada por estar sem nada melhor para fazer no momento, mas certamente isso não parece contar com um compromisso mais forte. Quando aceito um convite para jantar e não apareço no jantar isso parece ser muito mais forte do que aceitar o convite para dar uma caminhada, receber um telefonema em seguida e interromper a caminhada. Ampliando essa situação para compromissos sociais maiores, os que interessam à uma teoria da obrigação política, aceitar um determinado esquema político por um certo tempo não é o mesmo que comprometer-se a continuar com ele adiante.

Mas pode-se supor que essa segunda confusão seja atenuada pela introdução da noção de que, ao participarmos de um “joint commitment” temos algum direito a esperar que o outro indivíduo se comporte conforme expectativas que possuímos, expectativas que foram formadas a partir do comportamento desse outro indivíduo. Simmons acredita que isso introduz na verdade uma terceira confusão, entre ter expectativas e ter direitos. Simmons acredita que aquilo que Gilbert se refere como sendo um “acordo tácito” é mais substancial do que simplesmente uma criação de expectativas quando as partes não estão envolvidas direta e pessoalmente entre si.

O problema da análise de Gilbert, portanto, é que ela falha ao tentar estender uma análise de um tipo de compromisso pessoal que ocorre entre pessoas próximas, ou que

possuem uma relação duradoura, para grupos maiores que não possuem essa relação. Membros de uma mesma comunidade certamente possuem expectativas de comportamentos futuros uns em relação aos outros, mas essas expectativas não se assemelham ao que ocorre quando pessoas próximas tacitamente partilham um mesmo empreendimento. Resumindo, o modelo de Gilbert erra ao confundir compromisso com obrigação. Ainda que o primeiro possa ocorrer entre pessoas que não possuem relações mais próximas, expectativas não são suficientes para gerar algum tipo de obrigação ou dever entre as pessoas.

As obrigações da comunidade constituem um tipo específico dentro das obrigações associativas, definidas por Christopher Wellman como “thought to constitute a third category of obligations that derive merely from one’s membership in a particular community or group, such as one’s family or country (WELLMAN, 1997, p. 182)

A idéia da obrigação associativa como fundamento da obrigação política é que, assim como existe em pequenos grupos, talvez esses mesmos laços existam entre compatriotas. Ou seja, haveria algo de semelhante entre os membros de uma mesma sociedade política e uma família. Embora possam existir diferenças entre os tipos de obrigações que nasceriam desses laços entre compatriotas, no mínimo teríamos que obedecer às leis do Estado.

Como Ronald Dworkin constrói essa teoria? Dworkin propõe 4 condições para que uma comunidade desse tipo exiba obrigações especiais. Em primeiro lugar as obrigações do grupo devem ser vistas como *especiais*, sendo características aos membros desse grupo e diferentes dos deveres que temos com pessoas em geral. Em segundo lugar as pessoas devem aceitar que essas responsabilidades são *pessoais*, vinculando um membro com o outro e não vinculando um indivíduo ao grupo em geral. Em terceiro lugar, essas responsabilidades devem ser percebidas como sendo derivadas de responsabilidades mais gerais que cada um possui de preocupar-se com o bem estar de outros no grupo. Finalmente, os membros devem supor que as práticas do grupo devem mostrar não apenas uma preocupação mas também uma preocupação igual por todos os membros. (DWORKIN, 1986, p. 199-200)

A posição de Dworkin, diferentemente da de Margaret Gilbert, não supõe nenhum laço psicológico entre os membros da comunidade. Na concepção de Dworkin, os laços

associativos são uma propriedade interpretativa de uma comunidade que possui as quatro características citadas anteriormente. A posição de Dworkin, porém, é confusa em relação a determinar a importância do componente psicológico desse tipo de vínculo. Além disso, como ressalta John Simmons, o apelo da teoria de Ronald Dworkin a princípios de justiça e igualitarismo no interior da comunidade política acabam por tornar supérfluos as obrigações comunitárias que ele supõe sustentar a obrigação política. (SIMMONS, 1996, p. 260)

Dworkin salienta que esse tipo de obrigação descrita por ele não depende de traços psicológicos determinados, que tornariam essa teoria sensível a críticas baseadas no fato de que as pessoas não se relacionam pessoalmente nos estados modernos com o grau de intimidade que as famílias ou amigos se relacionam. Por outro lado, como destaca Wellman, a abordagem de Dworkin não deixa claro se esse tipo de laço existente (a) não é psicológico de modo algum, (b) é psicológico mas diferente do amor ou (c) é um elemento psicológico ausente entre os compatriotas dos estados existentes mas que pode estar presente em um estado com “direito como integridade”. Como afirma Wellman, se realmente a abordagem de Dworkin é independente de estados psicológicos é difícil perceber porque ela seria semelhante às obrigações que existem entre amigos e familiares. (WELLMAN, 1997, p. 192).

Segundo Richard Dagger, a abordagem do fundamento da obrigação política a partir da noção de obrigações da comunidade é formulada admitindo que, se somos membros de um grupo, então estamos sob a obrigação de aceitar as normas que governam esse grupo (DAGGER, 2000, p. 104).

Segundo Dagger, o argumento associativo rompe com a dualidade voluntário/não-voluntário, com exceção do argumento desenvolvido por Margaret Gilbert em “Group membership and political obligation” (DAGGER, 2000, p. 105).

Segundo Dagger, apesar de Margaret Gilbert afirmar que desenvolveu uma espécie de “teoria contratual real”, sua idéia de obrigação política repousa sobre a idéia de pertencimento e não de compromissos individuais, como nas teorias contratuais (DAGGER, 2000, p. 106).

Segundo Dagger, a abordagem associativa da obrigação política possui ao menos três atrativos. Em primeiro lugar, não trata os laços voluntários ou involuntários como duas partes de uma dicotomia. Em segundo lugar ele dá sentido à intuição de que temos de obedecer às leis da comunidade de que fazemos parte. Em terceiro lugar ele associa a obrigação com o “sentido de identidade” que partilhamos com outros membros da comunidade (DAGGER, 2000, p. 106-107).

Na abordagem de Wellman, as abordagens associativas constituem um terceiro tipo de fundamento para a obrigação política, na medida em que são obtidas apenas no interior de associações especiais – se opondo assim aos deveres gerais devidos a toda a humanidade – e que não se fundamentam em obrigações explicitamente assumidas (WELLMAN, 1997, p. 182).

Existem princípios morais da obrigação política que possuem um claro caráter cooperativo, como o princípio de equidade. Há outros que não possuem tal caráter, como o consentimento e a gratidão, que vinculam a obrigação a uma autoridade e não aos concidadãos. Ronald Dworkin e outros autores propõem um fundamento para a obrigação política que se encontra num meio termo. Para Dworkin, a obrigação política é fundada em obrigações para com a comunidade, mas não pelo fato dessa comunidade estar em um empreendimento coletivo.

Uma das críticas de John Simmons diz respeito à idéia de que ao sentirmos uma determinada vinculação com um determinado papel político ou social teríamos necessariamente uma obrigação de algum tipo com as práticas desse grupo. Pessoas oprimidas por um longo período podem identificar-se com um determinado arranjo institucional. Mesmo que isso não ocorra, eu posso equivocadamente identificar-me com um papel determinado, por “confusão, mentira ou má informação” (SIMMONS, 1996, p. 262). Isso que vale para grupos menores, como trata Richard Dagger, também pode valer para comunidades políticas. A identificação que sentimos com nosso país ou nossos concidadãos é diferente da obrigação política, no sentido em que não pode ser sua base única.

Christopher Wellman critica a abordagem associativa como fundamento da obrigação política. Obrigações desse tipo seriam distintas tanto das obrigações de dever natural quanto daquelas criadas por ações voluntárias na medida em que (a) ocorrem

apenas a partir de “associações especiais”, ou seja, não abrangem a toda a humanidade indistintamente e (b) não necessitam ser consentidas explicitamente, ao contrário de obrigações por consentimento, por exemplo. O paradigma principal desse tipo de obrigação são as obrigações que existem entre irmãos e amigos.

Wellman critica dois pontos que se encontram a base do argumento associativo. O primeiro deles é que existem obrigações por associação e, sem segundo lugar, a idéia de que comunidades políticas podem gerar esse tipo de dever.

A crítica de Wellman ao primeiro ponto é que “não há nada de genuinamente moral acerca de obrigações associativas” (WELLMAN, 1997, p. 184). Em sua concepção, mesmo que existam laços associativos, eles não teriam um caráter propriamente moral. Além disso, mesmo que exista um elemento moral aqui, ele não parece do tipo semelhante a deveres morais, e sim algo mais semelhante a uma ética da virtude, ou a uma norma social.

No exemplo de Wellman, se deixo de comparecer ao casamento de minha irmã por desinteresse, parece que o problema não diz respeito a algum tipo de dever que eu tenha com a minha irmã, algum direito que ela possua, e sim que é meu desinteresse que é reprovável. Ou seja, como afirma Wellman adiante, “esses laços associativos podem ter importância em como avaliamos pessoas mas não como avaliamos atos” (WELLMAN, 1997, p. 187).

A questão, para Wellman, não é se existem laços associativos de algum tipo. Nesse ponto, Wellman concordaria com Michael Hardimon que advoga a existência de nossos laços como “membros da família ou cidadãos”, cuja ausência tornaria nossas vidas “menos humana” (HARDIMON, 1994, p. 353), o que Hardimon trata como “role obligations”. A divergência de Wellman diz respeito a saber se (a) esses laços sociais são propriamente morais e (b) se esses laços, mesmo que possuam um elemento moral, são suficientes para criar deveres como os deveres que compõem o que normalmente chamamos de obrigação política.

A segunda crítica de Christopher Wellman a essa abordagem dos deveres associativos é que obrigação política não é, ao contrário do que advogam os defensores dessa perspectiva, semelhante a nossos laços com irmão e amigos. A razão, segundo

Wellman, é que faltam às relações que estabelecemos com nossos compatriotas, a “intimidade e a intensidade emocional” que temos no segundo caso (WELLMAN, 1997, p. 188). As relações entre compatriotas, segundo Wellman, possuem duas dificuldades para o defensor do modelo associativo. Em primeiro lugar, o tamanho das sociedades em que vivemos impede que esses laços próximos se desenvolvam. Além disso, a natureza multicultural dos estados contemporâneos limitam esses laços. (idem, p. 189)

Richard Dagger aponta três problemas com a abordagem associativa da obrigação política. Em primeiro lugar, a concepção da comunidade política (polity) como uma família perde sentido quanto maior for o estado (DAGGER, 2000, p. 107). Em segundo lugar a relação entre identidade e obrigação pode ser enganosa. Ou seja, alguém pode ter um senso de obrigação, dado pela identidade de grupo, sem estar realmente obrigado, e vice-versa (DAGGER, 2000, p. 108). O terceiro problema é relativo ao *caráter do grupo*: “se o caráter de uma comunidade política é tal que alguns ou mesmo muitos de seus ‘membros’ são rotineiramente explorados e oprimidos” (DAGGER, 2000, p. 110) dificilmente seria possível defender que existe uma obrigação de obedecer suas leis.

O princípio comunitário de Dworkin está, talvez, em uma posição intermediária quanto à cooperação, já que ele não parece estar ligado a algum problema de cooperação ou auto-interesse, mas a algum tipo de “laço natural” entre os membros de uma comunidade.

## 4. Obrigação política e cooperação

Como as leis devem ser percebidas? Segundo Boardman, leis “tipicamente resolvem problemas de coordenação que afetam o bem estar dos cidadãos de modo significativo” (BOARDMAN, 1987, p. 546). Elas constituiriam padrões legais que seriam acatados pelos indivíduos mesmo quando se opõem a suas opiniões. Um exemplo desse comportamento estaria no modo como grupos contrários ao aborto acatam esses padrões legais *por serem padrões legais* e não pelas sanções que as leis estabelecem. Nesse caso é equivocado imaginar que as sanções seriam o principal sustentáculo para que as leis fossem cumpridas. Na verdade, como já apontava H. L. A. Hart, as sanções teriam apenas um papel marginal, servindo para deter o comportamento das pessoas apenas ocasionalmente.

Também a percepção de Joseph Raz de que as leis apenas adicionariam razões prudenciais para fazermos o que, de todo modo, faríamos por razões independentes ignora que há todo um conjunto de leis que não possuem relação com os fundamentos morais, ainda que tenhamos realmente razões independentes para rejeitar o estupro ou o assassinato.

Mas leis são mais do que isso. Em particular, as leis criam expectativas acerca do comportamentos dos indivíduos em uma sociedade. Nesse sentido, as leis resolvem problemas de coordenação, assim como as convenções. Segundo Boardman, as leis teriam portanto a mesma utilidade das convenções mas não seriam o mesmo que estas. Isso porque as convenções estritas são equilíbrios, no sentido em que ninguém possui incentivos para desviar delas. Já no caso das leis, porém, existe de modo permanente a ameaça do “carona”, o que justifica a existência das sanções (BOARDMAN, 1987, p. 553).

Ainda assim a lei é mais semelhante a uma convenção do que a um contrato, na medida em que obriga a todos independentemente de sua concordância explícita em submeter-se à lei. Um exemplo importante nesse aspecto é o exemplo da fila. Ainda que pular um lugar na fila constitua um ato moralmente reprovável, ele não vai contra alguma lei existente. O problema nesse caso, porém, é que eu realmente causei um prejuízo a alguém (em realidade, a todos que estão atrás de mim, e não apenas à pessoa

imediatamente atrás). Mas há uma situação diferente. Suponhamos que, seguindo um exemplo oferecido por Jon Elster, eu compre meu lugar na fila. Isso em si não prejudicaria a ninguém em particular: ninguém fica para trás e o ato constitui um típico exemplo daquilo que Robert Nozick percebia como transação comercial consensual entre dois adultos.

O problema de pular a fila constituiria uma violação a um princípio de equidade, na medida em que, segundo Boardman, numa fila “a ordem voluntária da qual eu obtenho vantagem é construída e mantida pelos custos assumidos pelos outros”. Isso é injusto porque essa ordem é construída conjuntamente, e não porque eu esteja rompendo com algum acordo prévio (BOARDMAN, 1987, p. 554).

Segundo Boardman, “a maioria dos deveres políticos e sociais que reconhecemos partilham os traços” do exemplo da fila (BOARDMAN, 1987, p. 554). Seria a existência dessas práticas sociais e leis que gerariam esses deveres. Nesse sentido, as instituições políticas e sociais gerariam deveres morais por fornecerem as soluções para problemas de coordenação importantes em sociedade.

Uma das principais fundamentações da obrigação política é o princípio da equidade. De maneira geral esse princípio afirma que, dentro de um sistema cooperativo, um indivíduo deve realizar a sua parte no esquema na medida em que ele (a) aceita os benefícios advindos desse esquema e (b) ele tenha voluntariamente aceito as regras e o modo de funcionamento desse esquema. O princípio da equidade, portanto, assume que devemos obedecer às leis na medida em que nos beneficiamos da obediência à lei observada por nossos concidadãos. Nesse sentido, o princípio guardaria uma semelhança com o problema do carona, no sentido em que o tema central é a existência ou não da contrapartida oferecida por alguns em relação ao comportamento cooperativo de outros. Segundo a formulação de Rawls, “the main idea is that when a number of persons engage in a mutually advantageous cooperative venture according to rules, and thus restrict their liberty in ways necessary to yield advantages for all, those who have submitted to these restrictions have a right to a similar acquiescence on the part who have



benefited from their submission. We are not to gain from the cooperative labors of the others without doing our fair share” (RAWLS, 1971, p. 112).<sup>56</sup>

O princípio de equidade tem sua formulação inicial atribuída a Herbert Hart e a John Rawls. Segundo Hart, aquilo que ele denomina de “mutualidade de restrições” – o termo equidade (fairness) é introduzido por Rawls – é formulado do seguinte modo:

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 (HART, 1955, p. 85)

Hart acredita que esse princípio é que torna inteligível a obrigação política, e que ainda que as regras do empreendimento coletivo possam conferir a alguns funcionários a autoridade tanto para impor a obediência às regras existentes como para criar novas regras – o que instituiria uma estrutura de direitos e deveres legais – a obrigação moral de obedecer às regras seria devida aos outros membros da sociedade que cooperam, e não a esses funcionários ou ao governo. Além disso, Hart também assinala o fato de que a percepção de que estamos obrigados em função da cooperação de outros não se deve a avaliações consequenciais sobre os resultados dessas ações.

Segundo Rawls, o problema é que “cidadãos não podem estar obrigados a uma constituição, ainda que justa, a menos que tenham aceitado e tencionem continuar a aceitar seus benefícios” (RAWLS, 1971: 336). Na concepção rawlsiana o princípio de equidade seria capaz de obrigar apenas aqueles membros da sociedade que, de algum modo, deixam inequívoca sua disposição de receber os benefícios desse sistema, como aqueles que assumem cargos públicos e também os que estão mais bem situados socialmente e que, portanto, conseguem obter maiores benefícios criados por esse esquema. Como afirma Rawls, sobre esses últimos, “há, então, outro sentido de *noblesse oblige*: a saber, que aqueles que são mais privilegiados são os que mais provavelmente adquirem obrigações que os ligam ainda mais intensamente a um esquema justo” (idem: 116). Os que recebem os maiores benefícios do esquema cooperativo portanto possuem obrigações para com ele, derivadas do princípio de equidade, que aqueles que não

---

<sup>56</sup> Segundo Kent Greenawalt, Broad foi o primeiro a sugerir que um dever de equidade pode requerer que alguém contribua a um esquema cooperativo mesmo quando a contribuição não é necessária para a obtenção dos objetivos do esquema (GREENAWALT, 1987, 122).

recebem esses benefícios não possuem. A situação descrita aqui por Rawls representa o pólo oposto ao exibido no caso da cláusula de justiça: obter ganhos significativos de um esquema cooperativo é o mesmo que declarar que aceita participar desse esquema, do mesmo modo que assumir encargos desiguais e injustos nesse esquema deve ser entendido como uma espécie de extorsão, o que exige as pessoas nessa situação de qualquer tipo de obrigação (idem: 343).

A obrigação legal ensejaria também, segundo Rawls, um fato aparentemente anômalo: o de termos a obrigação de obedecer mesmo àquelas leis que acreditamos serem injustas. Apesar da aparência paradoxal, estaríamos na verdade tratando de um fenômeno corriqueiro: “it is, of course, a familiar situation in a constitutional democracy that a person finds himself morally obligated to obey an unjust law.” (RAWLS, 1964, p. 119). O argumento de Rawls para solucionar tal problema consiste em diferenciar a *implementação* de uma lei da *crença em sua correção*. No primeiro caso a discussão se dá em torno dos procedimentos que levaram a que uma determinada lei fosse promulgada. No segundo caso a discussão ocorre em relação à avaliação que temos quanto a essa lei ser realmente a melhor lei a ser aplicada naquela situação. Em outras palavras, a questão da implementação de uma lei tem uma natureza diferente das questões que cercam as avaliações sobre a correção dessa mesma lei.

Em um texto de 1964, Rawls apresenta esse mesmo princípio de forma mais detalhada:

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 a certain restriction of his liberty. Suppose finally that the benefits produced by cooperation are, up to certain point, free: that is, the scheme of cooperation is unstable in the sense that if any one person knows that all (or nearly 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 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 benefit by not cooperating (RAWLS, 1964, p. 122)

Considerar o princípio de equidade como base da obrigação política parece natural para teorias contratualistas. Se a sociedade consiste em um empreendimento coletivo que inclui ações individualmente onerosas, e se nos beneficiamos de algum modo dos frutos desse empreendimento coletivo em razão de outros membros da sociedade arcarem com esses encargos em algum momento, é justo que façamos aquilo que nos cabe no

empreendimento quando tal for requerido. Como afirma Rawls, “não devemos tirar proveito da cooperação de outros sem fazer a parte que nos cabe” (RAWLS, 1971: 112). A descrição feita por Rawls do princípio de equidade como base da obrigação política inclui ainda uma *cláusula de justiça*, que afirma que a obrigação em questão é nula quando os esquemas cooperativos são injustos.

A intuição fundamental do princípio de equidade é ressaltada por Rawls em *Uma teoria da Justiça*, quando afirma que “we are not to gain from the cooperative labors of others without doing our fair share” (RAWLS, 1971, p. 112). Como corretamente destaca um crítico desta teoria, Rawls chama a atenção para três pontos: (a) que o sucesso do empreendimento depende da cooperação quase universal, (b) que a obediência às regras envolve algum sacrifício e (c) que o empreendimento deve estar em acordo com os princípios de justiça (SMITH, 1973, p. 79). Ainda que Smith afirme que esses três pontos não se fazem presentes no texto de Hart, pode-se entender os dois primeiros como implícitos em sua descrição, sobretudo o segundo ponto que Hart também parece indicar através da idéia de “mutualidade de restrições”. A *condição de justiça* proposta por Rawls, entretanto, certamente não comparece na concepção de Hart. Essa condição de justiça afirma que não podemos estar vinculados a instituições injustas “or at least to institutions which exceed the limits of tolerable injustice” (RAWLS, 1971, p. 112). Em uma analogia com as promessas, Rawls afirma que não podemos estar vinculados a instituições injustas do mesmo modo que não estamos obrigados por promessas extorquidas, pois arranjos sociais injustos constituiriam uma espécie de extorsão (RAWLS, 1971, p. 343).

Nesse sentido, segundo Rawls, os mecanismos constitucionais em uma democracia apresentam uma diferença fundamental em relação aos mecanismos de mercado, na medida em que não supomos, no caso da política, que a livre ação dos agentes possa levar a um ótimo paretiano. Os procedimentos constitucionais não têm como função descobrir a melhor proposta e sim decidir sobre qual das propostas será implementada naquele momento. Em outras palavras, trata-se de aceitar a regra de decisão majoritária como parte da aceitação dos benefícios de uma democracia constitucional. O respeito às regras do jogo institucional dependem da avaliação de que o jogo é justo, e a obrigação de acatarmos uma lei injusta dependeria, é claro, do julgamento que os procedimentos constitucionais em questão são justos.

A definição de John Rawls torna então explícita a exigência de que a instituição que sustenta o princípio de equidade seja justa, ou ao menos aproximadamente justa. Essa idéia, que de resto não é exclusiva da teoria de Rawls, deixa em aberto a definição exata do que seria uma sociedade aproximadamente justa, ou seja, não é definido, e provavelmente não podemos definir de antemão, o quanto de injustiça poderíamos admitir no interior de uma dada sociedade que nos permitisse ainda manter a noção de obrigação política.<sup>57</sup>

Uma qualidade das teorias de obrigação política baseadas na equidade, segundo Richard Dagger, é que elas levam a sério a idéia de pertencimento a uma comunidade, mais do que se propõem as teorias que se fundamentam no conceito de obrigação da comunidade. Os argumentos baseados na equidade também possuem a vantagem de não apenas fazer sentido do pertencimento a uma comunidade mas também da obrigação de cooperar naquela comunidade em particular. Nesse sentido é que a equidade permite explicar de que mesmo que uma pessoa sinta (por obrigação à comunidade) a obrigação de obedecer às leis de um regime opressivo, ela está equivocada. Mesmo que as pessoas obedeçam, por razões morais ou prudenciais, determinadas leis, como as leis de trânsito, ela não tem “obrigação geral de obedecer as leis ou decretos desse regime” (DAGGER, 2000, p. 113).

Segundo Dagger, dizer que o princípio de equidade pode ser usado como base para compreender por que devemos obedecer as leis, não quer dizer que não se possa justificar a desobediência civil. Como indicado nessa descrição, o princípio de equidade também resiste à dicotomia voluntário/involuntário sobre o pertencimento, assim como se propõe a fazer o argumento da “comunidade” (DAGGER, 2000, p. 112).

Ao mesmo tempo, Richard Dagger responde a uma crítica de Tamir, de que a equidade seria um caso especial de relação contratual. Dagger argumenta que, em primeiro lugar, que as obrigações de equidade seriam não voluntárias e estariam ligadas ao passado [backward looking], enquanto os contratos, além de serem voluntários, serem voltados ao futuro, na medida em que o contrato só tem força de sua realização em diante. Além disso o argumento de equidade serve para fortalecer a crença de que a comunidade se relaciona de modo especial, enquanto as relações contratuais exibem um

---

<sup>57</sup> Sobre esse ponto ver também LYONS (1998, p. 34-35).

laço apenas voluntário. Nesse sentido o princípio de equidade só pode ser aplicado a uma sociedade se ela puder ser vista como um empreendimento cooperativo.

A despeito das polêmicas citadas, tomar a equidade como fundamento moral para a obrigação política possui ao menos duas vantagens sobre o princípio de consentimento. Em primeiro lugar, a obrigação é devida não ao Estado mas aos outros cooperadores, como destaca o próprio Hart. Em segundo lugar estamos obrigados na medida em que nos encontramos imersos na cooperação, ou somos tomados como membros de um grupo que se esforça em prover um bem público através da cooperação. Sendo assim, não existe o requerimento de que realizemos, ao soberano ou ao grupo mesmo, atos de consentimento autorizando a que nos seja cobrada a obediência. Essa segunda idéia, entretanto, é objeto de intenso debate.

A principal crítica ao princípio de equidade surge a partir do livro clássico de Robert Nozick que, em uma série de exemplos, sugere não ser possível usar da coerção apenas pelo fato de uma determinada coletividade prover algum bem público (NOZICK, 1974, p. 90-95). No exemplo mais famoso, Nozick propõe imaginarmos uma comunidade que resolva utilizar um sistema de alto falantes para transmitir notícias e fornecer diversão aos membros dessa comunidade. O sistema é elaborado de modo que cada um dos habitantes da comunidade opere o sistema em um dia do ano. Quando chega minha vez de fazê-lo, pergunta Nozick, tenho o dever de cumprir com minha parte com base em equidade? Afinal, afirma ele, beneficiei-me do esquema pois ouvi músicas e notícias transmitidas pelos alto-falantes. Segundo Nozick eu não teria essa obrigação se acredito que o benefício oferecido pelo esquema em todos os outros 364 dias do ano não supera os custos em doar um dia para fazer o sistema funcionar. O fato de que me beneficie de algo sem que possa ser excluído – pois não seria possível sair às ruas sem ouvir a transmissão do sistema de alto-falantes – não criaria obrigação. Do mesmo modo um esquema semelhante cujo objetivo fosse manter as ruas limpas me beneficiaria mesmo que eu não me importasse com isso. Como sugere Nozick, o único modo de eu não beneficiar-me das ruas limpas, e portanto não agir como *carona* nessa situação, seria “imaginar a sujeira quando atravesso a rua” (NOZICK, 1974, p. 94). A solução do problema para Nozick envolveria então a necessidade de “consentir em cooperar e em limitar minhas próprias atividades” (NOZICK, 1974, p. 95).

Nozick supõe que a teoria da equidade colapsa em uma teoria do consentimento, pois não seria automática a obrigação daqueles que se beneficiam de um esquema cooperativo sem que de algum modo optem por fazer parte deste esquema. Apesar dos exemplos e da argumentação de Nozick parece necessário distinguir, de algum modo, aqueles a quem se pode realmente fazer a exigência de cooperação baseado em equidade – e que não participam da cooperação por buscarem as vantagens de um comportamento de *carona* – daqueles em relação a quem parece absurdo exigir sua cooperação apenas por serem beneficiados pelo esquema.

Um dos problemas que surgem em concepções como essa se relaciona com a necessidade de que demonstremos, de algum modo, se e *como* aceitamos os benefícios do esquema cooperativo. Ou seja, que atos devem contar como sendo a aceitação implícita dos benefícios de um esquema cooperativo? De modo geral aceita-se a noção de que um amplo conjunto de atos no interior de uma sociedade – como votar ou receber benefícios claramente criados a partir do esquema cooperativo em questão – demonstrariam a concordância desses que assim agem com o esquema e, portanto, com as obrigações decorrentes.

São duas as principais críticas feitas a essa abordagem baseada no princípio de equidade. Em primeiro lugar a *cláusula de justiça* se encontra sujeita à controvérsia sobre o grau de injustiça que o esquema cooperativo deveria ter para *desobrigar* o indivíduo que sofre essas injustiças de fazer sua parte no esquema. Apesar do consenso acerca da falta de precisão dessa cláusula não é isso que leva Rawls a abandonar o princípio de equidade. Ainda que essa idéia de um limite aceitável de injustiça em uma sociedade surja em vários momentos do texto de Rawls – como em sua abordagem do dever natural de justiça e da desobediência justificada – o grau de precisão proposto por Rawls se estende, no máximo, até a substituição da idéia de um *arranjo social justo* para a idéia de um *arranjo social justo dentro do permitido pelas circunstâncias*. Em outras palavras, Rawls relaxa a cláusula de justiça, admitindo esquemas cooperativos imperfeitos, assumindo que “poucos imaginam que qualquer desvio da justiça, por pequeno que seja, anula o dever de aceitar as regras existentes” (RAWLS, 1971: 353), mas admite que o grau de desvio aceitável não pode ser definido de forma precisa.

A segunda crítica feita ao princípio de equidade é a de que existe uma dificuldade intransponível em diferenciar os que recebem os benefícios do esquema cooperativo de

modo involuntário daqueles que perseguem tais benefícios ou, ao menos, os aceitam de forma indiscutível. O problema – que seria apontado posteriormente por Robert Nozick e, de certo modo, se tornaria a crítica central ao princípio de equidade<sup>58</sup> – resulta do fato de que os benefícios produzidos por um esquema cooperativo podem beneficiar a indivíduos que não façam parte, e não queiram fazer parte, do esquema em questão. Nesses casos a exigência de que, em função do recebimento desses benefícios, esses indivíduos cooperem soa abusivo. O problema seria resolvido se fosse possível distinguir entre os que aceitam os benefícios recebidos, para os quais se entenderia que usufruem voluntariamente desses benefícios, e os que recebem tais benefícios sem que isso possa ser evitado. O formato desse problema não é estranho à teoria política, trata-se de uma ocorrência do problema mais geral da ação coletiva para a produção de bens públicos, cuja restrição a seu usufruto é impossível ou muito custosa aos cooperadores.

Como corretamente destaca um crítico desta teoria, Rawls chama a atenção para três pontos: (a) que o sucesso do empreendimento depende da cooperação quase universal, (b) que a obediência às regras envolve algum sacrifício e (c) que o empreendimento deve estar em acordo com os princípios de justiça (SMITH, 1973, p. 79). Ainda que Smith afirme que esses três pontos não se fazem presentes no texto de Hart, pode-se entender os dois primeiros como implícitos em sua descrição, sobretudo o segundo ponto que Hart também parece indicar através da idéia de “mutualidade de restrições”. A *condição de justiça* proposta por Rawls, entretanto, certamente não comparece na concepção de Hart. Essa condição de justiça afirma que não podemos estar vinculados a instituições injustas “or at least to institutions which exceed the limits of tolerable injustice” (RAWLS, 1971, p. 112). Em uma analogia com as promessas, Rawls afirma que não podemos estar vinculados a instituições injustas do mesmo modo que não estamos obrigados por promessas extorquidas, pois arranjos sociais injustos constituiriam uma espécie de extorsão (RAWLS, 1971, p. 343).

Há, aqui, dois sentidos em que se pode pensar em esquemas cooperativos injustos. Por um lado, a injustiça pode relacionar-se com a moralidade dos objetivos da cooperação em questão. Assim não haveria possibilidade, nessa concepção, de que estivéssemos vinculados a, por exemplo, esquemas criminosos. Esse tema é alvo de

---

<sup>58</sup> Ver Nozick, 1974, p. 88-95. Para a crítica a Nozick ver Simmons (1979, p. 118-136) e Arneson (1982). Para uma reformulação que procura evitar essa objeção ver Klosko (1987 e 1990a).

polêmicas e mesmo sem levar adiante essa discussão convém ressaltar que o problema pode assumir formas variadas. Se parece claro que não possuo obrigações morais em um empreendimento coletivo como o de participar de uma quadrilha que assalta a um banco, parece menos certo definir se tenho obrigações morais derivados da equidade em cumprir a lei quando os regimes políticos em questão são claramente imorais, como no caso do nazismo. O argumento do positivismo legal, por exemplo, afirma que a obrigação legal não seria afetada por isso, ainda que moralmente tenhamos o dever de lutar pelo fim de um regime desse tipo.<sup>59</sup> Além disso a obrigação de uma promessa, para seguir com a ilustração de Rawls, não é influenciada pelo conteúdo do prometido, embora o dever e mesmo a possibilidade de cumprir com o prometido possam ser afetados.

O segundo sentido que podemos dar à cláusula da justiça do esquema cooperativo diz respeito à distribuição dos encargos e dos benefícios no interior desse esquema cooperativo. Segundo Rawls, se um arranjo desse tipo é justo “each person receives a fair share when all (himself included) do their part” (RAWLS, 1971, p. 112). Em seu estudo sobre os princípios morais da obrigação política John Simmons discute os limites dessa formulação. Um arranjo justo, na concepção rawlsiana, prevê que para qualquer pessoa estar obrigado por equidade seria necessário que todos recebessem sua parte justa de benefícios. Mas se parece claro que a obrigação deixa de existir para aqueles que são explorados em um esquema cooperativo (KLOSKO, 1987, p. 203), não é tão claro que aqueles que se beneficiam dessa exploração nesse esquema deixem de ter essa mesma obrigação. Suponhamos, por exemplo, que um esquema cooperativo divida os encargos de modo justo mas distribua os benefícios de modo acentuadamente, e intencionalmente por meio da fraude, desigual. Parece que aqueles que são explorados pelo esquema não estão obrigados a cooperar mas aqueles que se beneficiam, conscientemente, do mesmo esquema estariam. Esquemas abertamente injustos podem ser repulsivos e imorais, mas do mesmo modo que sistema legais que sustentam regimes ditatoriais, eles também geram obrigações a alguns dos participantes, ainda que não a todos. Conforme Simmons, “supposing only that the unjust institution does not happen to be doing violence to me, I can freely consent to its authority” (SIMMONS, 1979, p. 78).

---

<sup>59</sup> Para uma defesa da distinção entre lei e moral ver HART (1958 e 1961).



Segundo Craig Carr, o problema da obrigação política diz respeito a determinar se uma pessoa deve obedecer a uma lei de uma autoridade que exerce jurisdição sobre ela simplesmente pelo fato de que “a lei tem o status de lei e a despeito do conteúdo das leis” (CARR, 2002, p. 2). Para ele, a equidade origina uma obrigação de obedecer as leis de uma sociedade política desde que os cidadãos avaliem essa sociedade como “razoavelmente decente”: é nessas sociedades, e não em estados perfeitos ou sociedades tirânicas, que o problema da obrigação política se põe. Segundo o autor, as sociedades políticas razoavelmente decentes “possuem um senso de justiça social moralmente convincente que é amplamente endossado pela cidadania e geralmente e efetivamente orienta a operação das instituições públicas” (CARR, 2002, p. 3).

Mesmo em sociedades decentes pode existir um problema de ambigüidade, quando os padrões de justiça não se traduzem claramente, e sem ambigüidade, em um conjunto específico de leis ou políticas públicas (CARR, 2002, p. 3), o que leva os cidadãos a sustentarem posições conflitantes e, ao mesmo tempo, razoáveis (CARR, 2002, p. 3). Existem, segundo Carr, três formas que essa ambigüidade pode tomar: o estado pode aprovar uma lei injusta, por conceber mal o “senso de justiça”, um grupo determinado ou indivíduo pode perceber, equivocadamente, uma lei como injusta ou a correção de determinada lei pode ser simplesmente controversa (CARR, 2002, p. 3-4).

Além disso, outro problema da obrigação política é o da necessidade. Nesse caso, segundo Carr, as autoridades podem acreditar necessário abandonar momentaneamente determinados padrões de justiça com o intuito de atingir determinado objetivo visto como fundamental para a comunidade política. Craig Carr divide os defensores do princípio de equidade entre voluntaristas e não voluntaristas. Os primeiros defendem a idéia de que os seres humanos nascem independentes e livres e permanecem assim até juntarem-se, de alguma forma, a uma sociedade civil. Os segundos “presumem o fato da cidadania”, ou seja, defendem que uma descrição razoável da pessoa deve necessariamente fazer referência a seu status como cidadão.

Segundo Carr, existe uma ambigüidade na formulação do princípio de equidade em Rawls. Não estaria claro, na formulação rawlsiana, se o princípio se aplicaria a todos os indivíduos que se beneficiam dos esforços cooperativos de outros ou apenas àqueles que estejam envolvidos, de alguma forma, no empreendimento cooperativo e não contribuem para o empreendimento (CARR, 2002, p. 8).

Assim, segundo Carr, se tomarmos as duas possibilidades da ambigüidade teríamos na verdade *dois* diferentes princípios de equidade. Na primeira versão, chamada de inclusiva por ele, qualquer beneficiário de um bem não exclusivo [non excludable] deveria arcar com sua parte na produção. De acordo com a versão exclusiva, apenas cooperadores que se beneficiam dos esforços de seus compatriotas possuem a obrigação de fazer a sua parte (CARR, 2002, p. 8).

A obediência à lei pode, segundo Carr, ser interpretada como um problema de ação coletiva. Se uma pessoa se beneficia, em uma sociedade razoavelmente decente, da legalidade a seu redor – e do fato de que as outras pessoas criam esse ambiente de legalidade ao submeterem-se à lei – então essa pessoa deve assumir sua parte e obedecer às leis (CARR, 2002, p. 8). Dado que falamos de uma sociedade política “razoavelmente decente”, o fato de que determinados cidadãos não se beneficiam da legalidade a sua volta – se suas vidas não são decentes – o princípio de equidade não sustenta a obrigação de obedecer às leis (CARR, 2002, p. 9).

Um dos problemas da teoria da equidade diz respeito a definir se cidadãos de um país vizinho àquele cujos cidadão produzem um bem público estão obrigados a cooperar quando esse bem público beneficia esses cidadãos. Segundo Craig Carr, eles devem ser considerados como beneficiários “incidentais”, sem “débito moral” para com os que produziram o bem público em questão (CARR, 2002, p. 11). Se há um significado moral nessas fronteiras nacionais, segundo Carr, ele deve estar no fato de separar cooperadores de beneficiários acidentais.

Numa concepção plausível de equidade, o sentido de equidade envolveria “fidelidade a tipos específicos de práticas sociais”. Segundo Carr, a equidade vincularia os cooperadores a uma prática social em que a tentação de abandoná-la seria grande. Como noção moral, a equidade de que estamos em um empreendimento cooperativo, fazendo com que nos víssemos primeiro como membros desse empreendimento. Dessa forma, ao agirmos baseados nessa idéia de equidade, “colocamos o bem estar do empreendimento cooperativo acima de nossos próprios interesses pessoais” (CARR, 2002, p. 20).

Nesse caso, a equidade poderia ser considerada uma virtude social de *primeira ordem* mas, e isso é importante, ela não construiria compromissos que não existem. Ou

seja, a equidade só é capaz de operar “entre pessoas que, por virtude de certas ligações anteriores, estabeleceram um campo de cooperação” (CARR, 2002, p. 20). As formulações tradicionais do princípio de equidade fazem o princípio parecer algum tipo de contrato, uma troca mutuamente vantajosa de serviços quando elas deveriam lembrar um empreendimento cooperativo dedicado a atingir um objetivo determinado.

Nesse caso, não é o recebimento de um certo benefício que cria a obrigação pelo princípio de equidade, mas o envolvimento voluntário em uma certa prática social cooperativa. A condição de membro nessa prática social é, portanto, requerido anteriormente à equidade se impor. Dessa maneira, a equidade não deve ser entendida como criando algum tipo de débito por aquilo que recebemos, mas como nos “alertando das demandas da cooperação” (CARR, 2002, p. 21, nota).

Por outro lado, ao atacar a “cooperative enterprise condition”, McDermott ignora que o problema do free-riding supõe que os indivíduos que participam do esforço cooperativo *acreditam* que todos devem assumir a sua parte nos encargos. Por exemplo, de acordo com o exemplo de Simmons, o sujeito que pega a água do poço age errado porque foi convidado a participar do empreendimento e recusou. Isso parece se aplicar também ao caso de um país que empreende um esforço para se beneficiar e que também beneficia a outros. No caso de alguém *de fora* da comunidade que pega a água do poço, parece roubo (se isso for proibido) e não free-riding.

Na concepção desenvolvida por McDermott, a falha da teoria baseada na equidade ocorre por essa teoria entender mal o modo pelo qual o carona age de modo moralmente condenável. Assim, os defensores da teoria baseada na equidade entendem nossas comunidades políticas como empreendimentos cooperativos em larga escala. Mas é o direito a reciprocidade que fundamenta o direito do estado em exigir a obediência é fundamentado no direito a reciprocidade (McDERMOTT, 2004, p. 217).

A intuição moral do princípio de equidade é a intuição de que é errado ser carona, rompendo com esse direito à reciprocidade. Por outro lado, mesmo se é errado ser carona num esforço cooperativo isso não levaria à conclusão de que esse esforço cooperativo tenha direitos sobre os caronas. Aqueles que se beneficiam desse empreendimento cooperativo teriam direito de não contribuir, mesmo que isso seja moralmente errado.

Do mesmo modo que a virtude da gratidão apenas pode ser exercida quando temos o direito de fazer outra coisa que não sermos gratos, outras virtudes como caridade e generosidade possuem a mesma estrutura. Não há nada de caridade ou generosidade em dar às pessoas aquilo a que elas têm direito. Sendo assim, nossos direitos não são sensíveis ao fato de que temos, às vezes, razões para agir por agradecimento, ou generosamente. Em outras palavras, ainda que exista uma razão moral para reciprocidade, isso não é um tipo de razão que afete os nossos direitos.

O modo pelo qual os teóricos da equidade procuram responder às críticas de Robert Nozick é tentando restringir a aplicação do princípio de equidade, através da *condição do empreendimento cooperativo*, da *condição de aceitação* e da *condição de benefício*. A diferença entre a ação de um indivíduo onde um outro age como carona e de um empreendimento cooperativo onde isso ocorre não é moralmente significativa. Em nenhum caso onde eu tenha razões para agir com caridade, gratidão ou de modo generoso, a alteração de uma ação individual para um empreendimento coletivo altera essas razões de modo que possa afetar direitos. Nesse sentido não haveria nenhum motivo para pensar que as razões para reciprocidade estariam fundamentadas em um direito em um caso, o do empreendimento cooperativo, e não naquele em que um indivíduo proviria o bem.

Daniel McDermott se opõe aos autores que ele classifica como sendo *não-voluntaristas*, Richard Arneson e George Klosko, para os quais existiriam diferenças moralmente significativas entre bens públicos e privados. Para Arneson a diferença fundamental seria devido à *excludabilidade*, já que os que provêm bens privados podem excluir caronas de seu consumo. Para um não-voluntarista é a escolha dos membros do empreendimento cooperativo e não algum tipo de inovação técnica que mudaria o padrão da razão moral envolvida. Para McDermott, porém, a distinção entre bens excludentes e não excludentes não seria suficiente para sustentar a interpretação não-voluntarista.

Já George Klosko, diferentemente de Arneson, coloca o peso da argumentação não apenas no tipo de bem fornecido mas no *valor* desse bem. O problema aqui é que se Klosko está certo ao dizer que os direitos de reciprocidade são gerados quando os bens são muito valiosos, eles também seriam gerados quando são trivialmente valiosos.

A “condição de benefício” afirmada por Klosko não consegue, portanto, um resultado melhor do que a teoria de Arneson. Em outras palavras, a interpretação não-voluntarista não é capaz de evitar a conclusão de que outros podem criar obrigações para nós ao nos “empurrar” um benefício, como critica Nozick.

Daniel McDermott discute em seu texto o exemplo de um grupo de amigos que realizam um jantar. Há, entretanto, dois problemas com esse exemplo. Em primeiro lugar, presentes não criam obrigações. Em segundo lugar, não há um *problema do carona* nesses exemplos, pois não há cooperação, e eles podem simplesmente não convidar Bart, o elemento central do exemplo de McDermott.

Esses problemas da teoria da equidade não nos permite, porém, acreditar que não há nada de errado em bancar o carona nos esforços dos outros. O argumento da equidade falharia, na verdade, principalmente por se apoiar em “distinções artificiais e indefensáveis” entre os casos onde pessoas são beneficiadas. Há, porém, outras maneiras de lidar com o problemas dos caronas além da coerção. O principal modo de responder a amigos que agem como caronas seria “excluí-los dos benefícios de nossa amizade” (McDERMOTT, 2004, p. 230).

De modo geral, duas objeções são levantadas às críticas de Nozick. Em primeiro lugar os argumentos de Nozick se estruturam em torno de situações irrelevantes (KLOSKO, 1987, p. 197). Realmente parece absurdo usar da coerção para obrigar os indivíduos a fazerem sua parte na operação de um sistema público de alto-falantes, ou obrigar a todos os membros de uma comunidade a varrerem as ruas. Em segundo lugar, os exemplos de Nozick parecem tratar de *espectadores* e não de *participantes* desses esquemas cooperativos, o que se não contraria a descrição exata certamente destoa do espírito do princípio de equidade tal como elaborado por Hart e Rawls. Como nota John Simmons, os espectadores dos exemplos de Nozick receberiam benefícios laterais do mesmo modo que um país recebe o efeito lateral do fato do país vizinho viver sob o governo da lei. Assim como nos exemplos de Nozick, seria absurdo exigir alguma contrapartida dos habitantes desse país vizinho (SIMMONS, 1979, p. 121-122).

Sem procurar esgotar todos os problemas relacionados a essa questão indico duas soluções propostas para a crítica de Nozick. A primeira delas, como ressalta Simmons, talvez esteja presente na distinção feita pelo próprio Rawls entre aqueles que *aceitam* os

benefícios fornecidos pelo esquema e os que apenas *recebem* tais benefícios. Ainda que Rawls não seja muito claro nos critérios dessa distinção, e também que existam várias situações nas quais seria difícil diferenciar *aceitar* de meramente *receber* benefícios, ao menos uma das duas características seguintes deveria se fazer presente para que pudéssemos caracterizar uma atitude de aceitação: (a) o indivíduo deve ter buscado (e conseguido) obter o benefício ou (b) ter recebido o benefício voluntariamente e conscientemente (SIMMONS, 1979, p. 129). A sugestão de Simmons aqui é que “Hart and Rawls should be read as holding that only beneficiaries who are also participants (in some significant sense) are bound under the principle of fair play” (SIMMONS, 1979, p. 122).

Os exemplos de Nozick claramente falham em ressaltar esse ponto. Parece, como indica Richard Arneson, que esses exemplos não diferenciam uma situação de *troca* de uma outra onde existe uma *doação*. No primeiro caso o princípio de equidade poderia demandar a cooperação, mas não no segundo. Arneson estabelece essa diferença ao sugerir o exemplo de um grupo de vizinhos que se organiza de forma que cada vez que um deles faz aniversário os outros ofereçam presentes (ARNESON, 1982, p. 618). Se passo a morar na vizinhança e recebo os presentes em meu aniversário, isso criaria a obrigação de que eu fizesse o mesmo nos aniversários dos outros membros? A intuição aqui é que a atitude de meus vizinhos não criaria, para mim, nenhuma obrigação nem me tornaria automaticamente membro desse grupo. Evidentemente, caberia ao grupo decidir se continuaria a me oferecer presentes nos aniversários subseqüentes ou se eu simplesmente seria excluído da lista dos que deveria ser presenteados no aniversário.

Uma segunda solução é proposta pela teoria de obrigação política desenvolvida por George Klosko. A principal proposta de Klosko é retirar de cena o que poderíamos denominar de *situação de escolha*, ou seja a polêmica em torno de saber em que condições alguém escolhe fazer parte de um empreendimento cooperativo e então, através do princípio de equidade, passa a ser visto como alguém que está obrigado a participar dos encargos relativos ao provimento desse bem. Esse problema não se coloca se os bens produzidos pela ação coletiva possuírem a característica da *exclusividade*, ou seja, se pudermos decidir quem irá ou não consumir esses bens, bastando portanto retirar da extensão do benefício aqueles que não se dispõem a cooperar com seu provimento.

A situação é inteiramente diversa para os bens públicos, que são não-exclusivos, no sentido em que ninguém poderia ser excluído de seus benefícios ou cuja exclusão seletiva se daria apenas a um custo muito elevado. Neste segundo caso, o problema surge do fato de que determinadas pessoas, mesmo se fossem contra que o bem em questão fosse provido, estariam usufruindo dele, se comportando como *caronas*. O exemplo principal aqui, e que é central nos textos de Klosko, é o da defesa nacional: mesmo aqueles que fossem contra esse benefício seriam protegidos por seu governo. Por outro lado, na medida em que fossem chamados a cooperar eles poderiam negar-se, exercendo sua possibilidade de escolha, e o problema então seria o de saber se os demais cooperadores poderiam coagi-los a tanto.

Na concepção de equidade desenvolvida por Klosko a solução para tal problema seria encaminhada caso pudéssemos, de algum modo, retirar da cena a situação de escolha. A maneira pela qual Klosko procede nessa tentativa consiste em levar em consideração a magnitude dos bens a serem providos pelo esquema cooperativo. O princípio de equidade se aplicaria melhor a bens públicos que possuem determinadas características, a saber (a) devem possuir um valor que justifique o esforço daqueles envolvidos em seu provimento e fruição, (b) devem ser presumivelmente benéficos e (c) o esquema cooperativo no qual esses bens são gerados deve ser justo, no sentido da distribuição de encargos e benefícios (KLOSKO, 1987b, p. 355; 1987, p. 203).

Deixo de lado aqui a terceira condição, já comentada anteriormente. A primeira condição excluiria as objeções apresentadas por Nozick. Sem dúvida alguma aqueles bens discutidos por Nozick não valeriam os esforços na opinião de um grande número de pessoas. A segunda condição entretanto é a grande inovação introduzida por Klosko no princípio de equidade. A idéia aqui é a seguinte: há determinados bens que os indivíduos valorizam de modo diferenciado, a ponto de um mesmo bem possuir um alto valor para uma pessoa e ser absolutamente supérfluo para outra. Bens assim fornecidos através de uma ação coletiva estão, portanto, sujeitos à escolha a ser realizada por aqueles que supostamente deveriam participar de sua produção, o que sugere que algumas pessoas, mesmo sendo beneficiadas por esse bem público, poderiam negar-se de modo razoável a participar desta ação coletiva. Dito de outro modo, isso impediria que o fato de um determinado indivíduo ser beneficiado por um bem não exclusivo fosse suficiente para criar a obrigação desse indivíduo por equidade, dado que ele recebe esses benefícios

mesmo que não deseje e, mais ainda, mesmo que ativamente se oponha ao recebimento destes.

Por outro lado, existem bens públicos que possuem determinadas características que os tornam “necessários para uma vida minimamente aceitável” (KLOSKO, 1987b, p. 355). Não seria razoável, propõe Klosko, imaginar que algumas pessoas não dêem importância para segurança física, proteção de um ambiente hostil ou satisfação de necessidades corporais básicas (KLOSKO, 1987, p. 198). Assim, esses bens seriam *presumivelmente benéficos*, não estando submetidos à sugestão de Rawls e Simmons de que deveriam ser *aceitos* por aqueles que deles se beneficiam. Conforme Klosko, “the indispensability of the goods overrides the outsider’s usual right to choose if he wishes to cooperate” (KLOSKO, 1987b, p. 355). Se pessoas razoáveis não podem duvidar do fato de que esses bens são indispensáveis à vida da comunidade e de cada um de seus membros, se esses bens só podem ser providos através da participação de todos ou quase todos, o princípio de equidade se aplica indistintamente, a despeito do desejo em participar ou não da ação coletiva.

Antes de discutir um problema mais geral suscitado pelas formulações de Klosko, convém ressaltar uma dificuldade em sua teoria acerca dos bens *presumivelmente benéficos* para a qual o próprio autor sugere uma solução. Mesmo que aceitemos que a teoria sugerida por Klosko permite ao princípio de equidade retirar de cena “the dichotomy of voluntary/involuntary” (DAGGER, 2000, p. 112), ele se aplica apenas a determinados bens fundamentais. O problema é que nem todos os bens públicos providos em uma sociedade partilham dessas características, também bens discricionários, “goods that may be desirable but should not be viewed as essential to people’s well-being” (KLOSKO, 1987, p. 198), fazem parte da vida em sociedade. A solução proposta até aqui por Klosko não alcança esses bens, permitindo que a *situação de escolha* reapareça.

Na concepção de equidade desenvolvida por Klosko a solução para tal problema seria encaminhada caso pudéssemos, de algum modo, retirar da cena a situação de escolha. A maneira pela qual Klosko procede nessa tentativa consiste em levar em consideração a magnitude dos bens a serem providos pelo esquema cooperativo. O princípio de equidade se aplicaria melhor a bens públicos que possuem determinadas características, a saber (a) devem possuir um valor que justifique o esforço daqueles envolvidos em seu provimento e fruição, (b) devem ser *presumivelmente benéficos* e (c) o



esquema cooperativo no qual esses bens são gerados deve ser justo, no sentido da distribuição de encargos e benefícios (KLOSKO, 1987b, p. 355; 1987, p. 203).

Deixo de lado aqui a terceira condição, já comentada anteriormente. A primeira condição excluiria as objeções apresentadas por Nozick. Sem dúvida alguma aqueles bens discutidos por Nozick não valeriam os esforços na opinião de um grande número de pessoas. A segunda condição entretanto é a grande inovação introduzida por Klosko no princípio de equidade. A idéia aqui é a seguinte: há determinados bens que os indivíduos valorizam de modo diferenciado, a ponto de um mesmo bem possuir um alto valor para uma pessoa e ser absolutamente supérfluo para outra. Bens assim fornecidos através de uma ação coletiva estão, portanto, sujeitos à escolha a ser realizada por aqueles que supostamente deveriam participar de sua produção, o que sugere que algumas pessoas, mesmo sendo beneficiadas por esse bem público, poderiam negar-se de modo razoável a participar desta ação coletiva. Dito de outro modo, isso impediria que o fato de um determinado indivíduo ser beneficiado por um bem não exclusivo fosse suficiente para criar a obrigação desse indivíduo por equidade, dado que ele recebe esses benefícios mesmo que não deseje e, mais ainda, mesmo que ativamente se oponha ao recebimento destes.

Por outro lado, existem bens públicos que possuem determinadas características que os tornam “necessários para uma vida minimamente aceitável” (KLOSKO, 1987b, p. 355). Não seria razoável, propõe Klosko, imaginar que algumas pessoas não dêem importância para segurança física, proteção de um ambiente hostil ou satisfação de necessidades corporais básicas (KLOSKO, 1999, p. 198). Assim, esses bens seriam *presumivelmente benéficos*, não estando submetidos à sugestão de Rawls e Simmons de que deveriam ser *aceitos* por aqueles que deles se beneficiam. Conforme Klosko, “the indispensability of the goods overrides the outsider’s usual right to choose if he wishes to cooperate” (KLOSKO, 1987b, p. 355). Se pessoas razoáveis não podem duvidar do fato de que esses bens são indispensáveis à vida da comunidade e de cada um de seus membros, se esses bens só podem ser providos através da participação de todos ou quase todos, o princípio de equidade se aplica indistintamente, a despeito do desejo em participar ou não da ação coletiva.

Para resolver tal problema Klosko procura estender sua teoria de modo a abarcar os bens públicos que não são essenciais. A proposta parece bastante polêmica e se

apóia em um *truque*. Resumidamente, a sugestão é a de que pensemos em um *pacote* que inclui bens *presumivelmente benéficos* e *bens discricionários*. As objeções de Nozick, argumenta Klosko, não demonstram que não seriam geradas obrigações caso os bens discricionários de seus exemplos estivessem agregados a bens presumivelmente benéficos.

O *truque* utilizado por Klosko consiste no seguinte: como seria muito difícil demonstrar a necessidade de uma contribuição a um determinado bem discricionário, ele parte do princípio que os indivíduos em questão *já estão obrigados* a contribuir com os bens presumivelmente benéficos. Ou seja, são *indivíduos que já cooperam* e que, agora, são chamados a cooperar também com o provimento de novos bens públicos. Assim, segundo Klosko, o ônus da prova não é daqueles que concordam com o provimento desses bens e sim daquele que, já estando obrigado e cooperando quanto ao provimento de outros bens, teria agora que demonstrar que esses novos bens modificam a relação custo/benefício do pacote (KLOSKO, 1987, p. 204-208). Como o próprio autor admite “showing the unfairness of the scheme in such cases does not promise to be easy” (KLOSKO, 1987, p. 205). Para Carr, o problema no argumento de Klosko seria saber por que a natureza do benefício (sua indispensabilidade e não-exclusão) deveria importar para nossa teoria de equidade?

Outros problemas acerca do princípio de equidade podem ser evocados. Griffin discute aquilo que ele denomina como os “efeitos cumulativos das ações”, ou seja, o fato de que ainda que meu ato particular não possua efeito no interior de uma ação coletiva, o efeito cumulativo (vários atos iguais) possui. Desse modo uma cooperação faria nascer dois problemas diferentes, o da equidade e o da perspectiva moral (o horizonte temporal para o qual devo olhar para pensar as conseqüências de meus atos). Ao mesmo tempo, isso implicaria uma discussão sobre o utilitarismo, em particular como derivar princípios normativos que não estariam explícitos no argumento utilitarista.

Uma teoria moral utilitarista, que afirma que um indivíduo deve olhar apenas para as conseqüências de seus atos, perde de vista o fato de que esses atos participam de uma série de fatos ou práticas, que possuem conseqüências diversas daquelas do próprio ato em questão. Ainda que uma contribuição individual seja imperceptível, uma longa série dessas contribuições pode levar a resultados bastante diferentes. Aqui, a idéia

de agência racional normalmente adotada, que avaliaria os atos caso a caso, não parece ser o melhor caminho, podendo levar a resultados finais negativos.

Do mesmo modo, segundo Richard Dagger, ainda que não ameace a existência de um empreendimento coletivo, aquele que se comporta como carona age de modo errado. Os que participam desse empreendimento possuem direitos e obrigações uns para com os outros: “um direito de requerer que outros assumam sua parte nos custos e a obrigação de assumir a sua quando for requerido” (DAGGER, 2000, p. 112).

Existiriam diferentes modos de agir como carona: algumas vezes impondo um custo a outros, ainda que reduzido, e em outras vezes sem a existência desse custo. Ainda assim existe um custo imposto aos outros: o de não obter esse mesmo benefício. Assim, só posso justificar meu comportamento como carona – afirmando que nenhum custo realmente foi imposto – se outros não agirem do mesmo modo.

Herbert Hart chama a atenção em seu texto para o fato de que essa percepção, de que estamos obrigados em função da cooperação de outros, não se deve a avaliações consequenciais sobre os resultados dessas ações. Sob essas condições enumeradas por Hart, quando alguém se beneficia do fato de que outros seguiram as regras, ele realmente tem uma obrigação devida à equidade e aqueles que haviam seguido as regras possuem um direito à cooperação. Porém o fato importante aqui é: e se eu ainda não me beneficieei, possuo essa obrigação?

Uma observação importante aqui é que a divisão “fair” dos ônus de uma ação coletiva pode variar dependendo do tipo de ação coletiva e do grupo envolvido. O exemplo mais claro é o das forças armadas, onde em uma guerra, alguns possuem tarefas bem mais arriscadas do que outros. A divisão dos encargos, portanto, se relaciona, em alguns casos, com a divisão de trabalho, de tarefas desiguais, e a justiça da divisão pode estar em outro lugar (como o modo pelo qual a divisão é feita) que não nas tarefas mesmo. Nesse caso em particular pode-se avaliar o sacrifício de alguns (alguns soldados, por exemplo) para o benefício coletivo.

Em um texto famoso, M. B. E. Smith nega que a equidade possa fundamentar a obrigação política. A abordagem de Smith é abertamente consequencialista: para mostrar que *B* possui um direito à obediência de *A* seria necessário saber as conseqüências

dessa obediência (SMITH, 1973, p. 80). Se a obediência de *A* a alguma regra não beneficia *B*, e se sua desobediência não prejudica a comunidade, não é possível sugerir que a equidade a *B* possa impor a obediência de *A* (SMITH, 1973, p. 81).

A formulação do princípio de equidade por Smith difere, portanto, da formulação tradicional. Segundo o autor, “as considerações de equidade (...) mostram que, quando a cooperação é perfeita e cada membro se beneficiou da submissão de cada outro membro, cada um possui uma obrigação *prima facie* de obedecer suas regras quando a obediência beneficia algum outro membro ou quando a desobediência prejudica o empreendimento” (SMITH, 1973, p. 81). O ponto principal de Smith é que a obrigação de equidade deve fundamentar a ação de um indivíduo apenas quando algum benefício ou prejuízo deriva dessa ação.

## 5. Conclusões

Seja qual for o princípio que sustenta o ideal da obrigação política, todas as teorias prevêem a possibilidade de que, em algum momento, esse ideal seja rompido. Na formulação de Rawls, por exemplo, “if a social or religious group reasonably (not irrationally) and correctly supposes that a permanent majority, or majority coalition, has deliberately set out to undercut its basis and that there is no chance of successful constitutional resistance, then the obligation to obey that particular law (and perhaps other laws more generally) ceases.” (RAWLS, 1964, p. 126). Também quando a obediência é sustentada pela noção de dever ela seria problemática “for permanent minorities that have suffered from injustice for many years” (RAWLS, 1971, p. 355).

Romper o ideal da obediência às leis em situações determinadas não equivale a aderir à possibilidade de decidirmos caso a caso acerca da aceitação das obrigações legais. Essa consequência poderia advir, por exemplo, de uma teoria da obrigação política baseada numa concepção de utilitarismo individualista. Uma teoria desse tipo, entretanto, tornaria impossível a existência de qualquer autoridade, pois a idéia mesmo de obrigação política não faz sentido se os indivíduos seguirem única e exclusivamente as leis que coincidem com seus interesses individuais, sejam eles de curto ou longo prazo (PITKIN, 1965, p. 992).

A possibilidade de desobediência a algumas leis, possibilidade esta que não pode fazer parte da previsão legal da própria lei, deve portanto basear-se em algum argumento de ordem moral que mantenha a noção geral de obrigação política como significativa. Mais do que isso, não existe apenas um modo de desobedecer às leis em uma democracia. Em termos gerais, a avaliação da maioria dos teóricos que se dedicam ao tema da desobediência civil é a de que os que praticam esses atos de desobediência percebem o sistema em que vivem como razoavelmente justo, de modo a requererem apenas uma reforma limitada e não uma reforma radical. Nessa concepção padrão, a

desobediência civil teria a intenção principal de chamar a atenção dos outros cidadãos para um determinado problema político ou uma determinada lei injusta.<sup>60</sup>

A desobediência civil, para Rawls, seria constituída por “a public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or policies of the government” que, além disso, “address the sense of justice of the majority of the community” (RAWLS, 1971, p. 364). Assim a desobediência não é apenas a rejeição da lei, mas também uma espécie de diálogo com o sistema político, com os governantes e com todos os concidadãos.

A desobediência civil seria então a contrapartida da obrigação política: não tão radical como um movimento armado que procura derrubar as autoridades constituídas, nem tão brando quanto a simples discordância pública a respeito da lei promulgada. No argumento desenvolvido por Ronald Dworkin a desobediência civil seria diferente de atividades criminosas motivadas por egoísmo, crueldade ou loucura (DWORKIN, 1985, p. 105). Além disso ela não envolveria aqueles que desafiam a autoridade de modo fundamental, pois os que praticam esse tipo de desobediência não pretendem uma ruptura fundamental com o regime, ou a reorganização constitucional da sociedade. Eles aceitam a legitimidade tanto do governo quanto da comunidade e agem mais para adquirir do que para desafiar seus deveres enquanto cidadãos. (DWORKIN, 1985, p. 105). A dificuldade com essa concepção, segundo David Lyons é que historicamente não é essa a forma que tomam alguns dos principais movimentos de desobediência civil, como o caso da resistência de Gandhi ao domínio britânico na Índia, ou o de Martin Luther King contra o sistema Jim Crow<sup>61</sup>. Nesses casos, segundo Lyons, é difícil que afirmemos que esses movimentos estivessem reconhecendo a legitimidade que é suposta na definição de obrigação política, na medida em que a injustiça era suficientemente profunda para evitar a suposição da obrigação política como base da ação.

A desobediência civil, na abordagem de Dworkin, possui um traço que nos interessa aqui. As discordâncias acerca da moralidade que sustenta uma determinada lei que está sendo desafiada não colocam em lados opostos aqueles que são virtuosos e

---

<sup>60</sup> Uma posição cética a respeito da cláusula que restringe a divergência moral dos praticantes dos atos de desobediência a apenas uma parte do sistema político é exposta em LYONS (1998, p. 32-34).

<sup>61</sup> Ver LYONS (1998, p. 36-46)

aqueles que são imorais, ou ao menos isso não ocorreria como característica paradigmática desses movimentos. Em realidade são discordâncias que opõem pessoas com profundo senso de moralidade. Do ponto de vista da teoria seria trivial se as divergências desse tipo sempre representassem o confronto entre posições moralmente superiores e outras incapazes de, por exemplo, perceber a injustiça de sua posição.

Uma tipologia proposta por Dworkin ajuda a definir mais claramente nosso problema aqui. Segundo Dworkin existiriam três tipos de desobediência civil: (a) baseada em integridade; (b) baseada em justiça; (c) baseada em uma política ou uma lei específica. Um exemplo do primeiro caso é o de um convicto pacifista chamado a lutar em uma guerra, ou o de um religioso chamado a realizar um ato que vai contra as suas crenças. O argumento do segundo caso é diferente, trata-se de um sistema político e legal que sistematicamente discrimina um grupo determinado dentro da sociedade. No terceiro caso o problema diz respeito a uma lei que, segundo a crença da minoria que a combate, pode acarretar sérios problemas tanto para a maioria quanto à minoria. Nesse caso o objetivo, diferentemente do segundo caso, não seria o de forçar a maioria a agir com justiça, mas de fazê-los “voltar à razão”. Além disso, os dois primeiros casos envolveriam questões de princípio, diferentemente do terceiro<sup>62</sup>.

Quando falamos de desobediência civil, tratamos ao mesmo tempo de dois lados de uma mesma questão: qual a atitude que as pessoas devem tomar frente a uma lei ou um sistema que, dadas as suas crenças, julgam imoral, perigosa ou simplesmente equivocada. Por outro lado uma pergunta também deve ser feita ao governo: qual a reação do governo quando uma minoria desobedece ao sistema legal em função de suas crenças morais?

No tratamento do fenômeno da desobediência civil pela ótica dos que a praticam, duas cláusulas poderiam ser aplicadas a esses atos. A primeira é a de que devemos, antes de desobedecer à lei, esgotar os caminhos institucionais que temos para reverter a situação em questão. A segunda, uma cláusula consequencialista, é a de que a decisão final sobre desobedecer ou não deve estar submetida à avaliação das conseqüências de

---

<sup>62</sup> A discussão que realizo nos próximos parágrafos é, em grande medida, uma reconstrução dos argumentos expostos por Ronald Dworkin no capítulo 4 de *A Matter of Principle*.

tal ato, de modo que essa cláusula desaconselharia atos de desobediência caso eles viessem a causar um mal maior do que a aceitação dessa lei, mesmo que injusta.

Com referência a alguém que pratica a desobediência civil baseada em integridade, essas duas cláusulas parecem de difícil aplicação. No caso do prévio esgotamento das possibilidades institucionais de reversão de uma lei, o problema se localiza no fato de que, normalmente, essas situações que envolvem princípios constituem casos de urgência, onde não podemos imaginar o sujeição inicial aos requerimentos dessa lei sem imaginarmos um dano ao princípio em questão. No caso consequencialista, ainda que pareça menos evidente, talvez seja possível admitir que os princípios que estão em questão tenham precedência sobre as avaliações consequenciais. Por outro lado, esse tipo de desobediência civil não poderia justificar um recurso à violência, dado que não haveria sentido em que eu deixasse de realizar um certo ato em nome de minha consciência e, ao mesmo tempo, me permitisse ferir pessoas inocentes.

No caso da desobediência baseada em questões de justiça, segundo Dworkin, as pessoas deveriam exaurir os processos políticos normais antes de desobedecerem, devendo fazê-lo apenas caso não existissem mais esperanças de obter sucesso no intento de reverter a política injusta em questão. Também a cláusula consequencialista pode ser mantida aqui, pois não haveria razão para desobedecer se o ato pudesse, por exemplo, vir a promover a política em questão. O problema central então parece ser o da possibilidade de definir quando os meios institucionais estariam esgotados, abrindo espaço para a desobediência civil. Isso é particularmente importante se estamos tratando de um sistema político viciado (com distorções no sistema representativo, por exemplo) que talvez tornem virtualmente impossível a reversão institucional. No caso do sistema legal que discriminava a população negra americana na época do movimento por direitos civis, por exemplo, “the rule of law was a false promise” (LYONS, 1998, p. 39). Se, por outro lado, entendermos a possibilidade de reversão de modo demasiado formal, assumindo que mesmo quando ela parece muito distante ela ainda assim seria possível, dado que os canais institucionais não estão formalmente fechados, a possibilidade de desobediência civil seria praticamente inexistente.

Há ainda uma outra diferença importante entre esses dois tipos de desobediência civil. A desobediência baseada em integridade é defensiva, pois sua intenção é apenas



evitar que alguém seja obrigado a realizar um certo ato que vai contra seus princípios morais mais profundos. A desobediência baseada em justiça, por outro lado, é estratégica, pois seu objetivo é alterar um certo estado de coisas que criaria uma situação de injustiça para uma ampla parcela da população (DWORKIN, 1985, p. 109). Nesse segundo caso, ao procurarmos reverter um determinado estado de coisas, podemos utilizar tanto uma estratégia persuasiva quanto uma não-persuasiva. A primeira estratégia consistiria em procurar reverter a opinião da maioria, mostrando a injustiça em questão. No segundo caso a estratégia consiste em praticar atos que aumentariam, para os que defendem o estado de coisas vigente, o custo político de tal situação.

As estratégias persuasivas possuem, na argumentação de Dworkin, vantagens sobre as não-persuasivas. Na medida em que elas procuram convencer a maioria de seu engano, elas submetem-se ao princípio majoritário. O caso das estratégias não-persuasivas é mais problemático, pois elas, de certo modo, reclamam uma exceção ao princípio majoritário, correndo o risco de adquirir feições paternalistas. Nesse sentido, uma série de condições deveriam ser preenchidas para que aceitássemos ações não-persuasivas baseadas em justiça, dentre elas a impossibilidade de que técnicas persuasivas pudessem ser eficazes e a garantia de que essas técnicas promettessem sucesso e não fossem contraproducentes (DWORKIN, 1985, p. 110).

E do ponto de vista do governo, como deve ser encarada a desobediência civil? Os dois erros principais quando nos confrontamos com essa questão consistem em advogar que os que cometem a desobediência não devem ser punidos ou que devem sempre ser punidos sob o argumento de que “a lei deve ser cumprida”. A idéia da punição pura e simples é, talvez, apenas uma formulação extrema que na prática não é sustentada. Mesmo os juristas mais conservadores aceitam a noção de que autoridades devem, ao menos dentro de certos limites, decidir quando se deve ou não dar início a um processo judicial para punir um determinado ato. Segundo Dworkin uma concepção utilitarista poderia estabelecer um critério valioso para decidir sobre esse caso: ninguém deveria ser punido a menos que essa punição causasse algum bem, considerando todas as coisas e num prazo razoavelmente amplo. (DWORKIN, 1985, p. 114)

Como aponta corretamente Boardman, se reconhece geralmente que um indivíduo não pode escolher que regras obedecer ou não em cada ocasião (BOARDMAN, 1987, p. 555). Nesse sentido, apenas uma severa de injustiça supera o dever “prima facie” de

obedecer a lei. Uma situação duradoura de injustiça constituiria um “convite ou provocação à desobediência”, ameaçando a idéia de obrigação política como cooperação.

Também Richard Dagger (1977, p. 93) argumenta contra Locke, que teria percebido a obrigação política como sendo uma questão de tudo ou nada, como se devêssemos obedecer a todas as leis, ou estar desobrigados de obedecer a todas. Nesse sentido, lembra Dagger, o regime nazista constitui um bom exemplo: mesmo que pudéssemos ou até devêssemos desobedecer algumas leis, não deveríamos desobedecer, por exemplo, às leis de tráfego, ou vê-las como ilegítimas.

Segundo Ronald Dworkin o argumento de que todos que cometem um crime devem ser processados pelo governo é mais fraco do que parece. Se é verdade que a sociedade não pode subsistir se tolerar todas as desobediências à lei, isso não significa que ela desmorona caso tolere algumas. A capacidade discricionária que os promotores americanos possuem para decidir se iniciam um processo criminal em alguns casos é um exemplo disso (DWORKIN, 1977, p. 206).

No caso em que as pessoas desobedecem a lei por questão de justiça elas deveriam antes exaurir os processos políticos normais antes de desobedecerem. Só deveriam desobedecer caso não existisse mais esperança de ter sucesso em reverter a política injusta em questão. Também aqui a cláusula consequencialista pode ser mantida, pois não haveria razão para desobedecer se o ato acabar por promover a política em questão.

Por outro lado, George Klosko discute que as obrigações possuem forças diferentes, e que portanto mostrar exemplos onde poderíamos desobedecer as leis (como no exemplo do sinal de trânsito no meio do deserto) não é o mesmo que mostrar que nenhuma lei é capaz de obrigar. Ao mesmo tempo Klosko cita o exemplo de John Finnis que, no outro extremo, sugere que a lei é uma “teia”, de modo que a obrigação de obedecer a uma lei aparentemente “sem importância” é dada por essa “rede”. Klosko critica essa posição na medida em que algumas leis (como as leis de trânsito) obviamente parecem ter menor importância. Algumas violações à lei parecem realmente mais importantes do que outras, recebendo uma desaprovação maior por parte da sociedade, portanto, “para ser consistente com nossas intuições, uma explicação deve apresentar obrigações de intensidades variadas” (KLOSKO, 1990, p. 1236-1237).

Alguns bens públicos a serem supridos por uma ação coletiva não se apresentam claramente a todos. O Caso da segurança nacional parece o mais óbvio. O exemplo de Klosko (KLOSKO, 1990, p. 1244) da II Guerra Mundial não possui a mesma força quando aplicado à guerra do Vietnã. Além disso, pode-se pensar em outro exemplo ocorrido durante a segunda guerra mundial. Quem, por exemplo, desobedecesse a ordens para ajudar a manter os japoneses em campos de concentração, estaria ameaçando a segurança nacional? Parece necessário fazer uma diferenciação entre os que querem apenas ser free-riders (mas, por exemplo, acreditam que os japoneses devem ser mantidos em campos de concentração) e aqueles que se opõem a essa situação (mais do que quererem ser livres, eles decididamente se opõem a isso). Uma diferença entre caronas e os libertários

Ainda quanto à idéia de sistema legal como “teia”, Klosko afirma que a menor desobediência (a leis menores) poderia minar o “rule of law”. Mas isso não parece, acredito, claro de modo algum! Sociedades sobrevivem apesar de indivíduos desrespeitarem as leis. Isso sem que venha a ocorrer uma espécie de “efeito dominó” que teria, como conseqüência, a destruição do sistema legal como um todo. Leis existentes contra certas práticas sexuais entre adultos que consentem, por exemplo, são desobedecidas sem que isso traga como conseqüência um enfraquecimento do governo da lei. Ainda que o possível efeito desse tipo de prática no “rule of law” (ou na sociedade como um todo) constitua o argumento central de Lord Devlin em sua polêmica com Herbert Hart.

A própria teoria da democracia como equilíbrio abre espaço para a idéia de desobediência para os que sofrem severas injustiças. Segundo Adam Przeworski, o modelo de equilíbrio implica que, se alguma força importante não possui condições de vencer e se a democracia, por algum motivo, é incapaz de melhorar suas condições materiais, espera-se que os que vivem sobre privação subvertam o sistema político. Para invocar participação, afirma Przeworski, a democracia deve gerar resultados substantivos para todos os grupos sociais.

Dito de outra maneira, as instituições democráticas devem ser justas, dando chance de vitória a todas as forças políticas relevantes. Ao mesmo tempo devem ser efetivas, sendo mais atraente a esses mesmos grupos do que alternativas políticas não-democráticas.

Na teoria de desobediência civil de John Rawls podemos perceber dois paradoxos. Em primeiro lugar surge a exigência de não-violência. Por que um grupo oprimido deve assumir que seus opressores possuem boa-vontade ou disposições de fairness? Rawls não assume isso em sua discussão sobre a desobediência. Ele acreditaria que essa crença em relação a adversários específicos em situações específicas é algo contingente. Por outro lado não podemos abandonar essa perspectiva sem o risco de sairmos da área da desobediência civil. Na perspectiva de Rawls, esse paradoxo pode ser resolvido se recorrermos à teoria dos deveres naturais. Em outras palavras, não haveria razão para supor que os desobedientes sejam céticos morais

O segundo paradoxo que surge é o *problema da obrigação residual*: dado que um determinado regime oprime um determinado grupo social de certos direitos básicos, porque deveríamos obediência a ele? Em outras palavras, porque a injustiça que justifica a desobediência civil também não justifica a rebelião armada?

Uma resposta possível aqui é de que olhando para o futuro e não para o passado dessa sociedade pode-se ter esperança de alterar o quadro de injustiça. Mesmo assim, o que seria, para Rawls, uma sociedade nearly just? Uma interpretação possível é que esse tipo de sociedade seria regulado por algum grau considerável de sentido de justiça. O problema que resta, é claro, é definir em que consiste esse grau considerável. Uma interpretação razoável aqui é que a injustiça que existe nessa sociedade seja circunscrita a certos limites bastante restritos. Visto desse modo, um regime “nearly just” pode envolver tratamento fair e com cooperação mútua e com um sentido de justiça no interior do grupo dominante e ainda ser compatível com um tratamento cruel com os que estão fora desse grupo.

## Referências Bibliográficas

- ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney (1961). **The civic culture**. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- ARNESON, Richard (1982). The principle of fairness and free-rider problems. **Ethics**, vol. 92, n. 4, p. 616-633, July 1982.
- AUSTIN, John (1832). **The province of jurisprudence determined**. London: Weinfeld and Nicolson, 1954.
- AXELROD, Robert (1984). **The evolution of cooperation**. New York: Basic Books, 1984.
- BARRY, Brian (1970). **Sociologists, economists and democracy**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- BOARDMAN, William S. (1987). Coordination and the moral obligation to obey the law. **Ethics**, vol. 97, n. 3, p. 546-557, April 1987.
- BOHMAN, James; REHG, William (ed.) (1997). **Deliberative democracy: essays on reason and politics**. Cambridge : MIT Press.
- BRENNAN, Geoffrey (1997). Rational choice political theory. In.: VINCENT, Andrew (ed.). **Political theory: tradition and diversity**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 89-111.
- BRENNAN, Geoffrey; PETTIT, Philip (2000). The hidden economy of esteem. **Economics and Philosophy**, vol. 16, n. 1, p. 77-98, April 2000.
- BRENNAN, Geoffrey; PETTIT, Philip (2004). **The economy of esteem**. Oxford: Oxford University Press..
- CARR, Craig (2002). Fairness and political obligation. **Social Theory and Practice**. Vol. 28, n. 1, p. 1-28, January 2002.
- CHRISTIANO, Thomas (1996). Is the participation argument self-defeating? **Philosophical Studies**, vol. 82, n. 1, p. 1-12, April 1996.
- COHEN, Joshua (1997). Procedure and substance in deliberative democracy. In.: BOHMAN, James; REHG, William (ed.). **Deliberative democracy: essays on reason and politics**. Cambridge: MIT Press, 1997. p. 407-437.
- COPP, David (1999). The idea of a legitimate state. **Philosophy & Public Affairs**. Vol. 28, n. 1, p. 3-45, winter 1999.
- DAGGER, Richard (1977). What is political obligation? **American Political Science Review**, v. LXXI, n. 1, p. 86-94, March.
- DAGGER, Richard (2000). Membership, fair play, and political obligation. **Political Studies**, vol. 48, n. 1, p. 104-117, March 2000.

- DOWNS, Anthony (1957). **Uma teoria econômica da democracia**. São Paulo : Edusp, 1999.
- DWORKIN, Ronald (1977). **Taking rights seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- DWORKIN, Ronald (1985). Civil disobedience and nuclear protest. In.: \_\_\_\_\_. **A matter of principle**. Cambridge : Harvard University Press. p. 104-116.
- DWORKIN, Ronald (1986). **Law's empire**. Cambridge : Harvard University Press, 1986.
- ELSTER, Jon (1979). **Ulysses and the sirens**. Cambridge : Cambridge University Press.
- ELSTER, Jon (1983). **Sour grapes**. Cambridge : Cambridge University Press.
- ELSTER, Jon (1986a). Introduction. In: ELSTER, Jon (ed.). **Rational choice**. New York: New York University Press. p. 1-33.
- ELSTER, Jon (1986b). The market and the forum: three varieties of political theory. In.: ELSTER, Jon; HYLLAND, Aanund (ed.). **Foundations of social choice theory**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 103-132.
- ELSTER, Jon (1989a). **The cement of society**. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, Jon (1989b). **Solomonic judgements**. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, Jon (2000a). **Ulysses unbound**. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, Jon (2000b). Rational choice history: a case of excessive ambition. **American Political Science Review**, v. 94, n. 3, p. 685-695.
- FEREJOHN, John; PASQUINO, Pasquale (2002). A teoria da escolha racional na ciência política: conceitos de racionalidade em teoria política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 16, n. 45, p. 5-24, fevereiro de 2002.
- GILBERT, Margaret (1993). Group membership and political obligation. **The Monist**, vol. 76, n. 1, p. 119-131, January 1993.
- GOODIN, Robert (1986). Laundering preferences. In.: ELSTER, Jon; HYLLAND, Aanund (ed.). **Foundations of social choice theory**. Cambridge : Cambridge University Press. p. 75-101.
- GREEN, Leslie (2005). Associative obligations and the State. In.: BURLEY, Justine (ed.). **Dworkin and his critics**. Oxford: Blackwell, 2005. p. 267-284.
- GREENAWALT, Kent (1987). **Conflicts of law and morality**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- GRIFFIN, James (1985). Some problems of fairness. **Ethics**, vol. 96, n. 1, p. 100-118, October 1985.

- HAMPTON, Jean (1987). Free-rider problems in the production of collective goods. **Economics and Philosophy**, 3, p. 245-273.
- HARDIMON, Michael O. Role obligations. **The Journal of Philosophy**, vol. XCI, n. 7, p. 333-363, July 1994.
- HARDIN, Russell (1982). **Collective action**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.
- HARDIN, Russell (1984). Difficulties in the notion of economic rationality. **Social Science Information**, vol. 23, n.3, p. 453-467, 1984.
- HART, H. L. A. (1955). Are there any natural rights? In.: WALDRON, Jeremy (ed.). **Theories of rights**. Oxford : Oxford University Press, 1984. p. 77-90.
- HART, H. L. A. (1961) **The concept of law**. Oxford: Clarendon Press.
- HAUSMAN, Daniel (1995). Rational choice and social theory: a comment. **The Journal of Philosophy**, vol. 92, n. 2, p. 96-102, February 1995.
- HOBBS, Thomas (1651). **Leviathan**. London: Penguin, 1968.
- KLOSKO, George (1987). Presumptive benefit, fairness, and political obligation. In.: EDMUNDSON, William (ed.). **The duty to obey the law**. Lanhan: Rowman & Littlefield, 1999, p. 193-212.
- KLOSKO, George (1987b). The principle of fairness and political obligation. **Ethics**, vol. 97, n. 2, p. 353-362, January 1987.
- KLOSKO, George (1989). Political obligation and gratitude. **Philosophy and Public Affairs**, vol. 18, n. 4, p. 352-358, Autumn 1989.
- KLOSKO, George (1990). The moral force of political obligations. **American Political Science Review**, vol. 84, n. 4, p. 1235-50, December 1990.
- KLOSKO, George (1992). **The principle of fairness and political obligation**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1992.
- LEVI, Margaret (1997). A model, a method, and a map: rational choice in comparative and historical analysis. In.: LICHBAC, Mark; ZUCKERMAN, Alan (ed.). **Comparative politics: rationality, culture, and structure**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 19-41.
- LOCKE, John (1688). **Two treatises of government**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- LYONS, David (1988). Moral judgment, historical reality, and civil disobedience. **Philosophy & Public Affairs**, v. XXVII, n. 1, p. 31-49, winter 1988.
- McDERMOTT, Daniel (2004). Fair-play obligations. **Political Studies**, vol. 52, n. 2, p. 216-232, June 2004.

- MEDEARIS, John (2001). **Joseph Schumpeter's two theories of democracy**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- MURPHY, Jeffrie (1970). In defense of obligation. In.: PENNOCK, ; CHAPMAN, (ed.). *Nomos XII: Political and legal obligation*. 1970.
- NOZICK, Robert (1974). **Anarchy, state and utopia**. New York: Basic Books, 1974.
- OFFE, Claus (1991). Introduction: the puzzling scope of rationality. **Archives Européennes de Sociologie**, v. XXXII, n. 1, p. 81-83.
- OLSON, MANCUR (1965). **A lógica da ação coletiva**. São Paulo: Edusp, 1999.
- PETTIT, Philip (1995). The virtual reality of *homo economicus*. **The Monist**, vol. 78, n. 3, p. 308-329, July 1995.
- PETTIT, Philip (1996). Institutional design and rational choice. In.: GOODIN, Robert (ed.). **The theory of institutional design**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 54-89.
- PITKIN, Hanna (1965). Obligation and consent – I. **American Political Science Review**, v. LIX, n. 4, p. 990-999, December 1965.
- PITKIN, Hanna (1966). Obligation and consent – II. **American Political Science Review**, v. LX, n. 1, p. 39-52, March 1966.
- PLATÃO. **Crito**. London: Penguin Books, 2003.
- PRZEWORSKI, Adam (1988). Marxismo e escolha racional. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 6, p. 5-25.
- PRZEWORSKI, Adam (1991). **Democracy and market**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- PRZEWORSKI, Adam (1999). Minimalist conception of democracy: a defense. In.: SHAPIRO, Ian; HACKER-CORDÓN, Casiano. **Democracy's value**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 23-55.
- PRZEWORSKI, Adam (2003). Why do political parties obey the results of elections? In.: MARAVALL, José Maria; PRZEWORSKI, Adam (ed.). **Democracy and the rule of law**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 114-144.
- PRZEWORSKI, Adam; CHEIBUB, Adam; LIMONGI, Fernando (2003). Democracia e cultura: uma visão não culturalista. **Lua Nova**, n. 58, p. 9-35, 2003.
- RAWLS, John (1964). Legal obligation and the duty of fair play. In.: FREEMAN, Samuel (ed.). **John Rawls: Collected papers**. Cambridge : Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John (1971). **A theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John (2002). **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



- RORTY, Amelie (1980). Akrasia and conflict. **Inquiry**, v. 23, n.2, p. 193-212.
- RORTY, Amelie (1986). Self-deception, akrasia and irrationality. In.: ELSTER, Jon (ed.) **The multiple self**. Cambridge : Cambridge University Press, 1986. p. 115-131.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762). **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- SABL, Andrew (2001). Looking forward to justice: rawlsian civil disobedience and its non-rawlsian lessons. **The Journal of Political Philosophy**, vol. 9, n. 3, p. 307-330, September 2001.
- SATZ, Debra; FEREJOHN, John (1994). Rational choice and social theory. **The Journal of Philosophy**, v. XCI, n. 2, p. 71-87.
- SEARLE, John (1969). **Speech acts: an essay in the philosophy of language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SEN, Amartya (1973). Behaviour and the concept of preference. In.: ELSTER, Jon (ed.). **Rational choice**. New York : New York University Press, 1986. p. 60-81.
- SEN, Amartya (1977). Rational fools: a critique of the behavioural foundations of economic theory. **Philosophy and Public Affairs**, vol. 6, n. 4, p. 317-344, Summer 1977.
- SIMMONS, A. John (1979). **Moral principles and political obligation**. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- SIMMONS, A. John (1996). Associative political obligations. **Ethics**, vol. 106, n. 2, p. 247-273, January 1996.
- SIMMONS, A. John (2005). The duty to obey and our natural moral duties. In.: WELLMAN, Christopher Heath; SIMMONS, A. John. **Is there a duty to obey the law?** Cambridge: Cambridge University Press. p. 93-196.
- SMITH, M. B. E. (1973). Is there a prima facie obligation to obey the law? In.: EDMUNDSON, William (ed.). **The duty to obey the law**. Lanhan: Rowman & Littlefield, 1999, p. 75-105.
- TAYLOR, Michael (1987). **The possibility of cooperation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- TURNER, Ralph H. (1991). The use and misuse of rational models in collective behavior and social psychology. **Archives Européennes de Sociologie**, v. XXXII, n. 1, p. 84-108.
- WALDRON, Jeremy (1993). Special ties and natural duties. **Philosophy and Public Affairs**, vol. 22, n. 1, p. 3-30, Winter 1993.
- WEINGAST, Barry (1997). The political foundations of democracy and the rule of law. **American Political Science Review**, vol. 91, n. 2, p. 245-263, June 1997.

WEINGAST, Barry (2003). A postscript to "The political foundations of democracy and the rule of law". In.: MARAVALL, José Maria; PRZEWORSKI, Adam (ed.). **Democracy and the rule of law**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 109-113.

WELLMAN, Christopher Heath (1997). Associative allegiances and political obligations. **Social Theory and Practice**. Vol. 23, n. 2, p. 181-204, Summer 1997.

WELLMAN, Christopher Heath (2001). Towards a liberal theory of political obligation. **Ethics**, vol. 111, n. 4, p. 735-759, July 2001.

WELLMAN, Christopher Heath (2004). Political obligation and the particularity requirement. **Legal Theory**, vol. 10, n. 2, p. 97-115, June 2004.

WELLMAN, Christopher Heath (2005). Samaritanism and the duty to obey the law. In.: WELLMAN, Christopher Heath; SIMMONS, A. John. **Is there a duty to obey the law?** Cambridge: Cambridge University Press. p. 1-89.

WILLIAMS, Bernard. Deciding to believe. In.: \_\_\_\_\_. **Problems of the self**. Cambridge : Cambridge University Press. p. 136-151.