

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

Programa de Pós-graduação em Direito

Victor Manoel Rangel Soares

**O DEVER MORAL DE OBEDIÊNCIA AO DIREITO COMO INTEGRIDADE:
revisitando a teoria associativa de Ronald Dworkin**

Belo Horizonte

2026

Victor Manoel Rangel Soares

**O DEVER MORAL DE OBEDIÊNCIA AO DIREITO COMO INTEGRIDADE:
revisitando a teoria associativa de Ronald Dworkin**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como exigência para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Gomes
Penteado Rosa

Belo Horizonte

2026

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

<p>S676d</p>	<p>Soares, Victor Manoel Rangel</p> <p>O dever moral de obediência ao direito como integridade [manuscrito] : revisitando a teoria associativa de Ronald Dworkin / Victor Manoel Rangel Soares. - 2026.</p> <p>115 f.</p> <p>Orientador: Leonardo Gomes Penteado Rosa. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.</p> <p>Bibliografia: f. 111-115.</p> <p>1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Direito e política - Teses. 3. Ética e direito - Teses. 4. Dworkin, Ronald, 1931-2013 - Teses. I. Rosa, Leonardo Gomes Penteado. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 340.12</p>
--------------	---



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO VICTOR MANOEL RANGEL SOARES

Realizou-se, no dia 24 de fevereiro de 2026, às 14:00 horas, em Plataforma Virtual, pela Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *O DEVER MORAL DE OBEDIÊNCIA AO DIREITO COMO INTEGRIDADE: revisitando a teoria associativa de Ronald Dworkin*, apresentada por VICTOR MANOEL RANGEL SOARES, número de registro 2024657502, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Leonardo Gomes Penteado Rosa - Orientador (UFLA), Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (UFMG), Prof(a). Thiago Lopes Decat (UFMG), Prof(a). Andrea Luisa Bucchile Faggion (Universidade Estadual de Londrina).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, tendo obtido a nota 90 (noventa).

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2026.

Documento assinado digitalmente
gov.br LEONARDO GOMES PENTEADO ROSA
Data: 24/02/2026 18:31:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Leonardo Gomes Penteado Rosa (Doutor) Nota: 90 (noventa)

Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (Doutor) Nota: 90 (noventa) **gov.br** THOMAS DA ROSA DE BUSTAMANTE
Data: 24/02/2026 21:48:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Thiago Lopes Decat (Doutor) Nota: 90 (noventa) **gov.br** THIAGO LOPES DECAT
Data: 26/02/2026 14:40:45-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Andrea Luisa Bucchile Faggion (Doutora) Nota: 90 (noventa)

Documento assinado digitalmente
gov.br ANDREA LUISA BUCCHILE FAGGION
Data: 24/02/2026 19:17:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

À memória de Domingas Ivone Cunha, a
Rainha da Vila,

À memória de meus avós, Alberto Fabiano
Rangel e Manoel Domiciano Soares,

À pequena Mariah Starling.

AGRADECIMENTOS

Eu não poderia imaginar como próprio um trabalho que é fruto da construção solidária de tantos. Esta dissertação foi tornada possível pela gentileza, generosidade e auxílio dessas pessoas.

Agradeço ao Prof. Dr. Leonardo Rosa, meu orientador e amigo, pela dedicação à minha pesquisa e pelo cuidado com a minha formação. Suas correções elevaram este trabalho. Seus conselhos me nortearam. Eu sempre soube que seria professor; depois de ser seu aluno, sei exatamente o tipo de professor que quero ser. Obrigado por acreditar em mim.

Aos professores Dr. Thomas Bustamante e Dr. Thiago Decat, agradeço pelas muitas conversas sobre Dworkin, por terem me apresentado ao Brandom, agradeço pelas músicas que me indicaram, pela proximidade que me permitiram construir com vocês, pela parceria na Associação Serras de Minas de Teoria da Justiça e do Direito. É uma benção e um desafio ser aluno de pessoas tão brilhantes. Obrigado também pelas sugestões feitas na banca de qualificação e por aceitarem compor a banca de defesa desta dissertação.

Agradeço à Profa. Dra. Andrea Faggion, sempre solícita e muito gentil, que se dispôs a compor a banca de avaliação desta dissertação. Muito me alegra ser avaliado por uma professora tão querida, filosoficamente sofisticada e competente.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais pela estrutura, em especial aos funcionários que trabalham na Secretaria do Programa.

Agradeço à CAPES pelo apoio oferecido por meio de bolsa de mestrado, que financiou parcialmente o segundo ano desta pesquisa.

Agradeço à Universidade Estadual de Montes Claros, minha casa, por minha formação. Em especial, ao meu professor e amigo, Leandro Luciano Silva Ravnjak, responsável por me apresentar a pesquisa e por reforçar meu gosto pela docência.

Agradeço aos meus amigos do Mendes & Melo Advogados Associados pelo apoio e suporte durante o mestrado. Agradeço aos muitos amigos antigos que me acompanharam, ainda que de longe, durante essa jornada. Minha memória frágil certamente me trairia e eu deixaria algum nome de fora caso tentasse enumerar todos eles. Deixo meus mais sinceros agradecimentos a todos esses verdadeiros anjos que estiveram comigo.

Agradeço aos amigos que fiz na Pós-Graduação pelo companheirismo e pela cumplicidade.

Em especial, ao Gabriel Alves Pessoa, com quem compartilhei as corridas, os cafés, as angústias e as alegrias do mestrado. Ao meu quase xará, Rangel Mendes Francisco, agradeço pelo apoio que me deu desde antes do meu ingresso no PPGD, pelas muitas conversas e por estar sempre presente. Ao Wendell Garcez, pela sinceridade e pela paciência, pelos projetos que concluímos e pelos que ficaram por concluir. À Barbara Ronsoni, pela parceria na filosofia, nos eventos e por ser inspiração. Ao Renan Borges, pela amizade sincera. Ao Frederico Fagundes, pelo coleguismo. Agradeço aos amigos do doutorado: Pedro Urashima, Lunare Amorim e Robson Valadares. Agradeço ao Gilberto Morbach pelo apoio durante o processo seletivo.

Agradeço aos meus pais, Cláudio e Geórgia, aos meus irmãos, Emillie e Igor, à minha madrinha, Janaína, às minhas avós, Iracema e Aparecida, pelo apoio incondicional neste e em todos os outros momentos da minha vida. Obrigado por tanto.

Agradeço à Maria de Lourdes pelo abraço-casa, pelo amor sereno, pela gentileza nos momentos de escrita da dissertação. Por ter compreendido as ausências. Por ser, ao mesmo tempo, porto e propulsor. Você ainda quer morar comigo?

Caminante, no hay caminho:
se hace camino al andar.

António Machado (*Cantares*, XXIX)

RESUMO

Esta dissertação investiga a teoria da obrigação política desenvolvida pelo filósofo Ronald Dworkin. Para o autor, a obrigação política deriva de alguns, mas não de todos os relacionamentos interpessoais nutridos por um indivíduo, além de representar um tipo de obrigação especial que membros de uma comunidade política sustentam mutuamente. O primeiro capítulo é dedicado à revisão de literatura, a fim de situar histórica e filosoficamente o debate a respeito da obrigação política. No segundo capítulo, discuto a teoria associativa desenvolvida por Dworkin, bem como sua integração à teoria do direito desenvolvida em “O Império do Direito”. O terceiro capítulo, por sua vez, é dedicado à concepção de ética do autor, estruturada na forma de um “modelo do desafio”. É no terceiro capítulo que discuto, também, a relação existente entre ética e obrigação política, aproximando o direito à noção de um “parâmetro normativo brando” de boa vida. Por fim, a conclusão do trabalho é apresentada na forma de uma agenda de pesquisas para as teorias da obrigação política, agenda esta que decorre da adoção das premissas e das conclusões que a teoria do direito de Dworkin adota.

Palavras-chave: Ronald Dworkin. Obrigação política. Ética. Direito como integridade.

ABSTRACT

This dissertation examines the theory of political obligation developed by the philosopher Ronald Dworkin. According to Dworkin, political obligation arises from certain, though not all, interpersonal relationships cultivated by an individual, and it constitutes a distinct category of obligation mutually upheld by members of a political community. The first chapter undertakes a comprehensive review of relevant literature, with the purpose of situating the debate on political obligation within its broader historical and philosophical contexts. The second chapter analyzes Dworkin's associative theory and explores its integration into the legal theory elaborated in *Law's Empire*. The third chapter is devoted to the author's ethical theory, articulated through the "challenge model". In this chapter, I also investigate the relation between ethics and political obligation, approaching law as a form of a soft normative standard for a good life. Finally, the conclusion advances a research agenda for theories of political obligation, an agenda that follows from the premises and implications embedded in Dworkin's theory of law.

Keywords: Ronald Dworkin. Political Obligation. Ethics. Law as integrity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
O projeto.....	11
O esqueleto	12
1 O ESTADO DA ARTE: LOCALIZANDO O DEBATE SOBRE A OBRIGAÇÃO MORAL DE OBEDIÊNCIA AO DIREITO	15
1.1 Questões conceituais	15
1.2 Anarquismo filosófico de Wolff.....	20
1.3 Joseph Raz e a concepção de autoridade como serviço.....	23
1.4 Teorias da Equidade ou <i>fair play</i> : Hart, Rawls e Klosko.....	30
1.5 Teorias associativas	35
2 O DEVER MORAL DE OBEDIÊNCIA E O CONCEITO DE DIREITO	38
2.1 Introdução ao capítulo	38
2.2 O direito como regras em HLA Hart.....	40
2.2 O direito como interpretação em Ronald Dworkin.....	46
2.2.1 De um modelo de regras para um modelo que compreenda princípios	46
2.2.2 Desacordos teóricos e o aguilhão semântico.....	51
2.2.3 De uma teoria da controvérsia para o direito como integridade: breves considerações.....	61
2.3 A obrigação política associativa: a integridade nas comunidades políticas	64
2.3.1 Integridade e adequação	65
2.3.2 O problema da legitimidade no direito e a resposta associativa de Dworkin	70
3 ÉTICA E OBRIGAÇÃO POLÍTICA	76
3.1 Introdução ao capítulo	76
3.2 Dos fundamentos da ética liberal ao modelo do desafio	77
3.2 O modelo de desafio frente a cinco enigmas éticos	87
3.3 Conectando ética e obrigação política	99
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

O projeto

O objeto desta dissertação é o problema da obrigação política, e a questão mais fundamental investigada é a natureza desse tipo de exigência moral. Não há consenso em relação à resposta mais adequada à pergunta “acaso temos o dever moral de obedecer ao direito?”. Green (1999, p. 301), identificou nas teorias contemporâneas à sua uma tendência de resposta negativa mesmo entre filósofos da tradição liberal: a posição cética deixou de ser ocupada apenas por anarquistas políticos, marxistas e teólogos. Klosko (1987, p. 68), por outro lado, sustenta uma crença intuitiva, fundada em nossos sentimentos mais básicos sobre política em sentido amplo, de que há um dever moral de obediência ao direito. Numerosas teorias, baseadas nos mais diversos princípios, foram elaboradas em uma tentativa de responder de modo positivo à pergunta. Algumas outras, ao contrário, foram desenvolvidas a fim de justificar impossibilidades teóricas e práticas da existência de referido dever. Nesta dissertação, mais especificamente, concentro a investigação na teoria associativa (e em seus desdobramentos) desenvolvida por Ronald Dworkin, para quem o dever moral de obediência ao direito nasce do tipo especial de relacionamento que surge e é nutrido em uma comunidade política.

Em sua construção, Dworkin apresenta a resposta ao problema da obrigação política em um dos capítulos centrais de *Law's Empire*, considerada por muitos como sua obra jusfilosófica mais importante. Não só isso, como há também uma reformulação revigorada da teoria associativa em *Justice for Hedgehogs*, obra em que Dworkin pretendeu a sistematização de sua ética, sua filosofia moral, sua filosofia política e sua filosofia do direito em um único sistema. A “localização” dos textos em que Dworkin desenvolveu sua teoria associativa intriga, afinal, a grande maioria dos autores que tratam do referido problema o fazem de modo “compartimentalizado”, hermético. Movido por essa intrigante observação, proponho uma releitura revigorada do projeto dworkiniano, conectando a discussão sobre a obrigação política às discussões que o autor desenvolveu sobre direito e ética. Minha hipótese defende a existência dessa relação entre obrigação política, a concepção de direito como integridade e a ética, articulada em um modelo de valor crítico “do desafio”. Nesse sentido, as questões-problema foram assim propostas: 1) “como as concepções sobre ética e direito influenciam os comprometimentos filosóficos subjacentes à teoria associativa da obrigação política de Ronald Dworkin?” e; 2) “de que modo é possível conciliá-los?”. O objetivo principal dessa pesquisa, portanto, é propor uma releitura da teoria associativa de Ronald Dworkin que seja coerente com uma interpretação abrangente da obra e de seus comprometimentos filosóficos, a partir de uma

investigação das relações entre sua teoria do direito (direito como um conceito interpretativo), sua teoria ética (modelo de desafio) e sua teoria associativa da obrigação política.

Trata-se de um projeto de natureza teórica (Gustin; Dias; Nicácio, 2020, p. 41), baseado na revisão de literatura do estado-da-arte da obrigação política, com a qual me engajo em um exercício reconstrutivo. É reconstrutivo na medida em que busquei analisar as concepções de obrigação política mais influentes na literatura especializada. Ainda, é também um exercício crítico, na medida em que aponto limitações, eventuais fraquezas e defeitos que algumas das teorias têm. É também crítico na medida em que ofereço uma leitura pouco convencional da teoria de Dworkin – como se verá na última seção do terceiro capítulo, autores que citam Dworkin em textos sobre a obrigação política se limitam à menção de *Law's Empire*, sem se engajarem com o proposto em *Justice for Hedgehogs*.

O esqueleto

A dissertação é dividida em três capítulos, precedidos por esta introdução e que antecedem uma conclusão. O primeiro capítulo é dedicado a uma breve revisão de literatura do estado-da-arte da obrigação política. A adjetivação não é vazia: não pretendi cobrir toda a literatura relevante a respeito da obrigação política. Tal tarefa seria um desafio mais apropriado a uma dissertação histórica do que a uma dissertação analítica. O leitor familiarizado com o tema notará a ausência de algumas teorias, como é o caso das teorias do consentimento. Não se trata de vício da pesquisa. Ao contrário, trata-se de recorte teórico relativamente arbitrário, em que privilegiei teorias mais recentes e reputadas como mais robustas e representativas de suas respectivas categorias. Essa opção não implica desconsiderar todo o restante da literatura não compreendida neste texto. Considero, contudo, que os debates reproduzidos no primeiro capítulo sirvam como introdução ao leitor inexperiente (especialmente em razão da escassez de artigos de estado-da-arte da obrigação política em português) e como marco teórico ao leitor especializado. Os artigos de introdução citados no capítulo primeiro servem como guia de pesquisa para os interessados no tema e suprem as eventuais lacunas do capítulo.

Início o capítulo com uma seção de clarificações conceituais, cujo propósito é unificar o vasto vocabulário utilizado pela literatura especializada. Após a primeira seção, reconstruo o anarquismo filosófico de Wolff. Em seguida, reconstruo a teoria da autoridade de Raz, outro anarquista filosófico, a partir de sua concepção de autoridade como serviço. A quarta seção trata de algumas teorias “da equidade”: Rawls, Hart e Klosko. Dentre as concepções positivas do dever moral de obediência ao direito, as teorias da equidade (ou do jogo limpo)

representam uma importante categoria do debate, tanto em suas formulações clássicas quanto nas reformulações contemporâneas. Por fim, apresento brevemente as teorias associativas de Horton e Gilbert. A teoria associativa de Dworkin foi deixada para os capítulos segundo e terceiro.

O segundo capítulo, por sua vez, é dedicado à relação entre o direito enquanto conceito interpretativo e a teoria associativa de Dworkin. Para estabelecer essa relação, inicio com a reconstrução da teoria imperativista do direito de Austin, precursor do positivismo, para, após reconstruí-la, expor e analisar a teoria de Hart. É que, embora também seja um positivista jurídico, Hart rejeitou a teoria imperativista e ofereceu uma robusta formulação do positivismo jurídico, que serviu como teoria rival sobre a qual Dworkin desenvolveu sua concepção de direito enquanto conceito interpretativo. Sendo assim, desenvolvo em seguida a teoria do direito de Dworkin. Começo com a análise de suas primeiras críticas ao positivismo em *The Model of Rules*, e finalizo a seção com a teoria do direito desenvolvida por Dworkin em *Law's Empire*. Após essa seção, reconstruo a teoria associativa da obrigação política como posta no Capítulo VI de *Law's Empire* e estabeleço a conexão necessária que há entre a obrigação política e a concepção de direito a partir da atitude interpretativa que se exige do membro da comunidade política.

Já o terceiro capítulo é dedicado à relação entre ética e obrigação política. Os fundamentos éticos da teoria de Dworkin são desenvolvidos a partir da obra *Foundation of Liberal Equality*. Nessa obra, a noção de modelo de valor crítico de desafio é central para a construção da relação referida, uma vez que é a partir da relação entre ética e comunidade (e da resposta que o modelo de desafio dá a essa interação) que argumento que o direito é um parâmetro normativo brando da boa vida. Ainda, conecto a ética à obrigação política a partir de *Justice for Hedgehogs*, texto aparentemente esquecido pelos filósofos da obrigação política. Em *Justice for Hedgehogs*, a obrigação moral de obediência ao direito também é associativa, mas se fundamenta nos dois princípios de dignidade: o autorrespeito e a autenticidade. A obrigação política, portanto, é justificada a partir de uma interação entre deveres morais decorrentes desses princípios de dignidade, em especial o dever moral de não causar dano.

Por fim, a conclusão é elaborada na forma de um sobrevoo sobre o trabalho e de uma agenda de pesquisas. Recapitulo de modo breve os argumentos apresentados e, a partir das implicações desses argumentos, estabeleço uma agenda de pesquisas que reputo relevante para as teorias da obrigação política. Em especial, identifico no requisito da “independência de conteúdo” um instigante rumo para as teorias da obrigação política.

Passemos ao primeiro capítulo da dissertação.

1 O ESTADO DA ARTE: LOCALIZANDO O DEBATE SOBRE A OBRIGAÇÃO MORAL DE OBEDIÊNCIA AO DIREITO

1.1 Questões conceituais

Imagine que você está andando pela rua e se vê surpreendido por um assaltante armado. O assaltante aponta um revólver para você e exige que você lhe entregue sua carteira, celular e relógio. É provável que você o obedeça. Nesse caso, você seria claramente *compelido* a entregar seus pertences (Klosko, 2019, p. 9) – estar *compelido* significa dizer que as consequências da desobediência são ruins o suficiente para que a obediência seja considerada. Imagine, porém, um cenário alternativo: o governo do estado da federação em que você se encontra institui um imposto incidente sobre a circulação de bens e demanda o pagamento de um percentual sobre o valor venal da mercadoria em questão, sob pena de te impingir uma punição (aplicação de multa e inscrição do crédito tributário em dívida ativa, com consequentes processos judiciais e administrativos para a execução do valor, por exemplo). Nesse segundo cenário você também estaria *compelido* a pagar, mas a situação é fundamentalmente diferente da primeira – afinal de contas, parece intuitivo que as ordens do estado sejam constitutivamente diferentes das de um criminoso armado. O que as difere, então?

Os estados modernos reivindicam autoridade legítima sobre seus cidadãos e é essa reivindicação que os difere das ordens de um criminoso armado; essa reivindicação busca vincular todos ou virtualmente todos os cidadãos, reivindica o controle e a regulação de seus interesses mais vitais (como garantia da lei e da ordem e segurança nacional) e o faz a partir de sua supremacia e monopólio do uso da força (Enoch, 2015, p. 17; Green, 1985, p. 329). O direito, nesse ponto, é o meio expressivo pelo qual o estado exerce a autoridade sobre seus cidadãos, e, nesse sentido, uma obrigação de obediência ao direito implica em fazer o que o direito requer. É por meio do direito que o estado fornece suas diretivas e reivindica a última palavra na resolução de conflitos (Raz, 2002).

Diante disso, um questionamento surge inevitavelmente: existe alguma obrigação moral de obediência ao direito, independentemente do conteúdo do direito¹, desde que se trate de uma regra válida do sistema jurídico em que estamos localizados? A resposta a essa pergunta será o fio condutor do presente trabalho. Se a resposta for positiva, você *estará obrigado* a

¹ Embora seja um critério adotado por parte considerável da literatura, nem todos os autores consideram a “independência de conteúdo” como critério da obrigação política.

obedecer, e não apenas *compelido* a fazê-lo (Hart, 2012, p. 85); se a resposta for positiva, você terá uma *obrigação moral de obedecer ao direito*.

Algumas clarificações conceituais são necessárias antes de partir para as teorias que explicam a existência (ou a inexistência) desse tipo de obrigação. Este trabalho adotará os termos “obrigação moral de obediência ao direito”, “dever moral de obediência ao direito” e “obrigação política” de forma intercambiável e para se referir à exigência moral (*moral requirement*) de fazer aquilo que o direito determina. Contudo, não se ignoram as distinções que parte da literatura especializada faz entre cada um dos temas. Embora Hart (1958) reconheça que, para o mundo jurídico, não haja diferença significativa entre “dever” e “obrigação”, para o discurso não-jurídico e ordinário, bem como para tratar de filosofia moral, os dois conceitos têm significados diferentes. As obrigações são adquiridas ou criadas a partir de um procedimento estabelecido e geralmente aceito pelo grupo social, por meio do qual o pronunciamento, escrito ou verbal, de um certo conjunto de expressões é suficiente para vincular as ações especificadas por esse discurso ao falante (ou escritor). Nesse sentido, as obrigações, assim como as promessas, são adquiridas ou criadas voluntariamente. Por outro lado, os deveres surgem sem a necessidade de serem voluntariamente aceitos por aqueles a quem vinculam. Entretanto, a referida distinção não exerce papel relevante para o objeto de estudo deste trabalho e nem para a grande maioria da literatura especializada (Dagger; Lefkowitz, 2021). Isso porque cada uma das teorias trabalhadas a seguir demandariam uma nomenclatura própria para o tipo de exigência moral de obediência a que se referem. Por essa razão, “dever” e “obrigação” serão usados de forma intercambiável.

Ainda, o termo “obrigação política” também será adotado de forma intercambiável em relação às duas outras formas já referidas. Autores como Edmundson (2004) e Miller (1995) associam a ideia de obrigação política à ideia de nacionalidade, alargando o conceito para além do dever/obrigação moral de obediência ao direito e nele incluindo um dever/obrigação mais difuso de apoiar e defender o estado em que se vive. Entretanto, seguindo a grande maioria da literatura (Klosko, 2012, p. 511), este trabalho adotará o termo “obrigação política” como sinônimo dos termos “dever moral de obediência ao direito” e “obrigação moral de obediência ao direito”.

Além disso, é necessário distinguir obrigação política e obrigação jurídica, na medida em que esta última diz respeito às exigências jurídicas às quais os sujeitos à lei estão obrigados a cumprir sob pena de sofrer uma punição pelo descumprimento (Renzo; Green, 2022). Como visto, a obrigação política diz respeito a um requerimento de natureza moral cujo

conteúdo exige a obediência ao direito do país a que determinado cidadão está sujeito. A justificação desse dever, contudo, não encontra resposta uníssona entre os filósofos políticos e do direito.

Segundo Kramer, “por séculos, teóricos políticos e do direito têm ponderado se cada pessoa está sob a obrigação geral de obediência às normas jurídicas da sociedade em que ele ou ela vive²” (Kramer, 2004, p. 179). Nesse mesmo sentido, nenhuma teoria da obrigação política é geralmente aceita, de modo que esse debate teórico é uma discussão ainda em andamento e que apresenta discordâncias fervorosas (Klosko, 2012, p. 511). Embora esse desacordo exista, há relativo consenso entre os teóricos a respeito dos critérios básicos que uma teoria da obrigação política deve satisfazer para ser considerada bem-sucedida (Edmundson, 2004; Klosko, 2005; Kramer, 2005a; Simmons, 1979). Segundo esse relativo consenso, a obrigação deve ser geral, *prima facie*, compreensiva, particular e independente de conteúdo.

A obrigação deve ser geral, universalmente suportada, no sentido de que se aplica a todos (ou virtualmente todos) os sujeitos ao direito de determinado país. Desse modo, uma teoria que explique a existência de um dever moral de obediência ao direito exigível de apenas uma parcela da comunidade política não será bem-sucedida enquanto teoria geral. Ao argumentar, por exemplo, que o consentimento expressado por indivíduos que se alistam voluntariamente ao exército de determinado país configura um ato instituidor de obrigações políticas, ou que o problema da obrigação política estaria resolvido para os indivíduos que voluntariamente se filiam a partidos políticos e, por conseguinte, aceitam não só as regras de tais partidos, como também as regras dos processos eleitorais em que seus partidos disputam candidaturas (Bonotti, 2012, p. 157-159), um teórico não preencheria o requisito da generalidade. O dever explicado deve abranger todos (ou virtualmente todos) os indivíduos de determinada comunidade política.

Deve ser *prima facie* na medida em que não se trata de um dever absoluto, mas de um dever derrotável por considerações morais de maior peso³. Contudo, a obrigação ser *prima facie* não significa que deve ser considerada como apenas mais uma de várias considerações morais relevantes para a ação, mas sim como uma consideração ordinariamente decisiva e pela

² No original: “For centuries, political and legal theorists have pondered whether each person is under a general obligation of obedience to the legal norms of the society wherein he or she lives”.

³ Segundo Edmundson (2004), o termo *prima facie* (do latim “à primeira vista”) decorre do trabalho desenvolvido por David Ross (1930). Alguns autores, dentre os quais o próprio Edmundson, adotam a nomenclatura *pro tanto* (do latim, “na sua medida”, em oposição à expressão “considerando-se todas as coisas”) para se referir à força limitada da obrigação moral de obediência ao direito. Neste trabalho, as duas expressões serão usadas como sinônimos.

qual se deve cultivar deferência (Edmundson, 2004). Assim, um indivíduo I terá a obrigação (política) de ϕ quando as razões morais em favor de ϕ forem superiores às razões morais contrárias a ϕ . Para exemplificar a ideia de obrigação *prima facie*, imaginemos uma situação hipotética em que eu prometo a meus colegas de mestrado que comparecerei à próxima cátedra da Associação Serras de Minas de Teoria da Justiça e do Direito. Meus colegas, então, se comprometem a ir à Cátedra em razão da minha promessa e providenciam passagens, acomodação e alimentação, tudo às próprias expensas. Ocorre, contudo, que, chegada a semana da Cátedra, eu perco a empolgação inicial e começo a pensar em desistir de ir. Nesse caso, as razões morais que tenho para manter o combinado se mostram mais robustas que as razões morais de ficar em casa, especialmente se considerarmos que eu fiz com que meus colegas gastassem dinheiro do próprio bolso para ir. Por outro lado, se na semana da Cátedra eu fosse surpreendido por um acidente, ou um parente gravemente doente, por exemplo, essas razões morais derrotariam as razões para a manutenção da promessa aos colegas. Assim como no último caso, a obrigação política representa uma obrigação limitada, que, embora seja considerada uma razão forte em favor da ação (de obedecer ao direito), é derrotável por considerações morais posteriores mais robustas.

A ideia de abrangência (*comprehensiveness*) exige que a obrigação seja capaz de explicar o dever moral de obediência a todas (ou virtualmente todas) as leis da jurisdição em que o sujeito se encontra. Assim, “o dever é ‘abrangentemente aplicável’ no sentido de que se aplica a todas as leis obrigatórias de uma jurisdição⁴” (Edmundson, 2004, p. 216), e não apenas a uma pequena parcela, ou a um tipo específico de legislação. É claro, contudo, que alguns tipos específicos de regras não se aplicam à população em geral, de modo que o dever em questão diz respeito, em particular, às regras de conduta.

Ainda, a ideia de independência de conteúdo (*content-independence*) desvincula o dever moral de obediência dos méritos morais de uma lei em particular. É dizer, a teoria deve ser capaz de explicar a obrigação de obediência ao direito pelo simples fato de o direito ser direito. Hart caracteriza a ideia de independência de conteúdo no contexto da compreensão dos comandos e na maneira como tais comandos influenciam a racionalidade prática:

A independência de conteúdo dos comandos reside no fato de que um comandante pode emitir muitos comandos diferentes para uma mesma pessoa ou para pessoas diferentes, e as ações comandadas podem não ter nada em comum. No entanto, em todos os casos, o comandante pretende que suas expressões de intenção sejam tomadas como uma razão para realizá-las. Portanto, é destinado a funcionar como uma razão

⁴ No original: “The duty is ‘comprehensively applicable in the sense that it attaches to all of a jurisdiction mandatory laws [...]’”.

independentemente da natureza ou caráter das ações a serem realizadas⁵ (Hart, 1982, p. 254).

Logo após essa passagem, Hart clarifica sua caracterização a partir do que a independência de conteúdo não é: ela difere dos casos paradigmáticos de razão para agir em que há uma conexão de conteúdo entre razão e ação, de modo que a razão para a ação é considerada por conta de seu conteúdo. Uma razão que se conecta com a ação seria, nesse sentido, a de uma pessoa que fecha a janela como uma maneira de se proteger do frio⁶ (Hart, 1982, p. 255).

Segundo Hart, uma razão (e, por analogia, um dever moral) independente de conteúdo deve funcionar de modo que, à primeira vista, a razão não está conectada ao conteúdo da ação exigida. Nesse caso, a razão deve ser capaz de funcionar como uma razão para diferentes ações com conteúdo diferentes – e até contraditório. O que deve prevalecer é o fato de alguém ter sido comandado a fazer algo: é isso que funciona como razão, independentemente do conteúdo da ação exigida. Retomando o exemplo do parágrafo anterior, se fechar a janela para se proteger do frio é uma razão dependente de conteúdo, fechar a janela porque você foi ordenado a fazê-lo representa uma razão independente de conteúdo. No domínio da obrigação política, obedecer ao direito apenas porque “é o direito” representa uma obrigação independente de conteúdo.

Além disso, a ideia de particularidade exige que a obrigação seja capaz de explicar o dever de um cidadão de obedecer às leis do país a cuja jurisdição está sujeito em detrimento das leis de outro país. Nesse sentido, Simmons argumenta que a obrigação política, para ser entendida propriamente, “deve nos vincular a uma comunidade ou governo particular de um modo que seja especial (i. e., de um modo que surja de relacionamentos especiais com certos indivíduos e que são devidos a esses indivíduos e não à humanidade em geral)”⁷ (Simmons, 2002, p. 29). Simmons conclui, então, que o dever moral de obediência deve ser pensado desse modo “particularizado”, do contrário não será capaz de representar aquilo que ordinariamente se pensa sobre a obrigação política.

⁵ No original: “Content-independence of commands lies in the fact that a commander may issue many different commands to the same or to different people and the actions commanded may have nothing in common, yet in the case of all of them the commander intends his expressions of intention to be taken as a reason for doing them. It is therefore intended to function as a reason independently of the nature or character of the actions to be done”.

⁶ A passagem original é: “my reason for shutting down the window was to keep out the cold”. O trecho foi adaptado.

⁷ No original: “must bind us to one particular community or government in a way that is special [i. e., in a way that arises from special relationships with certain others and are owed to these others and not to humankind generally”.

Assim, uma vez presentes todos esses requisitos, é possível dizer que uma teoria da obrigação política é bem-sucedida quando explica a existência de um dever moral de obediência ao direito de caráter geral, *prima facie*, compreensivo, particular e independente de conteúdo.

1.2 Anarquismo filosófico de Wolff

Estabelecidos os critérios de avaliação de uma teoria bem-sucedida da obrigação política, voltemos às duas situações apresentadas no início da seção. A tarefa das teorias que buscam oferecer uma resposta positiva ao problema da obrigação política é de estabelecer uma diferença entre a atitude do criminoso armado que, por meio da ameaça de causar um mal, exige que sua vítima lhe entregue seus pertences, e a atitude do estado, que apreende alguns dos bens do indivíduo que deixou de pagar o imposto sobre as vendas outrora estabelecido. Por outro lado, teorias que oferecem uma resposta negativa ao problema da obrigação política não estabelecem distinção entre as duas atitudes referidas. O anarquista filosófico rejeita a existência de uma resposta para o problema da obrigação política. A posição do anarquista filosófico tem ganhado cada vez mais adeptos e um número considerável de autores da tradição liberal têm negado uma resposta positiva ao problema da obrigação política (Edmundson, 2004; Green, 1999; Klosko, 2012).

É importante destacar que o anarquismo filosófico não se confunde com o anarquismo político. O anarquismo político pode ser compreendido como uma teoria cética da legitimação política. O termo anarquismo tem sua origem etimológica no grego antigo (*anarkhia*), que significa “ausência de um governante”, e é composto pelo prefixo *an*, que denota negação, e a palavra *arkhos*, que significa “governante” ou “líder”. Anarquia é, nesse sentido, a ausência de governo ou o não-governo. Os anarquistas políticos criticam o caráter centralizado e o monopólio do uso da força pelo estado, de modo que sua crítica é, em última análise, à própria existência do estado. Nesse sentido, Bakunin argumenta que “se há um Estado, deve haver dominação de uma classe por outra e, como resultado, escravidão; o Estado sem escravidão é impensável – e é por isso que somos inimigos do Estado” (Bakunin, 1990, p. 178). Trata-se de uma generalização e de uma crítica que vem em resposta a uma visão hegeliana e marxiana do estado (Fiala, 2021). O anarquismo político encontra dificuldades em formular críticas específicas, uma vez que são múltiplas as possibilidades de organização dos Estados e que o poder político não é monolítico. Desse modo, alguns anarquistas se engajam em uma generalização mais ampla que culmina numa crítica ao poder político como um todo. Considerar um anarquismo mais genérico ou mais específico pouco importa para esta distinção;

é suficiente saber que as críticas do anarquismo político se dirigem, via de regra, ao poder político e ao Estado.

O anarquista filosófico, por sua vez, direciona sua crítica à legitimidade da autoridade política e não necessariamente pretende a abolição do estado, apenas a revisão dos fundamentos dessa legitimidade. Faggion esclarece a diferença entre o anarquismo filosófico e seu homônimo político: “qualquer anarquismo filosófico se diferencia do seu homônimo político por não ditar a derrocada do Estado. Para o anarquismo filosófico, trata-se apenas da negação da autoridade política como um atributo normativo do Estado” (Faggion, 2020, p. 37).

Anarquistas filosóficos chegam às suas conclusões negativas sobre obrigações políticas por uma ou ambas de duas vias. Autores que adotam essa posição apresentam argumentos céticos de tipo empírico e/ou conceitual (Klosko, 2012, p. 522).

Os argumentos de tipo empírico, chamados por Horton de “anarquismo político negativo” (Horton, 1992, p. 124), também chamados de argumentos *a posteriori* (Simmons, 2009), defendem a inexistência de um dever moral de obediência ao direito em razão de nenhuma das teorias da obrigação política ter oferecido uma resposta satisfatória ao problema – por isso o uso do termo “empírico”, pois o argumento é baseado na experiência. Por essa razão, o anarquismo filosófico negativo estará sempre vulnerável ao surgimento de novos argumentos para justificar a obrigação política, o que faz dessa uma posição fraca ou modesta de anarquismo filosófico.

Por outro lado, o anarquismo político positivo, *a priori*⁸ (Reiman, 1972), não enfrenta essa fragilidade. Isso porque seus adeptos são desafiados a propor um argumento próprio, robusto o suficiente para não depender de argumentos do tipo empírico, bem como robusto o suficiente para desbancar as teorias da obrigação política.

A mais proeminente formulação do anarquismo político “positivo”, para me valer da expressão de Horton, foi oferecida por Wolff (1970). Em *In Defense of Anarchism*, Wolff caracteriza a autoridade como o elemento distintivo do estado, representada pelo “direito de comandar, e correlativamente, o direito de ser obedecida”⁹ (Wolff, 1970, p. 4). Assim, a

⁸ Segundo Fiala (2021), o termo “anarquismo *a priori*” foi empregado por Kropotkin ainda em 1910, embora o termo tenha se tornado mais conhecido a partir de autores como Simmons e Klosko. Em seu artigo, Kropotkin reivindica que, embora alguns anarquistas ofereçam um argumento apriorístico contra o estado, anarquistas não são utópicos que argumentam contra o estado de modo apriorístico. Nesse sentido, Kropotkin, Peter. *Anarchism*, em *The Encyclopaedia Britannica*. 11. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

⁹ No original “Authority is the right to command, and correlatively, the right to be obeyed”.

reivindicação de autoridade por parte do estado, a reivindicação do direito de comandar, implica uma reivindicação do direito de o estado ser obedecido. Haveria, para Wolff, um conflito fundamental entre o conceito de autoridade e o conceito de autonomia, a capacidade de autodeterminação moral do indivíduo. A perspectiva de Wolff, baseando-se em uma noção kantiana de autonomia, resultante de uma combinação entre liberdade e responsabilidade, concebe o referido conceito como a submissão do sujeito às leis que ele mesmo estabeleceu para si. Desse modo, o indivíduo *livre* possui uma obrigação primária de agir de modo autônomo, de agir de acordo com o próprio juízo, sopesando os constrangimentos morais incidentes em cada tomada de decisão. Assim, o indivíduo torna-se responsável por seus atos – uma consequência de sua capacidade de escolha (Wolff, 1970, p. 14).

Diante disso, o caráter autônomo do indivíduo conflita de modo determinante com a autoridade reivindicada pelo estado. Isso porque:

A marca definidora do estado é a autoridade, o direito de governar. A obrigação primária do homem é a autonomia, a recusa em ser governado. Parece, então, que não pode haver resolução do conflito entre a autonomia do indivíduo e a suposta autoridade do estado. Na medida em que um homem cumpre sua obrigação de se tornar o autor de suas decisões, ele resistirá à reivindicação do estado de ter autoridade sobre ele. Ou seja, ele negará que tem o dever de obedecer às leis do estado simplesmente porque são leis. Nesse sentido, parece que o anarquismo filosófico é a única doutrina política consistente com a virtude da autonomia (Wolff, 1970, p. 18).

Assim, a virtude da autonomia seria irreconciliável com uma obrigação moral de obediência ao direito, uma vez que esse tipo de dever moral demandaria que o indivíduo abandonasse seu julgamento. O dilema, portanto, implica o reconhecimento da autoridade do estado, com consequente negativa da autonomia individual, ou o reconhecimento da autonomia individual, com negativa da autoridade do estado (Wolff, 1970, p. 40). A conclusão de Wolff é de que o conceito de uma legitimidade *de jure* do estado seria vazio e o anarquismo filosófico se apresentaria como a única alternativa razoável de crença política para o homem esclarecido, isso porque “se todos os homens têm a obrigação contínua de atingir o mais alto grau de autonomia possível, então parece não haver nenhum estado cujos súditos tenham a obrigação moral de obedecer às suas ordens” (Wolff, 1970, p. 19). Assim, por mais que Wolff não negue que o estado possua autoridade *de facto* – e que dessa autoridade de fato se possa inferir que os cidadãos acreditem na legitimidade do estado, ou seja, em uma legitimidade *de jure* – o conflito entre autonomia e autoridade impede que se reconheça a existência de qualquer autoridade legítima para o estado.

O referido conflito impede que o indivíduo *obedeça às leis do estado simplesmente porque são leis*, em outras palavras, impede o reconhecimento de um dever moral de obediência

ao direito que seja *independente de conteúdo*. Wolff propõe uma analogia: imagine um indivíduo que se encontra em um navio prestes a afundar. O capitão determina que seus tripulantes ocupem os botes salva-vidas e que evacuem a embarcação. Todos os demais tripulantes obedecem a ordem *porque é uma ordem do capitão*. Entretanto, o indivíduo *livre*, também tripulante dessa embarcação, resolve seguir as ordens do capitão, não por serem ordens *do capitão*, mas porque a desobediência, nesse caso, causaria uma confusão potencialmente danosa (Wolff, 1970, p. 15-16). Ao seguir tais regras, o indivíduo *livre* não estaria obedecendo ao comando do capitão; o indivíduo *livre* não estaria reconhecendo a autoridade do comandante do navio, mas sim tomando uma decisão baseada no exercício de seu próprio julgamento moral, o que coincidiu com as ordens emanadas. Não é o status de regra que torna a ordem “evacuem o navio” normativa, mas o fato de o conteúdo dessa norma coincidir com as considerações morais que alguém faria naquela mesma situação.

Ainda que sua conclusão seja pela impossibilidade de justificação de um dever moral de obediência ao direito, para Wolff um anarquista pode admitir a necessidade de cumprir a lei em certas circunstâncias, mas isso não significa reconhecer que os comandos do estado tenham legitimidade e força moral vinculante (Wolff, 1970, p. 18). Ademais, essa conclusão não leva a um dever, por parte de um anarquista filosófico, de desobedecer a todas as leis do estado. Ao contrário, as leis devem ser interpretadas caso a caso e eventual obediência se dará em razão do conteúdo moral da lei.

Muito embora a posição de Wolff não seja a única posição anarquista existente, o desafio oferecido por ela às teorias positivas da obrigação política, bem como a proeminência que o argumento teve no meio acadêmico (Edmundson, 2004; Klosko, 2012), justificam-na enquanto objeto desta seção. Tomá-la como ponto de partida, ou como representante do anarquismo filosófico, para os fins dessa dissertação, também se justifica diante do escopo limitado deste trabalho, cujo objetivo principal não é a reconstrução de todas (ou da grande maioria) das teorias da obrigação política, mas sim de desenvolver um argumento dworkiniano revigorado, após uma breve *localização* do debate na filosofia política.

1.3 Joseph Raz e a concepção de autoridade como serviço

Klosko (2012, p. 523) enquadra Raz como um teórico do anarquismo filosófico e o situa ao lado de Leslie Green, William Edmundson e M. B. E. Smith – muito embora nem todos esses autores se autodenominem anarquistas. Considerando que a tese central do anarquismo filosófico é a de negação da existência de um dever moral de obediência ao direito, é seguro

dizer que Raz deve ser considerado um anarquista. Nos primeiros parágrafos do capítulo 12 de *The Authority of the Law*, Raz afirma categoricamente:

Argumentarei que não há obrigação de obediência ao direito. É amplamente aceito que não existe uma obrigação absoluta ou conclusiva de obedecer à lei. Sugerirei que não há sequer uma obrigação *prima facie* de obedecê-la. Essa visão pode parecer resultado de uma perspectiva muito pessimista sobre o valor do direito e as possibilidades de sua reforma. Meu argumento, no entanto, não se baseará em pressupostos tão pessimistas. Argumentarei que não há obrigação de obedecer ao direito mesmo em uma sociedade boa, em que o sistema jurídico seja justo¹⁰ (Raz, 2002, p. 233).

Desse modo, por mais justo que seja o sistema jurídico dessa sociedade, independentemente do modo de organização que ela adote, disso não decorre, necessariamente, uma obrigação moral de obediência ao direito. Essa evidência textual, embora suficiente para apontar Raz como um teórico do anarquismo filosófico, não dá pistas conclusivas sobre a maneira como o argumento raziano é desenvolvido. A reconstrução desse argumento será o objetivo dessa seção.

O argumento raziano contra a existência da obrigação política é baseado em sua concepção de autoridade política. Mais especificamente, em sua concepção de autoridade como serviço – *the service conception of authority*. Em *Ethics in the Public Domain*, Raz desenvolve um argumento em favor da tese das fontes sociais a partir da relação entre direito e moralidade. A concepção de autoridade política que Joseph Raz adota é desenvolvida a partir da justificação que ele dá à sua tese forte das fontes sociais, uma tese que enfrenta, diretamente, o problema da separação entre direito e moralidade, tão caro à filosofia e teoria do direito. Poderia soar estranho trazer, em um capítulo que aborda majoritariamente temas tratados pela filosofia política, uma discussão academicamente mais conectada às preocupações da teoria geral do direito. Mas essa menção se justifica uma vez que a tese da autoridade política decorre de uma justificação da tese das fontes sociais. Portanto, uma menção, ainda que breve, à tese das fontes é necessária para compreender o itinerário filosófico que se inicia em uma discussão sobre a natureza do direito e culmina na negação da obrigação política.

Para Raz, Hart foi um precursor de uma tradição na filosofia do direito baseada em uma “perspectiva realista e não romântica”, segundo a qual a existência e o conteúdo do direito são uma questão de fato social cuja ligação com valores morais ou de outros tipos é contingente e

¹⁰ No original: “I shall argue that there is no obligation to obey the law. It is generally agreed that there is no absolute or conclusive obligation to obey the law. I shall suggest that there is not even a *prima facie* obligation to obey it. Such a view may be the outcome of a very pessimistic outlook on the value of law and the possibilities of its reform. My argument will not be based on such pessimistic assumptions. I shall argue that there is no obligation to obey the law even in a good society whose legal system is just”.

precária (Raz, 1995, p. 210). Nesse sentido, a análise hartiana do conceito de direito busca a “desmistificação do direito”, com a rejeição da moralidade como um elemento necessário para a validade do direito – essa rejeição é central em seu projeto teórico.

A antiga questão sobre a relação entre o direito e moralidade deu origem a três diferentes teses sobre a natureza dessa relação que são objeto de investigação e crítica por parte de Raz. São elas a tese das fontes sociais, a tese da coerência e a tese da incorporação. Segundo a tese das fontes sociais, todo o direito é baseado em fontes – para essa tese, o direito é baseado em fontes se sua existência ou conteúdo podem ser identificados pela referência somente a fatos sociais, sem alusão a um argumento valorativo. A segunda tese é a tese da incorporação: todo o direito é baseado em fontes ou pressuposto por um direito baseado em fontes. A terceira, por sua vez, é a tese da coerência, segundo a qual o direito consiste em um direito baseado em fontes somado à justificação moralmente mais sólida desse direito baseado em fontes. Raz relaciona a tese da coerência à teoria de Dworkin e a tese da incorporação ao positivismo hartiano. O objetivo de Raz no capítulo 10 de *Ethics in the Public Domain* (intitulado *Authority, Law and Morality*) é o de defender a tese das fontes sociais contra alguns mal-entendidos e de fornecer razões para sua aceitação em detrimento das demais teses. Ao articular sua concepção de autoridade como serviço, Raz oferece um critério avaliativo das teses da coerência, da incorporação e das fontes. Para tanto, inicia o capítulo com um argumento voltado à natureza da autoridade.

Esse argumento é iniciado com uma importante distinção entre legitimidade e autoridade *de facto*. A autoridade *de facto* reivindica sua legitimidade ou acredita que é legítima, e é eficiente em impor seu desejo sobre aqueles sujeitos à sua reivindicação de autoridade. Isso, contudo, não significa que a autoridade *de facto* possua legitimidade (Raz, 1995, p. 211). O que se percebe, contudo, é que a reivindicação de legitimidade da autoridade é uma característica que deve estar presente em toda autoridade de fato, em especial no direito, ainda que esteja apenas parcialmente justificada. Isso porque, “todo o sistema jurídico que está em vigor em algum lugar possui autoridade *de facto*¹¹” (Raz, 1995, p. 215). Assim, o direito pode não possuir autoridade legítima, mas é necessário que reivindique para si possuir essa autoridade, uma vez que “para reivindicar autoridade, [o sistema jurídico] deve ser capaz de possuí-la, deve ser um sistema do tipo que é capaz em princípio de possuir as propriedades

¹¹ No original: “[...] every legal system which is in force anywhere, has *de facto* authority”.

morais necessárias à autoridade¹²”, uma vez que “se [ao sistema jurídico] faltam os atributos morais necessários para lhe conferir autoridade legítima, então não tem nenhuma¹³” (Raz, 1995, p. 215).

Essa reivindicação de autoridade legítima é, para Raz, um elemento necessário do conceito de direito porque não considerariamos como jurídico um sistema que não fizesse tal reivindicação. Ainda, tal reivindicação equivale ao direito de ser obedecido – um aspecto já notado por Wolff e discutido previamente neste capítulo da dissertação –, fazendo do direito uma instituição tipicamente autoritativa. Raz aponta que, embora seja possível que o direito não possua a autoridade legítima que reivindica ter, ou seja, que o direito falhe em possuir tal autoridade, “o direito deve ao menos chegar perto do alvo” e “só pode falhar [em possuir autoridade legítima] de algumas maneiras” (Raz, 1995, p. 216). Raz demonstra como essa falha em possuir autoridade pode se dar a partir de dois exemplos. A premissa básica é a de que para que algo possa ser considerado como possuindo autoridade legítima, é necessário que seja um candidato plausível a possuí-la. Um conjunto de proposições sobre vulcões, por exemplo, não pode ser considerado um candidato, pois não faz sentido acreditar que um vulcão reivindique para si autoridade e a obediência de suas diretivas. Da mesma forma, não é possível afirmar que as árvores possuem autoridade, uma vez que não têm a capacidade de se comunicar com os seres humanos, e aquilo que é incapaz de comunicação é incapaz, também, de exercer autoridade (Raz, 1995, p. 217).

Raz conclui que é possível que algo falhe em possuir autoridade de dois modos. O primeiro deles ocorre quando as condições morais ou normativas para que as diretivas sejam autoritativas estão ausentes – é o caso de a justificação normal da autoridade ser impossível ou insuficiente para fazer com que a diretiva se torne preemptiva e derrote as razões conflitantes em determinado caso. Já a segunda possibilidade ocorre na ausência de condições não morais ou não normativas, como a incapacidade de se comunicar (como ocorre com as árvores mencionadas no exemplo do parágrafo anterior) (Raz, 1995, p. 218). Daí decorre uma conclusão: se o direito reivindica possuir autoridade legítima, isso significa que ele possui os elementos ou condições não morais ou não normativas para ser capaz de possuir autoridade.

¹² No original: “To claim authority it must be capable of having it, it must be a system of a kind which is capable in principle of possessing the requisite moral properties of authority”. A expressão entre colchetes foi acrescida à tradução para facilitar o entendimento.

¹³ No original: “If it lacks the moral attributes required to endow it with legitimate authority then it has none”. A expressão entre colchetes foi acrescida à tradução para facilitar o entendimento.

Outra importante distinção é feita entre a legitimidade teórica ou prática da autoridade. A autoridade possuirá legitimidade teórica quando fornecer uma razão para crença, direcionada àqueles sobre os quais uma pessoa ou instituição exerce autoridade. Por outro lado, será prática na medida em que fornece razão para a ação daqueles a ela sujeitos.

Embora as distinções entre razões para agir e razões para crença sejam suficientes para distinguir autoridade legítima prática de autoridade legítima teórica, esses critérios não são o bastante para distinguir as diretivas de uma autoridade política das diretivas de uma pessoa comum. Essa última distinção pode ser clarificada a partir dos conceitos de razões dependentes e razões preemptivas, ilustrados no exemplo do árbitro em que dois particulares acordam a resolução de uma disputa pela via arbitral. Nesse caso, a diretiva trazida pelo árbitro representa uma razão para a ação e afasta as considerações em que essa diretiva se baseia. A diretiva do árbitro será uma razão para ação porque deve ser baseada nas outras razões que devem ser somadas para refletir sua decisão, mas não representa apenas mais uma razão a ser adicionada às demais que são consideradas pelos particulares ao agir. Nesse caso, a decisão do árbitro é uma razão preemptiva, pois afasta as demais considerações a respeito da tomada de decisão – é o que os juristas chamam de *res judicata* (Raz, 1995, p. 213). Assim, os particulares deverão agir conforme o árbitro determinar. O árbitro tem, portanto, autoridade porque os particulares concordaram em acatar sua decisão para a controvérsia. Ocorre que essa razão preemptiva se relaciona às razões aplicáveis ao caso que os próprios particulares já consideravam antes mesmo de legarem ao árbitro a autoridade da decisão. Assim, a decisão do árbitro deve refletir as razões aplicáveis aos particulares e representar a resolução do conflito por meio de uma diretiva preemptiva. Assim, a razão preemptiva do árbitro se baseia nas “razões dependentes” dos indivíduos. Assim, ao decidir, o árbitro substitui, por meio de uma razão preemptiva, as razões dependentes dela.

Muito embora a decisão do árbitro deva ser respeitada, afinal os particulares concordaram em obedecê-la, a obediência a essa decisão não deve ser absoluta, pois em caso de suborno ou embriaguez do árbitro, por exemplo, suas razões não devem ser seguidas (Raz, 1995, p. 213).

A questão crucial, nesse ponto, é de saber se o árbitro detém autoridade típica. Pode ser considerado que o árbitro possui autoridade típica das autoridades adjudicatórias: o papel da autoridade em julgar quais são as razões (dependentes) que se aplicam aos sujeitos e de decidir com base nessas razões (e por meio de uma razão preemptiva). Esse é um tipo de autoridade legítima prática. Raz entende que é necessário um argumento que justifique que as autoridades

práticas detenham as mesmas características em todos os casos e é a “tese da justificação normal” que desempenha o papel de justificação da autoridade nesses casos. Nesse sentido, o argumento raziano sobre a autoridade é desenvolvido a partir de três teses: a tese da dependência, a tese da justificação normal e a tese da preemptividade (Raz, 1995, p. 214):

1. Tese da dependência: todas as diretivas autoritativas devem ser baseadas, dentre outros fatores, nas razões que se aplicam aos sujeitos dessas diretivas e que são relevantes para as circunstâncias por elas abrangidas. A essas razões Raz dá o nome de “razões dependentes”.
2. Tese da Justificação normal: é a forma normal de se estabelecer que uma pessoa deve ser reconhecida como tendo autoridade sobre outra, que consiste em demonstrar que o sujeito à autoridade tem maior probabilidade de agir em conformidade com as razões que se aplicam a ele (excluindo as diretivas autoritativas em questão) se aceitar essas diretivas como vinculantes e procurar segui-las, em vez de tentar seguir, por si, as razões que se aplicam a ele.
3. Tese da Preemptividade: uma diretiva autoritativa não deve apenas se somar às demais razões relevantes ao se avaliar o que fazer, mas deve, ao contrário, substituir algumas dessas razões dependentes.

A primeira e terceira teses generalizam as características notadas no exemplo da arbitragem: a diretiva do árbitro substitui (tese da preemptividade) as considerações que cada um dos particulares traziam e que se relacionavam com o caso levado à arbitragem (tese da dependência). A tese da justificação normal, por sua vez, substitui o aceite que os particulares deram ao árbitro ao escolherem sua decisão como a solução vinculante para a controvérsia instaurada. Assim, o aceite dado ao árbitro representa a base da sua autoridade. Para Raz, o consentimento para aceitar uma autoridade é vinculante, na maioria dos casos, apenas se condições semelhantes às da tese da justificação normal estiverem presentes (Raz, 1995, p. 214).

Além disso, as duas primeiras teses, a tese da dependência e a tese da justificação normal, articulam aquilo que Raz denomina de “a concepção de autoridade como serviço” (*the service conception of authority*), que atribui à autoridade a função de mediar a disputa dos seus sujeitos e as razões corretas a eles aplicáveis, e essa implicação fica clara com a tese da preemptividade.

Portanto, uma autoridade estará legitimamente justificada se suas diretivas refletirem as razões de primeira ordem pertinentes ao caso, bem como quando tais diretivas, quando seguidas pelo sujeito, forem mais prováveis de fazer com que ele tome a decisão certa ao seguir as diretivas, em vez de agir apenas por suas próprias razões de primeira ordem. Quando essas duas condições foram preenchidas, a diretiva da autoridade passa a deter um caráter preemptivo.

Uma vez compreendida a concepção de autoridade como serviço, soa estranho incluir Raz dentre os anarquistas filosóficos, afinal, essa concepção busca explicar o modo pelo qual a autoridade torna-se legítima. O que faz com que Raz se torne um anarquista filosófico é o caráter casuístico de sua tese da justificação normal, em que cada caso de autoridade é verificado individualmente. Raz não apresenta, nesse sentido, uma teoria de caráter geral e, por isso, não é uma teoria que preenche os requisitos de sucesso de uma teoria da obrigação política.

Ainda, há uma clara diferença entre o anarquismo raziano e o anarquismo de Wolff. Ao reivindicar a legitimidade da autoridade apenas quando suas diretivas permitem que seus sujeitos se conformem melhor com a razão (tese da justificação normal), o aparente conflito entre autonomia e autoridade, apontado por Wolff, se dissipa. A autoridade, nesse caso, é vista “não como uma negação da capacidade de ação racional das pessoas, mas simplesmente como um aparelho, um método, por meio do qual as pessoas podem alcançar o objetivo (*telos*) de sua capacidade racional – ainda que não por meio de seu uso direto” (Raz, 2009, p. 140). Desse modo, ao seguir a autoridade, o indivíduo não está a abrir mão de seu juízo, mas é seu próprio julgamento que o leva a reconhecer a autoridade de outrem – ou, como é o caso desta investigação, leva também a reconhecer a autoridade política do sistema jurídico ao qual se está sujeito.

As conclusões de Raz a respeito da obrigação política são, segundo suas próprias palavras, “modestas”. Apenas os que consentirem em obedecer à autoridade estão sujeitos a essa autoridade e possuem um dever moral de obedecer ao seu direito. Portanto, uma vez que nem todos manifestam esse consentimento, aqueles que não o fizeram não estão sob a mesma obrigação de obediência que os consentidores. Isso não significa que os que não manifestaram seu consentimento e estão diante da autoridade não devam a reconhecer de nenhum modo: esses deverão reconhecer a autoridade na extensão adequada para que se garantam a coordenação social necessária para a consecução dos objetivos comuns de sua comunidade (Raz, 1988, p. 100). Isso faz com que a autoridade do estado possa parecer maior ou mais robusta para uns que para outros, o que reforça o caráter casuístico, não universal, da teoria da autoridade raziana – e, por conseguinte, sua falha em tentar oferecer uma teoria geral da obrigação política.

1.4 Teorias da Equidade ou *fair play*: Hart, Rawls e Klosko

Retomando o exemplo da poluição do ar (ou do racionamento de água), as teorias de equidade (*fairness*) ou de jogo limpo (*fair play*) desenvolvem um dever de obrigação que se baseia na origem dos benefícios que estão ao alcance dos cidadãos. A formulação desse princípio, doravante denominado apenas *princípio da equidade*, em Hart (1955) e em Rawls¹⁴ (1964) segue, em linhas gerais, a ideia de que:

Quando um certo número de pessoas participa de um empreendimento coletivo baseado em regras, razoavelmente justo e mutuamente vantajoso, que decorre de restrições dirigidas a um grupo de pessoas, aqueles que se submeteram às restrições que deram origem ao empreendimento têm igual direito de submeterem aqueles que se beneficiaram do empreendimento (Hart, 1955, p. 185).

Trata-se, portanto, de uma ideia de mutualidade de restrições. Como ilustrado no trecho acima transcrito, os empreendimentos coletivos que produzam benefícios por meio da exigência de restrição de determinado grupo de pessoas dão a esse grupo o direito de exigir igual restrição daqueles que, embora não tenham contribuído diretamente para a obtenção do benefício, sejam alcançados pelos benefícios produzidos. Assim, o grupo de pessoas que se submeteu à restrição e, portanto, possibilitou que o empreendimento coletivo acontecesse, teria razões para submeter aqueles que, embora aproveitassem os benefícios, não tivessem se submetido às restrições; em outras palavras, o princípio de equidade resolveria o dilema dos aproveitadores (*free riders*). Lyons descreve que o princípio exige “a justa distribuição de benefícios e ônus” (Lyons, 1965, p. 185). Nesse sentido, o referido princípio parece tornar, em tese, desnecessário o consentimento para a justificação da obrigação política.

Algumas objeções ao princípio da equidade foram levantadas, dentre essas, a desenvolvida por Robert Nozick é uma das mais amplamente difundidas na literatura especializada. Para Nozick, o princípio da equidade também demandaria a aceitação dos benefícios para que a justificação da restrição da liberdade individual (decorrente do estado de natureza) fosse legítima (Nozick, 1974, p. 111). A fim de verificar se é possível desenvolver

¹⁴ É importante destacar que a posição de Rawls em favor de um dever de obediência baseado em equidade foi revista em *A theory of justice*, embora a formulação mais conhecida do princípio de equidade também seja atribuída a ele. Na posição contratualista de Rawls, o dever de aquiescência exigido em uma concepção equitativa da obrigação política seria adotado por cidadãos que escolhem de forma adequada e qualificada e contaria, portanto, como um dever natural. Entretanto, deveres equitativos não contam como deveres naturais, de modo que essa qualificação foi abandonada por Rawls em favor de uma defesa da obrigação política a partir de um dever natural de justiça. Nesse sentido, Rawls, J. *A theory of justice*. Massachusetts: Belknap Press, 1971; Klosko, G. The principle of fairness and political obligation. Em *Ethics*, v. 97, n. 2, 1987. pp. 353-362.

uma teoria da obrigação política baseada no princípio de equidade, Nozick investiga a natureza da condição de exigibilidade das obrigações impostas a outros, assim como formulada por Hart.

Em apertada síntese, Hart defende a tese de que há – se é que pode haver algum direito moral – um direito natural: todos os homens têm um direito à liberdade. Esse direito natural somente poderia ser limitado a partir da aquisição de obrigações que geram direitos. Esses direitos podem ser especiais (quando nascem de transações entre indivíduos *ou do relacionamento que mantêm uns com os outros*) ou gerais (entendidos como direitos *defensivos*, como, por exemplo, o direito à liberdade de culto sem interferência). Em linhas muito gerais, se há uma necessidade de justificar a interferência moral em atitudes de outros indivíduos (como na exigência moral de cumprimento de uma promessa, ou na exigência equitativa da obrigação política), então isso significa que há um direito natural (no sentido de ser pré-positivado) à liberdade (Hart, 1955).

Assim, a *particularização do princípio da exigibilidade de todas as obrigações* em Hart é, segundo Nozick, condição necessária para a formulação de um princípio da equidade:

Alguém que tem com você a obrigação especial de fazer A (que pode ter surgido, por exemplo, de ele lhe ter prometido que faria A) concede-lhe não só o direito de que ele faça A, mas também o direito de obrigá-lo a fazer isso. Só em um contexto em que pessoas não podem forçá-lo a praticar A, ou outros atos que você pode prometer realizar, é que podemos compreender, diz Hart, o sentido e a finalidade das obrigações especiais¹⁵ (Nozick, 1974, p. 112).

Essa noção decorre de uma suposição inicial de que há um direito natural à liberdade, que implica um dever de não obrigar ninguém a fazer ou deixar de fazer algo, a não ser que seja em razão de uma obrigação especial. A crítica de Nozick reside em uma suposta incoerência entre a ideia de direitos gerais e a ideia de direitos especiais: se P tem o direito geral de ϕ , então isso significa que Q e R não têm direito de modificar o curso de ação de P a fazer ϕ (ou a não fazer ϕ), a não ser que P lhes conceda um direito especial de interferir em seu curso de ação. Uma das raízes do problema é que as pessoas têm direitos gerais de praticar apenas alguns tipos particulares de ação.

Isso implica dizer que os direitos gerais e especiais somente fazem sentido em um contexto contrastante, no qual não há a obrigação de Q e R de se absterem de interferir nas atitudes de P. Para Nozick, no contexto da relação entre direitos especiais e direitos gerais, a

¹⁵ No original: “someone’s being under a special obligation to you to do A (which might have arisen, for example, by their promising to you that they would do A) gives you, not only the right that they do A, but also the right to force them to do A. Only against a background in which people may not force you to do A or other actions you may promise to do can we understand, says Hart, the point and purpose of special obligations”.

defesa de uma presunção de liberdade em Hart também seria compatível com a defesa da ausência de uma presunção de liberdade, o que seria uma contradição interna do argumento. Portanto, a primeira crítica de Nozick à noção de equidade enquanto justificadora de direitos especiais é uma crítica interna e metodológica ao argumento hartiano.

Embora desenvolva uma crítica interna ao argumento hartiano, apontando a incoerência entre direitos especiais e direitos gerais, Nozick também desenvolve uma crítica “externa” à formulação de obrigação política enquanto princípio de equidade. Essa crítica “externa”, bem conhecida na teoria política (Edmundson, 2004; Klosko, 2012), é considerada sonora e se exemplifica a partir da alegoria da transmissão de rádio:

Vamos supor que algumas pessoas de seu bairro (há mais de 364 adultos) fundaram um sistema de alto-falantes e resolveram instituir um sistema de entretenimento público. Publicam uma lista de nomes. Um para cada dia, o seu entre eles. No dia que lhe é designado (pode se trocar facilmente o dia com outra pessoa) o indivíduo deve operar o serviço de alto-falante, tocar músicas, fornecer boletins de notícias, contar histórias incríveis que ele tenha ouvido, etc. Depois de 138 dias em que todos fizeram a sua parte, chega seu dia. Está você obrigado a aceitar sua vez? Você se beneficiou com o serviço, às vezes abrindo a janela para escutar, aproveitando a música ou rindo de uma história engraçada. As outras pessoas cooperaram. Mas terá você que atender à convocação, quando chegar sua vez¹⁶? (Nozick, 1974, p. 114).

A despeito do empreendimento cooperativo garantidor do benefício que alcança o indivíduo, Nozick entende que ele não estará obrigado a ceder um dos 364 dias do ano em favor do esquema coletivo de transmissão de rádio. Ainda que o indivíduo considere proveitoso, por exemplo, ouvir a um programa de rádio sobre filosofia, o benefício alcançado, ainda que por 364 dias do ano, pode não valer um dia sequer de esforço desse indivíduo: ao princípio da equidade deveria “ser incorporada a condição de que os benefícios, para uma pessoa, das ações dos outros sejam maiores que os custos para ela de fazer a sua parte¹⁷” (Nozick, 1974, p. 115). O problema é que não cabe a quem institui o benefício o poder de determinar se o indivíduo que o recebe deve ou não arcar com os custos da obtenção desse benefício (Nozick, 1974, p. 116). Assim, a teoria da obrigação política baseada em um princípio de equidade não seria capaz de eliminar a necessidade de um indivíduo de consentir em participar do esquema cooperativo e, assim, estabelecer para si uma restrição de sua própria liberdade.

¹⁶ No original: “Suppose some of the people in your neighborhood (there are 364 other adults) have found a public address system and decide to institute a system of public entertainment. They post a list of names, one for each day, yours among them. On his assigned day (one can easily switch days) a person is to run the public address system, play records over it, give news bulletins, tell amusing stories he has heard, and so on. After 138 days on which each person has done his part, your day arrives. Are you obligated to take your turn? You have benefited from it, occasionally opening your window to listen, enjoying some music or chuckling at someone’s funny story. The other people have put themselves out. But must you answer the call when it is your turn to do so?”

¹⁷ No original: “one wants to build into the principle of fairness the condition that the benefits to a person from the actions of the others are greater than the costs to him of doing his share”.

Além dessa objeção, algumas outras foram levantadas contra a teoria da obrigação política baseada em um princípio de equidade. “Os principais problemas com o princípio [da equidade] se centram sobre determinar exatamente o que constitui uma empreitada conjunta ou um esquema cooperativo e exatamente como um indivíduo incorre em obrigações de contribuir para um [desses esquemas]¹⁸” (Klosko, 1987, p. 353). Klosko argumenta que esses problemas, especialmente a objeção apontada por Nozick, se dão em razão da natureza trivial dos benefícios mencionados nos exemplos. Se considerarmos os esquemas cooperativos e as empreitadas conjuntas como provedores de benefícios mais importantes, as conclusões se tornam diferentes. Por isso, Klosko trabalha com a ideia de “bens públicos”, que seriam inescapáveis aos membros de uma comunidade política e, por isso, não padeceriam dos mesmos problemas enfrentados pelas formulações de Rawls e Hart.

Segundo Klosko, os “bens públicos são caracterizados por dois elementos principais: a) eles podem ser fornecidos apenas por um grande número de pessoas trabalhando em conjunto; b) eles não podem ser aproveitados por indivíduos em particular sem serem tornados disponíveis para um grupo de pessoas mais amplo, frequentemente para todos os membros da comunidade¹⁹” (Klosko, 1987, p. 353-354). Alguns exemplos desses “bens públicos” seriam a defesa nacional, a garantia da lei e da ordem e a proteção contra perigos ambientais.

Assim, a conexão entre a ideia de equidade e os chamados bens públicos se daria na necessidade de cooperação, expressa na necessidade de um grande número de pessoas trabalhando em conjunto para a obtenção do benefício. Por outro lado, a necessidade de um princípio de equidade seria demonstrada a partir da ideia de bens públicos “não excludentes”, ou seja, disponíveis a todos de modo irrestrito e inescapável (Klosko, 1987, p. 354).

Um bom exemplo da necessidade de um esquema de cooperação social que envolva várias pessoas é dado por Finnis (1984, p. 118-120): imagine que um fazendeiro ou um artesão, ambos situados às margens de um rio, diante de uma política nacional de eliminação da poluição fluvial entendam que não há razões suficientes a favor de tal política. Uma visão semelhante também pode ser compartilhada por outras pessoas que não guardem um interesse pessoal com a poluição dos rios, embora estejam preocupadas com o bem-estar econômico de seu país. Essas

¹⁸ No original: “The main problems with the principle center upon determining exactly what constitutes a joint enterprise or cooperative scheme and exactly how an individual incurs an obligation to contribute to one”.

¹⁹ No original: “Public goods are characterized by two main features: (a) they can be provided only by large numbers of people working in concert; (b) they cannot be enjoyed by particular individuals without being made available to a much wider group of people, frequently to all members of the community”.

peças podem basear sua visão contrária à política antipoluição nos vultuosos gastos de recurso público que essa política implicaria. Assim, uma vez diante de uma propaganda antipoluição, essas pessoas, bem como o fazendeiro ou o artesão, não têm razão para obedecê-la. Eles podem acreditar que a política antipoluição é mal orientada e que ela não lhes proporcionará qualquer benefício direto; nesse caso, os interesses particulares desses indivíduos não lhes dão suporte para apoiar a política antipoluição. Contudo, quando uma lei é aprovada e torna obrigatória a política antipoluição, há uma mudança no raciocínio prático do fazendeiro. Agora, o fazendeiro acredita que deve obedecer à lei porque acredita que receberá benefícios a partir do direito como um todo: “minha fazenda está protegida contra danos; minhas vendas de produtos agrícolas são exigíveis contra o comprador pelo preço de compra; esses preços são apoiados por uma política governamental baseada nas leis de tributação e de regulação do mercado; e assim por diante. Recebendo esses benefícios da lei, devo aceitar seus encargos²⁰” (Finnis, 1984, p. 119).

Alguém poderia, então, perguntar: qual a diferença entre atribuir essas considerações “ao direito” e não à campanha ou à política antipoluição? A resposta está no amplo espectro de benefícios que estão sujeitos à obediência que um grupo de pessoas deve ao direito (Finnis, 1984, p. 119). O direito, nesse ponto, se apresentaria como uma teia contínua (*a seamless web*): “seus sujeitos não são autorizados a escolher dentre as prescrições e estipulações do direito. Elas conectam, de um modo privilegiado, todas as pessoas, todas as transações²¹” (Finnis, 1984, p. 120). Assim, se o fazendeiro se beneficia das estipulações que são geradas pelo direito, ele deve se submeter às mesmas restrições a que se submeteram os demais membros dessa empreitada coletiva. Esse exemplo também captura a ideia central de um princípio de equidade: a mutualidade de restrições.

A ideia de Finnis em caracterizar o alcance dos benefícios de um esquema cooperativo regulado por regras como uma “teia contínua” se assemelha ao que Klosko denomina de “bens comuns”: o governo de uma determinada sociedade, que fornece bens públicos indispensáveis a serviços básicos de bem-estar social, pode exigir que cidadãos contribuam com sua parcela (*fair share*) de serviços para apoiar o esquema que promove tais benefícios (Klosko, 2005, p. 111). A ideia subjacente às noções de bens públicos, bens comuns e teia contínua é a de criação, pelo fornecimento de benefícios inescapáveis à vida social, o que constitui uma rede de interesse público. Essa rede é sustentada por meio de restrições à

²⁰ No original: “My farm is protected from damage; my sales of farm produce are enforceable against the purchaser for the purchase price; those prices are supported by a government policy based on the laws of taxation and of market regulation; and so forth. Getting these benefits from the law, I should accept its burdens”.

²¹ No original: “It links together, in a privileged way, all the persons, and all the transactions”.

liberdade de um determinado grupo de indivíduos. A garantia da lei e da ordem, por exemplo, só é possível por meio de uma rede de financiamento do sistema de segurança pública, oriunda da coleta de impostos sobre a circulação de mercadorias, sobre a prestação de serviços e sobre a renda, devidos apenas por um grupo de comerciantes e profissionais liberais; a segurança nacional, por sua vez, é garantida, dentre outros aspectos, pela obrigatoriedade do serviço militar para homens maiores de dezoito anos. Esse grupo de indivíduos que sofreu as restrições geradoras daqueles benefícios tem, com base no princípio de equidade, o direito de requerer semelhante restrição daqueles que não foram objeto da restrição inicial.

Nessa interpretação, o princípio da equidade superaria os problemas relacionados ao requisito da generalidade, enfrentados pelas teorias do consentimento e pelas teorias consequencialistas, pois não dependeria de um elemento volitivo e seria capaz de justificar a imposição do dever moral de obediência ao direito a todos os cidadãos daquela comunidade política a partir da ideia da *mutualidade de restrições*.

Dentre algumas das linhas de ataque ao princípio da equidade, baseado na ideia de bens públicos não-excludentes, pode-se argumentar que, embora forneça segurança nacional, garantia da lei e da ordem, etc., o estado faz muito mais que isso: constrói estradas, escolas, parques, museus, instalações recreativas (Klosko, 2012, p. 520). Todas essas tarefas podem ser consideradas essenciais? Se não puderem, haverá razão para justificar a obrigação política a partir da mutualidade de restrições, sem recorrer à necessidade de aceitação dos benefícios? Há, ainda, uma outra possível objeção: se “bens apenas são benefícios para as pessoas se seus custos e a maneira pela qual são fornecidos não forem suficientemente desvalorizados por essas pessoas²²” (Simmons, 1993, p. 258), a obrigação baseada em um princípio de equidade subsiste mesmo se os indivíduos realmente não aceitarem os bens oferecidos pelo estado? Essas objeções ainda não encontraram uma resposta definitiva pelos teóricos “da equidade”. O debate sobre obrigações políticas, nesse aspecto, ainda permanece.

1.5 Teorias associativas

Dentre as muitas alternativas propostas contra o anarquismo filosófico, as teorias associativas da obrigação política são particularmente notáveis. Essas teorias, em linhas gerais, justificam a existência de um dever moral de obediência ao direito a partir das associações que formamos: os grupos sociais a que pertencemos são constitutivos de nossas obrigações políticas

²² No original: “Goods are only benefits to persons on balance if their costs and the manner in which they are provided are not sufficiently disvalued by those persons”.

(Klosko, 2012, p. 520-521). Obrigações associativas são adquiridas pelos indivíduos meramente em virtude de ocuparem um papel social (ou biológico), como ser pai, irmão, amigo, colega de sindicato, dentre outros. Ainda, uma vez que as obrigações associativas dependem do papel social que o indivíduo ocupa, elas podem ser adquiridas voluntária ou involuntariamente. Posso escolher, de modo relativamente livre, a profissão que ocupo, o clube em que jogo futebol, o partido político ao qual me filio. Entretanto, não é possível escolher quem são meus pais ou irmãos, por exemplo. Por isso, não faz diferença, para efeito das obrigações políticas, se a aquisição se deu de modo voluntário ou não.

Para Dagger e Lefkowitz (2021), uma obrigação política associativa apresenta algumas vantagens em relação às demais teorias, uma vez que não condicionam a existência do dever moral de obediência ao direito a uma escolha voluntária – o que se mostra como uma vantagem, afinal o consentimento enfrenta muitos obstáculos práticos para ser manifestado em grandes comunidades políticas. Além disso, a ideia de particularidade também é uma decorrência direta da natureza da obrigação associativa: porque pertenço a este grupo e não a outro, é ao primeiro que devo obediência.

Horton (1992, p. 153-154) fundamenta o dever de obediência apelando para sentimentos de identidade política compartilhada e de responsabilidade política coletiva que são elementos comuns na vida política. Ainda, para Horton as relações sociais que nutrimos são constitutivas das obrigações políticas, razão pela qual não demandariam justificção moral adicional: as obrigações políticas associativas nascem a partir do momento em que os grupos sociais oferecem os bens genéricos da ordem e da segurança.

Gilbert (2006, p. 126, 134 e 136), por sua vez, defende concepção mista de obrigação associativa e consentimento tácito. Para tanto, Gilbert se vale da ideia de um “comprometimento conjunto” (*joint commitment*), um comprometimento único compartilhado por duas ou mais pessoas. As partes desse “comprometimento conjunto” devem umas às outras obrigações, decorrentes da posição especial que ocupam em relação aos demais envolvidos nesse comprometimento. Ainda, para Gilbert, “o comprometimento conjunto é um comprometimento da vontade. Nesse caso, os desejos de duas ou mais pessoas o criam, e duas ou mais pessoas estão comprometidas²³ [por esse desejo]” (Gilbert, 2006, p. 134). Essas atitudes e esses comprometimentos geram sentimentos em comum que, por sua vez, geram para os

²³ No original: “A joint commitment is a kind of commitment of the will. In this case, he wills of two or more people create it, and two or more people are committed by it”. A expressão entre colchetes foi adicionada em minha tradução para facilitar o entendimento.

participantes do “comprometimento conjunto” um dever moral de obediência ao direito dirigido à associação (política) de que fazem parte.

Dentre as linhas de ataque às obrigações associativas, argumenta-se que, ao fornecerem respostas como as mencionadas, os teóricos associativos acabam por abandonar sua tentativa de oferecer uma explicação única para a obrigação política. Isso ocorre porque o dever associativo depende, em última instância, ou do exercício da vontade do agente, ou seja, consentimento ou aceitação dos benefícios da cooperação alheia, ou de um dever natural, como o dever de apoiar instituições justas ou maximizar o bem-estar coletivo. Em todos esses casos, o dever dos cidadãos de obedecer à lei depende, em última análise, de um fator alheio à ideia de pertencimento político (*membership*). A justificativa moral para a obrigação política não se baseia na associação em si, mas em um princípio moral externo a ela (Dagger; Lefkowitz, 2021).

A explicação das teorias associativas de Gilbert e Horton se deu de forma abreviada por uma razão: uma vez que esta dissertação tem como fio condutor a teoria associativa desenvolvida por Ronald Dworkin, e pretende testá-la perante os desafios propostos por críticos (não só, mas também) de sua obrigação associativa, muitas das objeções oferecidas às teorias de Gilbert e Horton serão também trabalhadas por representarem objeções à teoria de Dworkin.

2 O DEVER MORAL DE OBEDIÊNCIA E O CONCEITO DE DIREITO

2.1 Introdução ao capítulo

Enquanto a investigação do primeiro capítulo deste trabalho focou no estado-da-arte do problema da obrigação política, este segundo capítulo tem por objetivo a investigação a respeito da relação necessária entre o conceito de direito e a referida obrigação. Como visto, a questão sobre a existência ou não de um dever moral de obediência ao direito é um antigo problema filosófico e o argumento dworkiniano é, em parte, uma contribuição específica dirigida a esse debate. Contudo, esse argumento representa não apenas uma resposta a um problema filosófico isolado, mas também constitui uma parte importante de sua teoria geral do direito. Afinal, como argumenta Perry, “um dos fios condutores da complexa trama de *Law’s Empire* é o argumento de que existe, sob certas condições, uma obrigação moral geral de obedecer ao direito²⁴” (Perry, 2006 p. 183, tradução minha²⁵).

Assim, o argumento em favor da obrigação política está contido em um argumento mais amplo, qual seja, a teoria geral do direito como um conceito interpretativo, a teoria do direito como integridade. Se o argumento que se desenvolve nesta dissertação estiver correto, será seguro dizer que a exegese da teoria associativa dworkiniana demanda uma investigação de sua teoria geral do direito. Tanto a concepção de direito como integridade afeta o fundamento da obrigação política quanto o fundamento dessa obrigação afeta a concepção: um depende do outro em uma relação dialética. Por conseguinte, o problema da obrigação política não é tratado de modo indissociável do debate sobre a natureza do direito. Não é à toa que Perry diz que a teoria dworkiniana da obrigação política é um fio de um tecido complexo: para Dworkin, filosofia política e filosofia do direito estão indissociavelmente ligadas. Neste capítulo, portanto, o enfoque será na relação, conceitual e necessária, entre a obrigação política e o conceito de direito em Dworkin.

Antes de iniciar a investigação da teoria do direito de Ronald Dworkin, é necessário compreender o contexto no qual ele a desenvolve. Nos anos 1960, pouco tempo depois de concluir sua formação acadêmica e à época em que publicou seus primeiros artigos, os Estados Unidos da América viviam um intenso debate cultural, político e acadêmico em razão de

²⁴ No original: “One of the strands woven into the complex fabric of *Law’s Empire* (hereinafter LE) is an argument that there exists, under certain conditions, a general moral obligation to obey the law”. Tradução minha. A expressão entre parênteses foi elidida tendo em vista que esta dissertação já adota a sigla LE para se referir a *Law’s Empire*. Assim, suprimi a expressão entre parênteses para adaptar a tradução a este trabalho.

²⁵ Todas as traduções deste trabalho são livres e de minha autoria, exceto se especificado o contrário.

movimentos sociais que reclamavam a expansão de direitos civis e o fim das políticas segregacionistas entre brancos e negros. Foi uma década de transformação social, causada não só pelo Movimento dos Direitos Civis, mas também pela Guerra do Vietnã – “ambos os eventos foram causas importantes do forte sentimento entre os intelectuais da época por princípios de conduta governamental articulados de forma coerente²⁶” (Guest, 2013, p. 14). Isso, por sua vez, provocou uma guinada em direção à reinterpretação de conceitos como os de “direitos”. Não por outra razão, “a teoria política de Ronald Dworkin tem lugar de destaque aos direitos, compreendidos como uma defesa dos indivíduos frente ao interesse coletivo” (Rosa, 2014, p. 20). E foi em meio a esse debate que Dworkin publica o artigo *The Model of Rules* (1967), e lança seu primeiro ataque contra o positivismo jurídico. Registre-se que Dworkin não foi somente um crítico do positivismo jurídico, mas também um crítico do pragmatismo jurídico, em especial da versão defendida por Richard Posner, do originalismo enquanto modelo de interpretação constitucional e do pluralismo de valores. Mas foi sua crítica ao positivismo jurídico, inaugurada com o artigo *The Model of Rules*, que “construiu sua reputação” (Guest, 2013, p. 12).

Foi com o artigo seminal “*The Model of Rules*”, publicado originalmente em 1967 (Dworkin, 1967) e reeditado em *Taking Rights Seriously* como “*The Model of Rules I*” (Dworkin, 1977), que Dworkin formulou a sua primeira crítica ao positivismo jurídico, elegendo *The Concept of Law* (Hart, 1994) como tese adversária. O escopo e as limitações deste trabalho impedem uma reconstituição completa do referido debate, mas alguns elementos importantes serão recapitulados, especialmente para expor a tese positivista que serviu de base para as críticas dworkinianas – e que serve de base para as concepções de independência de conteúdo como um elemento necessário de teorias bem-sucedidas da obrigação política, o que será objeto de investigação própria nesta dissertação. Assim, o que se seguirá nesta seção será uma brevíssima apresentação da teoria do direito de Hart. Discutidas as bases do positivismo hartiano, será possível apresentar uma visão geral do *general attack* desferido por Dworkin e de sua concepção de direito como integridade. Em seguida, o conceito de obrigação política associativa de Dworkin será investigado para, posteriormente, ser estabelecida a relação conceitual necessária entre o referido conceito e sua concepção de direito como integridade.

²⁶ No original: “Both events were major causes of the strong feeling among thinking people of the time for coherently articulated principles of governmental conduct”.

Advirto que nem todos os aspectos da vasta teoria do direito de Ronald Dworkin serão trabalhados nesta dissertação, uma vez que a natureza e a conceituação do direito não são o objeto central da resposta à questão-problema norteadora da pesquisa.

2.2 O direito como regras em HLA Hart

Hart foi desenvolvedor e crítico da teoria imperativista de Austin: pretendeu com *The Concept of Law* um “ensaio de sociologia descritiva” (Hart, 1994, p. 1), argumentando que os usos-padrão de algumas importantes expressões são dados socialmente, e pretendeu, ainda, “um ensaio sobre teoria jurídica analítica”, a fim de clarificar o “quadro geral do pensamento jurídico”, e o fez a partir de questões ligadas aos significados das palavras.

Austin, por sua vez, definiu o direito como o conjunto de comandos gerais de um soberano dirigido a seus súditos, de modo que sua definição de sistema jurídico, implícita a seu conceito de direito, “é virtualmente um subproduto da sua definição de ‘lei’” (Raz, 2022, p. 8). Raz decanta a tese de Austin em três partes: uma lei é 1) um comando geral; 2) emitido por alguém e; 3) esse alguém é um soberano (Raz, 2018, p. 7). Raz extrai um critério de identidade e um critério de pertinência a partir da segunda parte da tese de Austin. O critério de identidade estabelece que um sistema jurídico contém todas e somente as leis emitidas por uma pessoa ou corpo de pessoas. Já seu critério de pertinência estabelece que determinada lei pertence ao sistema jurídico que contiver as leis emitidas pelo legislador daquela lei (Raz, 2018, p. 7).

Além disso, um critério de existência é extraído da terceira parte da tese. Esse último critério, por sua vez, se divide em três partes: 1) um sistema jurídico existe se seu legislador é um soberano; logo, 2) um sistema jurídico existe se ele é geralmente eficaz. A conexão entre o soberano e a eficácia do sistema existe porque o soberano é alguém que é habitualmente obedecido por seus súditos (e habitualmente não obedece a ninguém), e só é habitualmente obedecido se seus comandos forem habitualmente obedecidos (Raz, 2018, p. 8).

A teoria de Austin, como a grande parte das teorias positivistas do direito, é construída ao redor da suposição de que as questões relacionadas a *o que o direito é* devem ser separadas das questões sobre *o que o direito deveria ser*. Nas palavras do próprio Austin:

A existência da lei é uma coisa; seu mérito ou demérito é outra. Se ela existe ou não é uma questão; se ela está ou não conforme um padrão assumido, é uma questão diferente. Uma lei que realmente existe é uma lei, embora possamos não gostar dela,

ou embora ela varie do texto pelo qual regulamos nossa aprovação e desaprovação²⁷ (Austin, 1954, p. 157).

Portanto, ao desenvolver sua teoria geral do direito, Hart não rejeita a metodologia ou proposta descritiva de Austin, para quem o fracasso da teoria imperativista é

[...] que os elementos a partir dos quais a teoria foi construída, a saber, as ideias de ordens, obediência, hábitos e ameaças, não incluem nem podem originar por sua combinação, a ideia de uma regra, sem a qual não podemos esperar elucidar nem as formas mais elementares de direito²⁸ (Hart, 1994, p. 80).

Ao contrário, a crítica hartiana ataca a descrição de Austin da natureza das regras que compõem um sistema jurídico e o faz a partir do exemplo do assaltante, reproduzido no início do primeiro capítulo, no qual um criminoso armado obriga sua vítima a entregar-lhe a bolsa: para Austin, o sistema jurídico seria composto de ordens (comandos sustentados por ameaças) de um soberano (alguém que habitualmente é obedecido e habitualmente não obedece a ninguém).

Hart encontrou diversas fraquezas na teoria de Austin. A começar pelo soberano: em uma conhecida passagem, Austin afirma que “a limitação do poder supremo pelo direito positivo é claramente uma contradição em termos²⁹” (1954, p. 212). Assim, o direito seria sujeito ao soberano, bem como o soberano tem poderes ilimitados. Além disso, esse soberano enfrenta um problema de continuidade: em caso de substituição, o novo soberano não seria habitualmente obedecido. Se a sucessão do soberano por seu herdeiro se dá de modo automático, no exato momento da morte do soberano e sem que o herdeiro ou mesmo o povo saibam, não há como explicar a realidade do direito a partir da noção de hábito. Apenas depois de algumas horas é que o novo soberano toma conhecimento da autoridade adquirida. Não só isso, mas também o povo já possuía um novo soberano sem saber. Se é o hábito que produz a autoridade, como explicar esse fenômeno? O hábito, portanto, perde relevância no processo de constituição da nova autoridade. Por fim, Hart viu um problema com a concepção de um sistema jurídico unicamente constituído por ordens.

Embora a tarefa desta seção não seja a de detalhar todos os argumentos desenvolvidos por Hart ao reformar a teoria positivista-imperativista de Austin, dois

²⁷ No original: “The existence of law is one thing; its merit or demerit is another. Whether it be or be not is one enquiry; whether it be or be not conformable to an assumed standard, is a different enquiry. A law, which actually exists, is a law, though we happen to dislike it, or though it vary from the text, by which we regulate our approbation and disapprobation”

²⁸ No original: “[...] is that the elements out of which the theory was constructed, viz, the ideas of orders, obedience, habits and threats, do not include, and cannot by their combination yield, the idea of a rule, without which we cannot hope to elucidate even the most elementary forms of law”.

²⁹ No original: “Supreme power limited by positive law, is a flat contradiction in terms”.

argumentos centrais para a teoria hartiana serão desenvolvidos. O primeiro deles consiste em reconhecer as várias funções sociais que as regras desempenham, em oposição à função exclusiva de impor obrigações que a teoria de Austin encampa. Já o segundo argumento consiste no aspecto interno das regras, cuja obediência não se dá por mero hábito, mas por reconhecê-las como padrão de comportamento que deve ser seguido.

Hart rejeita a ideia de regras como apenas comandos sustentados por ameaças e, na terceira seção do capítulo cinco de *The Concept of Law*, aponta a distinção entre dois tipos diferentes de regras em um sistema jurídico:

Por meio de regras de um tipo, que podem ser consideradas do tipo básico ou primário, exige-se dos seres humanos que façam ou se abstenham de fazer certas ações, queiram eles ou não. Regras do outro tipo são, em certo sentido, parasitárias ou secundárias em relação às primeiras, pois estabelecem que seres humanos, ao fazer ou dizer certas coisas, possam introduzir regras novas do primeiro tipo, extinguir ou modificar regras antigas, determinar de várias maneiras sua incidência ou controlar seu funcionamento³⁰ (Hart, 1994, p. 81).

A existência desses dois tipos de regras, as regras primárias e as regras secundárias, é percebida a partir da identificação de três problemas que um sistema jurídico baseado apenas em regras primárias enfrenta: 1) a incerteza de quais regras existem, uma vez que não haveria qualquer possibilidade de esclarecimento do conteúdo das regras, uma vez que isso demandaria a existência de regras de um tipo diferente das regras primárias; 2) o caráter estático do sistema de regras, uma vez que a adaptação ou a eliminação de regras nesse sistema primário também dependeria de um tipo diferente de regra e; 3) a ineficiência da pressão social difusa, uma vez que as disputas a respeito do descumprimento de uma regra seriam intermináveis caso não houvesse uma “agência dotada de autoridade” que confirmasse ou negasse essa violação – uma agência desse tipo também pressupõe a existência de um tipo de regra diferente das regras primárias (Hart, 1994, p. 91-94). A solução para o problema de um sistema de regras primárias seria a introdução de regras secundárias e isso representaria a passagem de um sistema “pré-jurídico” para um sistema “jurídico”.

O problema da incerteza é resolvido por meio da introdução de uma regra secundária denominada “regra de reconhecimento”: “isso [a regra de reconhecimento] especificará alguma característica ou características cuja posse por uma regra sugerida é tomada

³⁰ No original: “Under rules of the one type, which may well be considered the basic or primary type, human beings are required to do or abstain from certain actions, whether they wish to or not. Rules of the other type are in a sense parasitic upon or secondary to the first; for they provide that human beings may by doing or saying certain things introduce new rules of the primary type, extinguish or modify old ones, or in various ways determine their incidence or control their operations”.

como uma indicação afirmativa conclusiva de que é uma regra do grupo a ser apoiada pela pressão social que exerce³¹” (Hart, 1994, p. 94). A regra de reconhecimento pode ser simples ou complexa, a depender das fontes de autoridade capazes de tornar uma regra jurídica válida. No caso de uma regra de reconhecimento complexa, que reconhece mais de uma fonte autoritativa, eventual conflito entre normas deve ser resolvido por meio da subordinação de uma fonte a outra. Portanto, a regra de reconhecimento designa o conjunto de critérios de validade utilizados por parte preponderante das autoridades para identificar as demais regras de um sistema jurídico. Ao trazer os critérios de validade das demais regras, a regra de reconhecimento contribui para a solução do problema da incerteza.

O recorte de pesquisa deste trabalho impede aprofundar o estudo da regra de reconhecimento, que representa a mais importante das regras secundárias em razão de nela residir o fundamento do sistema jurídico. É dizer, o fundamento do sistema jurídico consiste numa complexa situação de fato: a aceitação da regra de reconhecimento. Para os objetivos desta investigação, contudo, é suficiente compreender que a regra de reconhecimento funciona tanto como fundamento do sistema jurídico, quanto como solução ao problema da incerteza sobre quais regras existem.

Por sua vez, o problema do caráter estático das regras é solucionado a partir da instituição de uma regra de alteração. Essa regra permite à comunidade a possibilidade de alteração ou eliminação de regras primárias de maneira imediata ao conferir a uma pessoa ou grupo de pessoas o poder para introduzir novas regras de conduta (Hart, 1994, p. 95). Para Hart, há uma relação conceitual entre as regras de alteração e a regra de reconhecimento:

Claramente, haverá uma conexão muito estreita entre as regras de alteração e as regras de reconhecimento: pois onde as primeiras existem, as últimas necessariamente incorporarão uma referência à legislação como uma característica identificadora das regras, embora não precise se referir a todos os detalhes do procedimento envolvido na legislação³² (Hart, 1994, p. 96).

Por fim, o problema da ineficiência (ou o problema da pressão social difusa) desafia a introdução de regras secundárias que conferem poder a certos indivíduos ou grupos de indivíduos para “fazer determinações autoritativas sobre a questão de saber se, em uma ocasião

³¹ No original: “This will specify some feature or features possession of which by a suggested rule is taken as a conclusive affirmative indication that it is a rule of the group to be supported by the social pressure it exerts”. Acrescentei a expressão entre colchetes para facilitar a compreensão do trecho.

³² No original: “Plainly, there will be a very close connection between the rules of change and the rules of recognition: for where the former exists the latter will necessarily incorporate a reference to legislation as an identifying feature of the rules, though it need not refer to all the details of procedure involved in legislation”.

particular, uma regra primária foi quebrada³³” (Hart, 1994, p. 96). Essas regras são denominadas como regras de julgamento. A forma mais rudimentar dessas regras determina apenas a pessoa ou grupo de pessoas a quem é conferido o poder para realizar o juízo autoritativo a respeito da violação de determinada regra. Por outro lado, formas mais complexas determinam também os procedimentos para que tais juízos autoritativos sejam pronunciados.

Apesar da diferenciação, regras primárias e secundárias guardam uma importante semelhança: tanto uma quanto outra funcionam como padrão de conduta que orienta a ação (ou abstenção) do indivíduo. Essa semelhança pode ser observada na medida em que condutas que se aproximem (ou se afastem) de qualquer um desses tipos de regras podem ser avaliadas como corretas (ou erradas). É nesse sentido que Hart trata ambos os tipos como tipos de regras (Hart, 1994, p. 33). Se ambas são regras, o que as diferencia? Regras primárias e secundárias são diferentes em razão das diferentes funções que exercem no direito. Enquanto as regras primárias impõem obrigações sobre os indivíduos (como é o caso da regra que proíbe o furto), regras secundárias “não impõem deveres ou obrigações. Em vez disso, proporcionam aos indivíduos *dispositivos* [*facilities*] para a realização de seus desejos³⁴ [...]”, conferindo-lhes poderes jurídicos para criar direitos e deveres, para criar ou modificar leis (Hart, 1994, p. 27). Assim, as regras secundárias trazem um elemento adicional introduzido pelo direito na vida social que está acima e além do controle coercitivo (Hart, 1994, p. 41).

O segundo argumento hartiano que desenvolverei se relaciona ao aspecto interno das regras. Enquanto o primeiro argumento (que elucida as diferentes funções sociais das regras e as divide em regras primárias e secundárias) busca refutar a ideia de direito como ordens sustentadas por ameaças, o segundo argumento é desenvolvido no contexto de refutação da figura do soberano, a figura habitualmente obedecida e que habitualmente não obedece a ninguém. O aspecto interno das regras, explica Hart, coloca em xeque a noção de mera habitualidade como constitutiva do direito.

A convergência de comportamentos une as regras e os hábitos e constitui o aspecto externo. Tal aspecto externo permite prever o comportamento dos indivíduos diante dos hábitos e das regras. Contudo, as regras não são explicadas apenas por esse aspecto externo, pois há, além dele, o aspecto interno das regras, e é ele que permite distinguir entre um mero hábito e

³³ No original: “[...] make authoritative determinations of the question whether, on a particular occasion, a primary rule has been broken”.

³⁴ No original: “[...] do not impose duties or obligations. Instead, they provide individuals with *facilities* for realizing their wishes”. Itálico no original.

uma regra. Para distingui-los, Hart se vale do exemplo do semáforo. Se observarmos uma movimentada rua, perceberemos que os carros param sob o semáforo vermelho e seguem sob a luz verde. Um observador externo, após certo tempo de observação, pode constatar que há uma alta probabilidade de que os carros parem sob a luz vermelha. Contudo, ao limitar sua constatação a essa probabilidade, o observador trata o semáforo apenas como “um *sinal natural de que* as pessoas se comportarão de certas maneiras, tal como as nuvens são um *sinal de que* virá chuva³⁵” (Hart, 1994, p. 90). Essa limitação deixa escapar o importante aspecto interno das regras, que é não apenas de funcionarem como uma ferramenta para prever certos comportamentos, mas de funcionarem como um padrão de comportamento correto, ou seja, como um sinal de algo que *deve* ocorrer.

Embora seja possível prever que os carros pararão diante de um semáforo que mostra a luz vermelha, essa não é a única informação que se possa extrair da observação. Para Hart, o aspecto interno é relevante, pois é ele que faz com que aqueles que enxergam o sistema jurídico a partir de um ponto de vista interno (nesse caso, os motoristas que trafegam na rua em questão) enxerguem no semáforo não somente um *sinal de que* os carros pararão, mas também um *sinal de que* os carros *devem* parar. Isso denota que regras servem como uma razão para a ação. Nesse contexto, a noção de ponto de vista interno é particularmente relevante.

Na reconstrução de Shapiro da teoria hartiana, o ponto de vista interno designa uma atitude prática de aceitação de regras. Adotar tal atitude é orientar e avaliar a própria conduta pelos padrões do grupo, tomando-os como critérios de justificação de críticas, reclamações e exigências. Ainda, essa aceitação não implica endosso moral das regras: pode decorrer de interesse próprio de longo prazo, deferência à tradição, desejo de identificação social, entre outros motivos não morais (Shapiro, 2006, p. 5-6).

Portanto, no sentido interno, aceitar uma regra envolve uma disposição para conformar-se ao padrão, criticar desvios próprios e alheios, reconhecer a legitimidade dessa crítica, e empregar linguagem deôntica ao guiar e avaliar comportamentos. Essa constelação expressiva distingue a aceitação de uma regra do mero comportamento conforme a regra, motivado por medo de punição. Logo, a atitude interna é normativa no uso, ainda que moralmente neutra quanto às razões últimas de aceitação (Shapiro, 2006, p. 21).

³⁵ No original: “[...] as a natural *sign that* people will behave in [...] certain ways, as clouds are a *sign that* rain will come”. Tradução minha, itálicos no original.

Além disso, o ponto de vista interno é condição de existência de regras sociais. Regras não são simples hábitos: além da regularidade externa de conduta, requerem a dimensão interna de crítica e justificação. No direito, isso se traduz na necessidade de que, ao menos, as autoridades adotem internamente a regra de reconhecimento.

A essa aceitação interna alguns teóricos dão o nome de teoria prática de regras. Kaplan (2021, p. 333) sintetiza a teoria prática de regras e o papel do ponto de vista interno em um esquema elucidativo, que adaptei para o exemplo do semáforo. Nesse sentido, para a existência de uma regra que requer parar sob a luz vermelha³⁶ (doravante ϕ) em relação aos motoristas (doravante M) daquela cidade exige-se que:

- (1) Um número suficiente de M regularmente ϕ ;
- (2) Um número suficiente de M adota uma atitude especial, o ponto de vista interno, diante do padrão regular de ϕ .

ϕ somente é um padrão de conduta porque M adota o ponto de vista interno. Sem essa aceitação interna, diria Hart, não há como falar, conceitualmente, em sistema jurídico (Shapiro, 2006, p. 22).

Assim, em linhas gerais, as chaves para a compreensão do conceito de direito em Hart são a união entre regras primárias e secundárias, bem como a compreensão da atitude interna dos indivíduos diante de um padrão de comportamento normativo. Ainda que brevemente expostos, esses pressupostos da teoria hartiana são necessários para compreender a teoria rival a partir da qual Dworkin desenvolve sua concepção de direito.

2.2 O direito como interpretação em Ronald Dworkin

2.2.1 De um modelo de regras para um modelo que compreenda princípios

A primeira crítica de Dworkin ao positivismo jurídico é formulada no artigo seminal *The Model of Rules* (1967), originalmente publicado na *Chicago Law Review* e republicado no segundo capítulo da coletânea *Taking Rights Seriously* (1977), sob o título *The Model of Rules I*. Segundo Guest (2013, p. 12), foi esse artigo que firmou a reputação de Dworkin enquanto teórico do direito. Nesse artigo, Dworkin reconstrói três teses que acredita serem centrais para o positivismo hartiano e, após, oferece argumentos para refutá-las. O autor

³⁶ Essa esquematização se refere a um caso em que a regra exige uma ação do indivíduo, mas pode servir, de igual modo, para regras que proíbem determinado comportamento. Assim, haverá uma regra proibindo ϕ se (1) um número suficiente de M regularmente se abstém de ϕ e se (2) um número suficiente de M adota o ponto de vista interno diante do padrão regular de se abster de ϕ .

adverte, contudo, que nem todos os filósofos denominados positivistas subscrevem às teses da forma como apresentadas em *The Model of Rules*. Tais teses, também chamadas de “proposições organizadoras”, compreendem apenas o esqueleto do positivismo jurídico: diferentes autores rearranjam a carne; alguns chegam a brincar com os ossos (Dworkin, 1977, p. 18). Dworkin as apresenta da seguinte maneira.

A primeira das teses positivistas defende que o direito de uma comunidade é formado por um conjunto de regras especiais, utilizadas para determinar quais comportamentos são permitidos e proibidos e, por consequência, quais comportamentos serão objeto de coerção e punição pelo poder público. Além disso, a identificação desse conjunto de regras é feita por meio de um teste de *pedigree*, segundo o qual a validade de uma regra é determinada a partir de sua fonte, não de seu conteúdo. Esse teste é utilizado para distinguir regras jurídicas de outras regras sociais, bem como para distinguir regras válidas de regras espúrias, “regras que advogados e litigantes incorretamente alegam ser regras de direito³⁷” (Dworkin, 1977, 17).

Shapiro (2007, p. 7) argumenta que a primeira tese é uma reivindicação composta de dois argumentos. O primeiro deles defende que toda comunidade com um sistema jurídico possui uma regra mestra que distingue o direito dos demais tipos de regras existentes. Em outras palavras, que distingue o direito do “não direito”. Por sua vez, o segundo argumento limita que tal regra mestra, que compreende o critério de legalidade do sistema jurídico, se refira apenas a fatos sociais para verificar a legalidade das demais regras. Por conseguinte, a regra mestra não poderá se referir às propriedades morais, ou recorrer a argumentação moral, para aferir a legalidade de uma regra. Assim, a regra mestra não pode condicionar legalidade à moralidade das demais regras.

Já a segunda tese positivista defende que tal conjunto de regras é exaustivo. Assim, se a solução de algum caso jurídico não estiver claramente compreendida por uma dessas regras especiais, então o caso não poderá ser resolvido por meio da “aplicação do direito”, mas pelo exercício, por algum *official*, da discricionariedade. Agir com discricionariedade significa alcançar algum padrão, para além do direito, para criar uma nova regra ou suplementar uma regra antiga, resolvendo, assim, o caso jurídico em questão (Dworkin, 1977, p. 17).

³⁷ No original: “rules which lawyers and other litigants wrongly argue are rules of law”.

Por fim, a terceira tese positivista define o que é ter uma obrigação jurídica: “dizer que alguém tem uma ‘obrigação jurídica’ é dizer que o seu caso se enquadra em uma regra jurídica válida que exige que ele faça ou se abstenha de fazer algo³⁸” (Dworkin, 1977, p. 17).

Estabelecidos esses três elementos básicos do positivismo, e após reconstruir a teoria de Hart, Dworkin reconhece que se trata de uma teoria mais complexa que a de Austin, com um teste de validade mais sofisticado que o anterior (1977, p. 22). Contudo, identifica que ambas as versões do positivismo implicam a adoção da discricionariedade como solução para casos complexos. É a partir daí que sua crítica ao positivismo começa a ser desenvolvida.

Dworkin argumenta que o positivismo de Hart é um sistema *de e para* um modelo de regras que falha em descrever corretamente a prática jurídica porque deixa de reconhecer como parte integrante do sistema jurídico os padrões de decisão que não são compostos por regras jurídicas. Isso é assim porque os juízes também decidem com base em princípios (*principles*), políticas (*policies*) e outros tipos de padrão decisório que não funcionam necessariamente como regras (Dworkin, 1977, p. 22). Um princípio é um padrão que deve ser observado por ser uma exigência de justiça, equidade, ou outra dimensão da moralidade. Já uma política representa um padrão que estabelece objetivos sociais, geralmente com vistas à melhora econômica, política ou de alguma característica social da comunidade (Dworkin, 1977, p. 23). Ao enunciar que juízes decidem também com base em princípios, Dworkin pretende distinguir estes últimos das regras. A distinção é ilustrada por meio de dois exemplos: o caso *Riggs vs. Palmer* e o caso *Henningsen vs. Bloomfield Motors*.

Em *Riggs vs. Palmer* (doravante apenas *Riggs*), a Corte de Apelações de Nova Iorque decidiu que o neto, assassino de seu avô, não deveria receber a herança deixada, ainda que o testamento tenha sido firmado conforme as regras sucessórias vigentes no referido estado. Por mais que as regras conferissem ao neto assassino o direito de herdar o espólio de seu avô, a Corte decidiu com base em máximas fundamentais do *common law*, em especial a de que ninguém pode se beneficiar de sua própria fraude, ou de que ninguém pode levar vantagem sobre a própria torpeza. Assim, o assassino não recebeu a herança.

Em *Henningsen vs. Bloomfield Motors* (doravante apenas *Henningsen*), caso de Nova Jérsei julgado em 1960, a Corte se deparou com a questão: pode uma montadora de automóveis limitar sua responsabilidade nos casos de automóveis defeituosos? A Corte

³⁸ No original: “To say that someone has a ‘legal obligation’ is to say that his case falls under a valid legal rule that requires him to do or to forbear from doing something”.

respondeu que não. Henningsen, o demandante, adquiriu um veículo da demandada e, na oportunidade, firmou um contrato que limitava a responsabilidade da montadora à substituição de partes defeituosas. Henningsen argumentou, após sofrer um acidente em um veículo adquirido da demandada, que as limitações estipuladas no contrato seriam inválidas, devendo a demandada ser responsabilizada pelas despesas médicas e demais despesas dos envolvidos no acidente. A Corte concordou com Henningsen, embora não tenha apontado uma regra de direito específica. Ao contrário, baseou sua decisão em alguns princípios, dentre os quais o de que montadoras têm uma obrigação especial que decorre da construção, promoção e venda de seus carros (Dworkin, 1977, p. 24).

Os casos citados servem para demonstrar algumas diferenças existentes entre princípios e regras jurídicas, muito embora tais padrões possam desempenhar papéis muito parecidos e a diferença entre eles ser quase como uma questão apenas de forma (Dworkin, 1977, p. 28). Princípios e regras detêm uma diferença lógica, apesar de ambos serem padrões que apontam para decisões em particular a respeito de obrigações jurídicas: regras são aplicadas ao estilo “tudo-ou-nada”, princípios não. Dados os fatos de determinado caso, a regra considerada válida deverá ser aplicada. Não aplicar uma regra, portanto, só se justifica nos casos em que a regra em questão é inválida. Os princípios, por outro lado, possuem uma *dimensão de peso* que não está presente nas regras. A interseção de duas regras se resolve com a adoção de uma em detrimento da outra, de modo que a outra será considerada inválida e perderá força em todo o sistema jurídico. Porém, a interseção de dois princípios se resolve a partir da atribuição de um *peso relativo* a cada um deles, prevalecendo o princípio com maior peso no caso concreto (Dworkin, 1977, p. 27). Essas distinções podem ser observadas tanto em *Riggs* quanto em *Henningsen*: no primeiro, a Corte decidiu com base no princípio de que ninguém deve se beneficiar de sua própria torpeza, em contraposição às regras sucessórias, justificando uma nova interpretação destas últimas; em *Henningsen*, a Corte citou diversos princípios para sustentar a decisão de que montadoras detêm obrigações especiais por defeitos em seus automóveis (Dworkin, 1977, p. 28). Embora as regras aplicáveis fossem incontroversas, em ambos os casos, a dimensão de peso existente nos princípios justificou decisões que privilegiaram alguns princípios em detrimento de outros; tais decisões poderiam ser baseadas em princípios diferentes, mas o peso relativo atribuído ao princípio prevalecente afastou os demais princípios aplicáveis. Essa mesma dimensão de peso não aponta, exatamente, para a solução ou a decisão do caso concreto (liberdade contratual *vs.* responsabilidade especial das montadoras, por exemplo), mas apenas apresenta um fundamento que aponta em determinada direção, um

fundamento que deve ser considerado em favor de uma ou outra decisão (Dworkin, 1977, p. 26).

Para Dworkin, *Riggs* e *Henningsen* não são aberrações jurídicas. Em casos difíceis (*difficult lawsuits*) como esses, princípios desempenham um papel especial na fundamentação de julgamentos a respeito de direitos e obrigações jurídicas específicas (1977, p. 29). Esse papel desempenhado pelos princípios pode ser analisado de duas formas, levando-se em conta a concepção de obrigação jurídica adotada. Se considerados vinculantes assim como as regras, juízes que não aplicam princípios pertinentes ao caso estão cometendo um erro. Por outro lado, se não forem considerados vinculantes como as regras, as decisões de casos como *Riggs* e *Henningsen* são frutos de *discrecionarietà* aplicada *ex post facto*. Em outras palavras, juízes vão além do direito que os vincula para aplicar princípios extrajurídicos como bem quiserem, criando uma nova regra para a decisão do caso concreto (Dworkin, 1977, p. 30-31). Há um uso lógico da categoria de princípios no argumento de Dworkin. Ao demonstrar que juízes reconhecem princípios como parte integrante do direito e os utilizam para fundamentar obrigações jurídicas específicas (afinal, *Riggs* e *Henningsen* não são aberrações jurídicas), Dworkin mostra que o positivismo falha enquanto teoria que busca explicar a prática jurídica como ela é.

Essa segunda forma de analisar o papel dos princípios está conectada à segunda tese do positivismo, a tese da *discrecionarietà*. A conexão levanta um questionamento a respeito da correção da tese da *discrecionarietà*. Isso porque é a partir da rejeição de que o direito é um sistema composto só por regras que Dworkin argumenta que a tese da *discrecionarietà* é uma implicação do positivismo jurídico. Há, segundo Dworkin, uma relação de implicação entre o teste de pedigree e a afirmação de que princípios não são direito: a segunda tese diz que o conjunto especial de regras a que chamamos direito é exaustivo. Disso se segue que, nos casos em que não há regra aplicável, a decisão se dá pelo exercício de um poder *discrecionário* pelo juiz. A decisão tomada a partir da *discrecionarietà* não vincula o juiz a qualquer padrão estabelecido anteriormente por uma autoridade (nesse caso, a autoridade política que estabelece o direito) (Dworkin, 1977, p. 33).

Riggs e *Henningsen* mostram que os juízes, diante de processos judiciais difíceis, decidem não com base em *discrecionarietà*, mas com base em princípios que são subjacentes às regras do sistema jurídico. Se tratarmos os princípios como direito, diz Dworkin (1977, p. 45), devemos abandonar a primeira tese positivista que diz que o direito de uma comunidade política é identificado a partir de uma regra mestra (a regra de reconhecimento). Não há

possibilidade de formular um teste de pedigree eficaz sem que se abandone completamente a primeira tese (Dworkin, 1977, p. 44). Por fim, ao tratar os princípios como parte do direito, supera-se a terceira tese positivista (a tese de que só há uma obrigação jurídica quando houver uma regra de direito estabelecida e que imponha tal obrigação), uma vez que, diante do exercício da discricionariedade, não haveria obrigação jurídica nos casos difíceis, já que o juiz legislaria *ex post facto* para solucionar a controvérsia (Dworkin, 1977, p. 45). A obrigação jurídica seria imposta tanto por uma regra estabelecida, quanto por uma constelação de princípios. Portanto, o positivismo não seria uma teoria capaz de capturar a complexidade e a sofisticação de nossas práticas jurídicas. Se a tarefa do positivismo é descrever a prática jurídica, a descrição proposta é inadequada, pois não captura a utilização dos princípios como padrões decisórios diversos das regras. Por outro lado, ao nos desvencilharmos dessa teoria, afirma Dworkin, é possível construir um modelo teórico mais fiel às nossas práticas (Dworkin, 1977, p. 46).

2.2.2 Desacordos teóricos e o agulhão semântico

Em *Taking Rights Seriously*, Dworkin argumentou que o positivismo distorce a prática jurídica em sistemas jurídicos contemporâneos, oferecendo uma descrição inadequada dessa prática. Por outro lado, em *Law's Empire* (1986), Dworkin ofereceu uma explicação do porquê de os positivistas analíticos cometem esse erro (Dworkin, 2006, p. 225). A explicação contida em *Law's Empire* será o objeto desta subseção. Será a partir dessa explicação, de existência de desacordos teóricos a respeito do conceito de direito, e do desenvolvimento de uma teoria sobre os fundamentos (*grounds*) do direito, que pretendo estabelecer uma relação conceitual entre o direito (como integridade) e a teoria associativa da obrigação política de Ronald Dworkin. Essa relação dialética entre o conceito de direito e o fundamento da obrigação política reconduzirá a investigação para o problema da obrigação política, em uma tentativa de oferecer uma reconstrução revigorada da teoria associativa de Dworkin.

Alguém poderia se perguntar a respeito da pertinência de introduzir a contribuição dworkiniana ao problema da obrigação política com uma seção sobre as respostas de Dworkin à pergunta “o que é o direito?”. Em um primeiro momento, as considerações teóricas a respeito do direito parecem não oferecer pistas para esclarecer as fervorosas discordâncias a respeito da existência (ou não) de uma exigência moral de obedecer ao direito. Por que não ir “direto ao ponto”, já que há uma seção específica do capítulo VI de *Law's Empire* que trata exclusivamente da obrigação política? O leitor persistente de *Law's Empire* encontrará essa

resposta no último parágrafo da obra. Nele, Dworkin afirma que o direito não é um catálogo exaustivo de regras ou princípios, tampouco é exaurido por um plantel de autoridades com seus poderes sobre nossas vidas. Ao contrário:

O império do direito é definido por uma atitude, não por território ou poder ou procedimento. Estudamos essa atitude, principalmente, nas cortes de apelação, onde ela está disposta para inspeção, mas ela deve ser pervasiva em nossas vidas cotidianas se for para nos servir bem, inclusive nos tribunais. É uma atitude interpretativa, autorreflexiva, endereçada à política em seu sentido mais amplo. É uma atitude protestante que faz cada indivíduo responsável por imaginar quais são os comprometimentos públicos de sua sociedade com os princípios, e o que tais comprometimentos exigem em cada nova circunstância³⁹ (Dworkin, 1986, p. 413).

O trecho evidencia um comprometimento necessário para uma teoria do direito como integridade: uma atitude interpretativa, autorreflexiva, diante das práticas sociais. Essa atitude desempenha um importante papel na teoria da obrigação política, uma vez que, como veremos adiante, membros da comunidade política estão vinculados a uma obrigação associativa de responder às normas de conduta dessa comunidade de um modo responsável. Para responder às normas é necessário identificá-las por meio da atitude interpretativa mencionada. Não só é uma atitude “responsável”, como também é uma atitude fraterna: “uma expressão de como estamos unidos em comunidade, embora divididos em projetos, interesses e convicções⁴⁰” (Dworkin, 1986, p. 413). É o modelo interpretativo que aponta para a virtude política da integridade, central nas noções dworkinianas de direito e obrigação política.

Por essa razão, apresentar a concepção de direito antes de reconstruir a teoria associativa é um caminho sensato em direção à compreensão do papel da integridade em cada um desses domínios.

Em *LE*, a crítica de Dworkin ao positivismo sofreu uma aguda guinada metodológica, consistente em uma rejeição da abordagem analítica para a teorização do direito. Essa abordagem, denominada por Dworkin de “teoria semântica do direito”, deve ser substituída por uma teoria da interpretação: o único tipo de teoria que é capaz de explicar a natureza interpretativa da prática jurídica (Marmor, 1992, p. 2). Dworkin argumenta que teorias semânticas do direito, como o positivismo de Hart, são vítimas do *agulhão semântico*, que

³⁹ No original: Law’s empire is defined by attitude, not territory or power or process. We studied that attitude mainly in appellate courts, where it is dressed for inspection, but it must be pervasive in our ordinary lives if it is to serve us well even in court. It is an interpretive, self-reflected attitude, addressed to politics in the broader sense. It is a protestant attitude that makes each citizen responsible for imagining what his society’s public commitments are and what these commitments requires in each new circumstance”.

⁴⁰ No original: “[...] an expression of how we are united in community though divided in project, interest and conviction”.

revela uma incapacidade dessas teorias em explicar um tipo específico de desacordo que advogados e juízes enfrentam em sua prática rotineira.

Processos judiciais levantam, ao menos, três problemas: problemas a respeito de fatos, problemas a respeito do direito e problemas a respeito da moralidade política e da fidelidade. Os problemas relacionados aos fatos são simples: quando juízes divergem, o fazem a partir da ocorrência ou não de determinado evento, de modo que tais problemas são solucionados a partir das evidências que atestam (ou não) para determinado acontecimento. Não há dúvidas, nesses casos, a respeito da existência de um direito que tutele a demanda, tampouco a respeito de qual legislação é aplicável. A controvérsia recai sobre a ocorrência de fatos que se subsomem a determinada regra jurídica. O terceiro tipo de problema, por sua vez, se assemelha ao primeiro, embora o desacordo seja de outra natureza. Quando desacordos a respeito da correção moral de determinada atitude acontecem nos tribunais, nenhum problema especial surge (Dworkin, 1986, p. 3).

É para o segundo tipo de desacordo, o desacordo a respeito do direito, que Dworkin volta sua atenção. Para explicar tais desacordos, Dworkin diferencia entre duas categorias conceituais: proposições jurídicas (*propositions of law*) e fundamentos do direito (*grounds of law*). As proposições jurídicas são as afirmações que expressam aquilo que o direito permite, proíbe ou autoriza que as pessoas façam. Tais proposições variam em grau de vagueza, indo das mais abstratas às mais concretas. Para determinar se uma proposição jurídica é verdadeira ou falsa, argumenta Dworkin, deve haver algum tipo de fundamento, um segundo tipo de afirmações que subsidiem as proposições. Afinal, tais proposições não podem se referir a alguma entidade fantasmagórica, “elas não são sobre o que o direito suspirou para os planetas⁴¹” (Dworkin, 1986, p. 4). É em virtude de uma outra categoria de proposições, parasitária e mais familiar, que a veracidade das proposições jurídicas é verificada: é a partir do que Dworkin chama de fundamentos do direito que uma proposição jurídica pode ser avaliada como verdadeira ou falsa.

Alguém poderia imaginar que a proposição “ninguém pode dirigir a mais de 55 milhas por hora na Califórnia” é verdadeira porque a maioria dos legisladores desse estado concordou com um texto de igual teor, colocado sob seu escrutínio. Se semelhante votação não tivesse ocorrido, ninguém teria razões para acreditar que a proposição apontada é verdadeira – sua veracidade não poderia ser verificada a partir “apenas em virtude do que disse uma figura

⁴¹ No original: “[...] they are not about what Law whispered to the planets”.

fantasmagórica, ou pelo que foi encontrado em tabuetas transcendentais no céu⁴²” (Dworkin, 1986, p. 4). Portanto, para aferir a veracidade dessa proposição, o intérprete precisa recorrer aos fundamentos do direito, sem os quais essa verificação fica prejudicada.

Ao estabelecer a diferença entre as proposições jurídicas e os fundamentos do direito, Dworkin aponta duas formas com as quais é possível discordar a respeito do direito: advogados e juízes podem concordar com os fundamentos do direito, mas discordam se tais fundamentos estão satisfeitos em determinado caso. Retomando o exemplo do parágrafo anterior, juízes e advogados podem concordar que 55 milhas por hora é o limite de velocidade no estado da Califórnia se a legislação contiver alguma regra nesse sentido, mas podem divergir que esse é, de fato, o limite por discordarem que exista tal previsão legislativa no estado. Isso é o que Dworkin chama de desacordo empírico sobre o direito (*empirical disagreement*) (Dworkin, 1986, p. 5).

Advogados e juízes também podem discordar a respeito dos fundamentos do direito, a respeito de quais proposições, quando verdadeiras, tornam outros tipos de proposições verdadeiras (Dworkin, 1986, p. 5). Esse é o desacordo teórico sobre o direito (*theoretical disagreement*): as partes podem concordar, por exemplo, a respeito de quais são os estatutos ou os precedentes judiciais a respeito de determinado caso de reparação civil, mas discordam a respeito do que é, de fato, o direito à reparação civil, porque discordam se os referidos estatutos e precedentes exaurem os fundamentos do direito pertinentes ao caso.

Enquanto os desacordos empíricos sobre o direito são pouco misteriosos, os desacordos teóricos são mais problemáticos. Isso porque os desacordos empíricos se resolvem mais facilmente, já que são uma questão de fato e, portanto, sua solução desafia a prova da existência de um determinado fato histórico. Por outro lado, os desacordos teóricos não se resolvem desse mesmo modo e não havia, naquele momento, uma teoria plausível do desacordo (Dworkin, 1986, p. 6). As teorias até então elaboradas reduziam todos os desacordos a desacordos empíricos sobre o direito: “eles [os filósofos do direito] dizem que o desacordo teórico é uma ilusão, que advogados e juízes, na verdade, concordam a respeito dos fundamentos do direito⁴³” (Dworkin, 1986, p. 7). Dworkin denomina essa visão de direito como mero fato (*plain-fact view*), segundo a qual identificamos o direito a partir apenas de uma

⁴² No original: “[...] just in virtue of what some ghostly figure has said or what was found on transcendent tablets in the sky”.

⁴³ No original: “They say theoretical disagreement is na illusion, that lawyers and judges actually all agree about the grounds of law”.

referência ao que as instituições jurídicas e tribunais decidiram no passado. É, portanto, a partir de um processo empírico que a questão “o que é o direito?” é respondida: basta que se consultem os livros ou registros nos quais decisões institucionais são arquivadas.

A visão de direito como um mero fato, segundo Dworkin, é uma visão popularmente adotada por teóricos do direito que se esquivam dos desacordos teóricos ao reduzi-los a questões sobre fidelidade e moralidade. Assim, se juízes discordam sobre qual é a resposta correta para determinado caso, seu desacordo não pode ser sobre uma questão de direito, uma vez que, se o direito é uma questão de fato, o desacordo é facilmente resolvido por advogados bem informados e, ao final, percebe-se que uma parte está ignorando ou desobedecendo ao direito (Dworkin, 1986, p. 7-8).

Contudo, Dworkin não vê os desacordos teóricos como uma ilusão. Ao contrário, oferece uma objeção limiar ao desenvolver *LE* como um livro sobre desacordos teóricos em direito e, após compreender o que, de fato, são tais desacordos, construir e defender uma teoria dos fundamentos apropriados do direito (Dworkin, 1986, p. 11). Assim como fez em *The Model of Rules I* (1977), em que usou os casos *Riggs* e *Henningsen*, a estratégia de Dworkin consiste em demonstrar a existência de desacordos teóricos a partir de exemplos: mais uma vez, o caso *Riggs*, o caso *Tennessee Valley Authority vs. Hill* (doravante “Caso *Snail Darter*”), o caso *McLoughlin vs. O’Brian* (doravante “Caso *McLoughlin*”) e o caso *Brown vs. Board of Education* (doravante “Caso *Brown*”).

Dworkin argumenta em favor de um desacordo manifestamente teórico no Caso *Snail Darter*, razão pela qual o elegi como único dos quatro casos que será expressamente trabalhado nesta dissertação⁴⁴. O caso em questão relata a oposição de ativistas à construção de uma barragem para a geração de energia hidroelétrica. A barragem estava sendo construída pela *Tennessee Valley Authority* e já se encontrava em fase de conclusão. Ainda, foi um projeto que envolveu investimentos de mais de cem milhões de dólares. A conclusão da barragem poderia levar à extinção do *snail darter*, um pequeno peixe de pouco mais de sete centímetros de comprimento, cujo único habitat seria destruído pela barragem. O pequeno peixe não representava nenhum especial interesse do ponto de vista estético, biológico ou ecológico (Dworkin, 1986, p. 21). Os ativistas, em função da geografia local, convenceram o Ministro do Interior (*Secretary of Interior*) a incluir o *snail darter* no rol de espécies ameaçadas, abrangidas

⁴⁴ Semelhante abordagem foi adotada por Macedo Junior (2013, p. 193-194) e por Rodrigues e Pena (em Coelho, Matos e Bustamante, 2018, p. 31). Para os autores, o Caso *Snail Darter* evidencia um desacordo teórico, ao passo que os casos *Riggs* e *Henningsen* podem ser explicados a partir de um desacordo empírico.

pelo *Endangered Species Act* de 1973. Paralisada a obra, mesmo diante de grande desperdício de dinheiro público, o caso foi levado à Suprema Corte dos EUA.

O julgamento foi concluído e, por maioria de votos, determinou-se a interrupção da construção da barragem e a proteção do *snail darter*. O voto vencedor, redigido pelo Ministro Warren Burger, lamentava o resultado prático de sua decisão (qual seja, o grande desperdício de recursos públicos), mas reconhecia que o Congresso dos EUA, ao incluir o *snail darter* no rol de espécies ameaçadas, lhe deu especial proteção, ainda que em detrimento de outros objetivos sociais (como a energia elétrica a ser gerada pela barragem). É que o projeto colocava em risco o *snail darter*, que estava legalmente protegido, de modo que o dever jurídico do Ministro era de garantir ao pequeno peixe a proteção que lhe foi legalmente estendida, apesar das consequências que sua decisão pudesse trazer (Macedo Junior, 2013, p. 166).

O voto dissidente, por sua vez, foi redigido pelo Ministro Lewis Powell, para quem o Judiciário não deveria produzir decisões absurdas, exceto se esse fosse o objetivo manifesto do Legislativo. Assim, diante do desperdício de mais de cem milhões de dólares, Powell reconhecia seu dever jurídico de oferecer uma interpretação do caso dotada de bom senso e bem-estar público (Macedo Junior, 2013, p. 166).

Analisados os dois votos, o desacordo travado entre os ministros Burger e Powell não pode ser resumido a um mero desacordo de fato, a um mero desacordo histórico. Esse desacordo também não se deu a respeito de qual eram os estados mentais dos legisladores ao promulgar o *Edangered Species Act*, que protegia o pequeno *snail darter*. Tampouco era um desacordo sobre a fidelidade ao direito: ambos os votos aceitavam que o direito deveria ser seguido naquele caso. Qual era, então, o tipo de desacordo que se verifica no Caso *Snail Darter*? Muito além do resultado concreto da decisão (continuidade ou interrupção da construção da barragem), o ponto central desse caso é o desacordo teórico evidenciado pelos votos dos ministros Burger e Powell: ambos discordaram a respeito da questão do direito, sobre como determinar qual é o direito do caso concreto, mesmo diante de premissas de fato claras (ninguém se opunha à validade ou aplicabilidade do *Endangered Species Act*, sequer discordavam se a construção, de fato, representava perigo para a espécie).

O Caso *Snail Darter*, assim como os demais casos omitidos neste trabalho, oferece um contraexemplo à visão de direito como um mero fato. Essa visão sustenta que o direito é uma questão de fato histórico, de modo que a única divergência possível é empírica. As divergências teóricas, aquelas que recaem sobre os fundamentos do direito, seriam, portanto,

divergências sobre o que o direito deveria ser. Os casos referidos, no entanto, parecem oferecer discussões sobre direito, não sobre moralidade, fidelidade ou à reforma do direito (Dworkin, 1986, p. 31) Dworkin propõe, então, um desafio à visão de direito como um mero fato: por que insistir aqui que a aparência é uma ilusão? Alguns filósofos do direito oferecem uma resposta surpreendente: eles dizem que desacordos teóricos do direito são pretensos desacordos, uma vez que cada significado da palavra “direito” depende de critérios específicos, de modo que qualquer advogado (ou juiz) que rejeitasse esses critérios estaria falando de modo contraditório e sem sentido. Segundo os referidos filósofos:

Todos usamos os mesmos critérios para formular, aceitar e rejeitar afirmações sobre o que o direito é, mas ignoramos quais são esses critérios. Filósofos do direito devem elucidá-los para nós por meio de um estudo sensível do modo como falamos. Eles podem discordar entre si, mas esse fato não lança dúvidas sobre sua suposição em comum, a de que compartilhamos algum conjunto de padrões sobre como [a palavra] direito deve ser utilizada⁴⁵ (Dworkin, 1986, p. 32).

A criação de *teorias semânticas do direito* é o resultado da tentativa de elucidar os critérios comuns e que definem o conjunto de padrões sobre como a palavra “direito” deve ser utilizada. Essas teorias semânticas, prossegue Dworkin, pressupõem que advogados e juízes usam os mesmos critérios para decidir quando proposições jurídicas são falsas ou verdadeiras. Em outras palavras, as teorias semânticas pressupõem que advogados e juízes estejam de acordo quanto aos fundamentos do direito, ainda que isso aconteça de modo oculto e passe despercebido por eles (1986, p. 33).

As teorias semânticas mais influentes, continua Dworkin, sustentam que os critérios comuns que determinam a veracidade de uma proposição jurídica se voltam para certos eventos históricos específicos. Essas teorias semânticas são chamadas de teorias positivistas, o mesmo modelo teórico contra o qual Dworkin elaborou o seu ataque geral a partir de *The Model of Rules I*. O positivismo defende a visão de direito como mero fato, segundo a qual desacordos genuínos sobre direito só podem ser desacordos empíricos sobre a história das instituições jurídicas (Dworkin, 1986, p. 33). Teorias positivistas, nesse sentido, divergem sobre quais fatos históricos contam como critério compartilhado e, portanto, contam como ponto de partida para desacordos empíricos. Daqui em diante, Dworkin reconstrói criticamente a teoria imperativista de Austin e o positivismo jurídico de Hart. Como ambas já foram objeto de investigação deste

⁴⁵ No original: “We all use the same factual criteria in framing, accepting, and rejecting statements about what the law is, but we are ignorant of what those criteria are. Philosophers of law must elucidate them for us by a sensitive study of how we speak. They may disagree among themselves, but that alone casts no doubt on their common assumption, which is that we do share some set of standards about how “law” is to be used.

trabalho, basta-nos apenas lembrar que o critério da teoria de Austin é a soberania, enquanto o critério da teoria hartiana é a regra de reconhecimento (Dworkin, 1986, p. 33-34).

Embora existam outras teorias semânticas do direito, como é o caso da escola de direito natural e dos realistas jurídicos, o foco de *LE* é nas teorias positivistas, uma vez que são essas últimas teorias que sustentam a visão de direito como mero fato e são elas que reivindicam que os desacordos do direito são empíricos em vez de teóricos (Dworkin, 1986, p. 35-37). Se o positivismo estiver certo, então as respostas aos casos *Riggs* e *Snail Darter* são, em certa medida, enganosas, uma vez que seriam respostas sobre *o que o direito deveria ser*, e não respostas à pergunta “o que é o direito?”.

Esses desacordos, então, estariam mascarados como desacordos sobre moralidade ou fidelidade, mas por qual razão os juízes fariam isso? Há duas respostas. Dworkin dá duas respostas. Para a resposta rápida, juízes disfarçam seus desacordos para manter o público distante da verdade: para que o público acredite que sempre há direito e juízes sempre seguem o direito em suas decisões. Essa primeira resposta parece pouco convincente. Não existem indícios de fingimento dos juízes com relação a esses desacordos.

A segunda e mais sofisticada resposta se funda na vagueza da linguagem. Em especial, na vagueza e imprecisão da palavra “direito”. Essa vagueza decorre de uma imprecisão própria da linguagem e o direito, uma vez que é articulado linguística e semanticamente, é vítima dessa vagueza. Há usos nucleares ou padrão da palavra direito, e há usos limítrofes ou zonas de penumbra em que o significado fica ainda mais vago. Nesse sentido, as discordâncias a respeito do uso da palavra “direito” acontecem porque os advogados a usam de modo diferente nos casos marginais (como nos casos *Riggs* e *Snail Darter*), mas não nos casos nucleares. Nos casos difíceis, portanto, as discordâncias dos juízes seriam “meramente verbais”, como o desacordo a respeito de o Palácio de Buckingham ser ou não uma casa. Os argumentos desses casos difíceis, portanto, seriam argumentos de reparação, argumentos sobre *o que o direito deveria ser*, já que é mais fácil explicar o que é uma *casa* a partir de um uso padrão (uma residência familiar nos subúrbios, por exemplo), em vez de usar o Palácio de Buckingham. Nesse mesmo sentido, segundo o positivismo jurídico, entenderíamos melhor *o que é o direito* se focássemos nos casos centrais, nucleares. Assim, o positivismo apresenta um caráter dúplice de descrição e de reparação (*reforming*) (Dworkin, 1986, p. 41).

Se *direito* é como *casa* (um conceito que é mais bem compreendido a partir de seus usos padrão), as longas discordâncias dos juízes em casos difíceis são uma grande insensatez,

são uma crítica trivial (Dworkin, 1986, p. 41). Essa percepção, adotada pelo positivismo, não captura uma importante diferença entre os casos centrais e os casos marginais. É que, em alguns casos, se discute a respeito de quais são os testes apropriados para averiguar a veracidade de uma proposição jurídica marginal (como o caso dos palácios), enquanto se concorda a respeito dos testes de verificação para proposições centrais. Ocorre, contudo, que essa discordância pode se dar tanto a respeito do teste para os usos padrão, quanto para os usos marginais: dois grupos de pessoas podem concordar que a fotografia é apenas um caso marginal de arte e, ainda, que a decisão de incluir a fotografia entre as formas tradicionais de arte é uma decisão arbitrária e que não representa um debate sobre o que *realmente é arte*; esses dois grupos, contudo, podem adotar posições diametralmente opostas a respeito de fotografia ser ou não arte, de modo que, para um grupo, a fotografia se encaixa inteiramente no uso central da palavra arte, ao passo que, para o outro grupo, a fotografia sequer se encaixaria em um uso marginal da palavra (Dworkin, 1986, p. 41). Nesse caso, em que a fotografia como arte ilustra o exemplo, seria errado dizer que a discordância entre os grupos é apenas de um uso marginal da palavra arte – ao contrário, o argumento é sobre o que é a arte propriamente compreendida (Dworkin, 1986, p. 42).

Esse exemplo mostra o que ocorre em casos como o *Snail Darter*: uma discordância a respeito do uso central da palavra direito; uma discordância a respeito do que é o direito, propriamente compreendido. Assim, se as discordâncias também se dão em casos centrais, os advogados não devem usar o mesmo critério factual de veracidade. Para Dworkin, teorias semânticas, como o positivismo, parecem sofrer um bloqueio. Esse bloqueio é o que Dworkin chama de *agulhão semântico*.

O agulhão semântico é o bloqueio enfrentado por teorias semânticas do direito, como é o caso do positivismo jurídico, para quem “uma concepção semântica do direito é aquela que procura identificar os fatos e as regras existentes no mundo que nos permitem usar corretamente esse conceito” (Macedo Junior, 2013, p. 180). Nesse sentido, é a extensão do conceito que define o seu significado, isto é, “o conjunto de coisas, fatos e práticas que estão inseridos no ‘campo semântico’ daquela palavra (Macedo Junior, 2013, p. 181).

Para o positivismo, enquanto teoria semântica do direito, a existência de desacordos somente se daria em casos marginais, os casos difíceis, uma vez que o desacordo a respeito dos casos centrais seria impossível. Tal desacordo seria impossível, por sua vez, porque:

Eles [os positivistas, vítimas do agulhão semântico] pensam que podemos discutir sensatamente uns com os outros se, e somente se, todos nós estivermos de acordo e seguirmos os mesmos critérios para decidir quando nossas reivindicações são sólidas,

ainda que não consigamos, exatamente, como um filósofo poderia esperar fazer, dizer quais são esses critérios⁴⁶ (Dworkin, 1986, p. 45).

Assim, aqueles que pensam que só podemos discutir uns com os outros se todos aceitarmos e seguirmos os mesmos critérios conceituais são vítimas do agulhão semântico – ainda que não possamos especificar quais são esses critérios.

Dworkin usa o agulhão semântico para demonstrar a incapacidade de teorias semânticas, em especial o positivismo jurídico, de explicar a existência de desacordos que recaem não apenas sobre casos marginais ou zonas de penumbra, mas sobre o núcleo do conceito de direito. Se em casos como *Riggs*, *Henningsen* e *Snail Darter* juízes e advogados genuinamente discordam sobre qual é a resposta oferecida pelo direito – e também acreditam que estão eles mesmos oferecendo a resposta que o direito, efetivamente, dá, e não aquela que ele *deveria* dar –, e seu desacordo não envolve uma dúvida a respeito da existência de um precedente ou estatuto, tampouco de qual é o estatuto que se aplica, Dworkin constata, portanto, que esses desacordos só podem ser teóricos. Esse tipo de desacordo não é explicado pela descrição proposta pelo positivismo jurídico. O direito, nesse sentido, não é um *mero fato* do mundo. O que é, então? Dworkin argumentará, nos capítulos subsequentes de *LE*, que os desacordos teóricos demonstram que o direito é um conceito contestado e uma prática interpretativa. Em seus termos, o direito é uma concepção baseada em uma interpretação construtiva, direcionada pelos princípios de moralidade política subjacentes às nossas práticas.

Até aqui, esta seção reconstruiu a crítica ao positivismo jurídico desenvolvida em *LE* com dois objetivos. O primeiro deles é situar historicamente o argumento dworkiniano, uma vez que construído com adversário das teorias semânticas. O segundo, por sua vez, é o de explicitar a visão de direito como mero fato enquanto um comprometimento dessas teorias semânticas. O segundo objetivo será particularmente importante para a construção do argumento central do terceiro capítulo, qual seja, de que a independência de conteúdo, critério fundamental de teorias da obrigação política, tem a visão de direito como mero fato como pilar, razão pela qual esse critério deve ser contestado, ao menos tendo em vista uma reconstrução revigorada da teoria dworkiniana. Antes disso, contudo, desenvolverei brevemente as respostas que Dworkin dá ao problema do desacordo teórico em direito. Após, reconstruo o argumento

⁴⁶ No original: “They think we can argue sensibly with one another if, but only if, we all accept and follow the same criteria for deciding when our claims are sound, even if we cannot state exactly, as a philosopher might hope to do, what these criteria are”. Adaptei a tradução, inserindo a expressão entre colchetes, para facilitar o entendimento.

de sua teoria associativa da obrigação política para, apenas depois, tratar da independência de conteúdo.

2.2.3 De uma teoria da controvérsia para o direito como integridade: breves considerações

LE é, segundo o próprio Dworkin, um livro sobre desacordos teóricos em direito: “esse livro é sobre desacordos teóricos em direito. Ele pretende compreender que tipo de desacordo é esse e então construir e defender uma teoria específica sobre os fundamentos adequados do direito⁴⁷” (1986, p. 11). A proposição revela que o trabalho de Dworkin em *LE* tem duas partes: primeiro se discute a natureza dos desacordos teóricos e a incapacidade de teorias semânticas de descrever adequadamente esse tipo de desacordo dentro da prática jurídica. A partir dessa discussão, Dworkin constrói o argumento de que o direito é uma prática interpretativa e que os intérpretes, tanto quanto advogados e juízes, participam da prática. Os três primeiros capítulos da obra são dedicados a essa empreitada (Dworkin, 1986, p. 1-113). Já a defesa de uma teoria específica sobre os fundamentos adequados do direito é objeto do segundo momento desse projeto, no qual Dworkin desenvolve sua concepção de direito como integridade (*law as integrity*) (1986, p. 176-275) como uma teoria jurídica mais adequada que o convencionalismo (Dworkin, 1986, p. 114-150) e o pragmatismo jurídico (Dworkin, 1986, p. 151-175). Valho-me, aqui, da interpretação que Luciana Silva Reis dá aos momentos do projeto filosófico de *LE* (Reis, 2013, p. 45-46). Esta seção se ocupará, brevemente, da concepção de direito como integridade.

Já no prefácio de *LE*, Dworkin afirma que o raciocínio jurídico é um exercício de interpretação construtiva e que o direito consiste na melhor justificativa de nossas práticas jurídicas como um todo – é uma história narrativa que faz de nossas práticas o melhor que elas podem ser (1986, vii). O propósito da interpretação, portanto, é fazer da prática o melhor que ela pode ser (Dworkin, 1986, p. 52).

Sendo o direito um empreendimento interpretativo, Dworkin delinea o processo por meio do qual a interpretação de nossas práticas se dá, e o faz a partir de três estágios de interpretação. No primeiro estágio, denominado “pré-interpretativo”, são identificadas as regras e padrões que oferecem o conteúdo provisório de nossas práticas jurídicas. A expressão é grafada entre aspas pelo próprio Dworkin, uma vez que, mesmo nesse estágio, algum tipo de interpretação é exigida (1986, p. 66).

⁴⁷ No original: “This book is about theoretical disagreement in law. It aims to understand what kind of disagreement this is and then to construct and defend a particular theory of the proper grounds of law”. Grifos meus.

Em seguida, no estágio denominado interpretativo, o intérprete adota uma “justificativa geral” para os elementos da prática jurídica identificados no estágio anterior. Não é necessário, contudo, que essa justificativa abranja todos os aspectos da prática, mas que ela se adeque o suficiente para que o intérprete não se veja reinventando a prática que interpreta (Dworkin, 1986, p. 66).

Por fim, há o terceiro estágio: o estágio pós-interpretativo, de caráter reformador. É nesse estágio que o intérprete “ajusta sua percepção do que a prática ‘realmente’ requer”, a fim de que sirva como a melhor justificção por ele aceita no estágio interpretativo (Dworkin, 1986, p. 66). Nesse estágio, o intérprete pode alcançar conclusões que exijam tanto o reforço das práticas, quanto a abertura de uma exceção à regra da prática, como também exija concluir que a regra interpretada é um grande equívoco.

Durante esse processo interpretativo, o intérprete deve buscar o equilíbrio (*equilibrium*) entre o estágio pré-interpretativo e a justificção da prática, bem como entre a justificção e as exigências do estágio pós-interpretativo (Dworkin, 1986, p. 424). Essa noção de equilíbrio é emprestada de Rawls (1971, p. 48-50), para quem o equilíbrio reflexivo é um método de ajuste mútuo de princípios e julgamentos à luz do argumento ou teoria relevante (Knight, 2025). De acordo com o método, devemos garantir que nossos julgamentos sejam considerados, e o fazemos garantindo que tais julgamentos sejam feitos em circunstâncias apropriadas para a deliberação moral. Em seguida, devem ser considerados os princípios gerais que possam acomodar, explicar e ampliar o conjunto de julgamentos anteriormente considerados. Assim, diz Rawls, devem ser consideradas “todas as descrições possíveis às quais alguém poderia plausivelmente conformar seus julgamentos, juntamente com todos os argumentos filosóficos relevantes para elas” (1971, p. 49). O equilíbrio reflexivo é alcançado quando os princípios e julgamentos são revisados e rearranjados de modo que concordem entre si.

Enquanto Rawls busca o equilíbrio entre as intuições sobre justiça e uma teoria formal que as unifique, Dworkin pretende o equilíbrio entre as regras e padrões identificados no estágio pré-interpretativo e a justificção adotada para a prática social em questão. Além disso, Dworkin pretende o equilíbrio entre a justificção e as exigências do estágio pós-interpretativo, tudo isso de modo a oferecer coerência e unidade à empreitada interpretativa, garantindo que o intérprete, de fato, interprete a prática, em vez de inventar uma prática nova.

Isso é importante na medida em que o papel dos intérpretes é o de “mostrar a prática jurídica como um todo sob sua melhor luz, de alcançar o equilíbrio entre a prática jurídica do modo como eles a encontram e a melhor *justificação* dessa prática⁴⁸” (Dworkin, 1986, p. 90). Como apontado por Reis (2013, p. 76), a proposta dworkiniana não é de apresentar uma teoria mista do direito, que combine descrição e avaliação. Ao contrário, o que Dworkin pretende mostrar é que a prática jurídica é essencialmente normativa e argumentativa, e só é adequadamente entendida por meio da avaliação. Assim, qualquer teoria que queira capturar o que é o direito deverá, necessariamente, recorrer a uma avaliação. Dessa forma, toda teoria do direito consiste em uma análise da prática jurídica, pois é somente por meio dela que se compreende o que é o direito. O que se percebe é que não há uma separação rígida entre teoria e adjudicação. O teórico interpreta o direito da mesma maneira que o juiz faz ao aplicá-lo em casos concretos, avaliando a prática. Assim, a teoria jurídica pode ser vista como a “parte geral da adjudicação, o prólogo silencioso de qualquer decisão no âmbito jurídico⁴⁹” (Dworkin, 1986, p. 90).

Até aqui, a reconstrução dos argumentos de Dworkin a respeito da natureza do direito foi um brevíssimo sobrevoo do empreendimento filosófico de *The Model of Rules e Law's Empire*. A passagem rápida por trechos da extensa obra de Dworkin foi necessária para o recorte metodológico desta pesquisa, cuja investigação principal recai sobre o problema da obrigação política e a resposta associativa desenvolvida por Dworkin. Esgotar a teoria do direito de Dworkin seria impossível neste trabalho. Não obstante, os pontos até aqui trabalhados servem ao objetivo da pesquisa porque evidenciam importantes aspectos da compreensão dworkiniana do fenômeno jurídico e que serão importantes para entender sua resposta ao problema da obrigação política.

O primeiro ponto que ressalto é a natureza controvertida do direito: é possível que haja discordâncias sobre o núcleo do conceito de direito, discordâncias que dizem respeito aos usos-padrão de conceitos jurídicos (e não apenas discordâncias marginais, que recaem sobre zonas de penumbra do uso dos conceitos). Há, portanto, discordâncias a respeito *do que é* o direito, e não apenas *do que deveria ser* o direito. Isso mostra, portanto, que compreender o fenômeno jurídico demanda um empreendimento *avaliativo*, uma vez que *o direito não é um mero fato do mundo*. Ao contrário, trata-se de um conceito interpretativo.

⁴⁸ No original: “to show legal practice as a whole in its best light, to achieve equilibrium between legal practice as they find it and the best justification of that practice”. Grifei.

⁴⁹ No original: “[Jurisprudence is] the general part of adjudication, the silent prologue of any decision at law”.

Sendo o direito um conceito controvertido, como solucionar as controvérsias a seu respeito? Por meio da interpretação, que consiste, especialmente, na atribuição de uma justificativa para nossa prática jurídica e, em seguida, de uma reconstrução dessa prática à luz da justificativa adotada. E a atribuição de uma justificativa à prática só é possível a partir da identificação de qual é essa prática, feita no estágio pré-interpretativo.

Com esses dois pontos em mente, uma nova perspectiva sobre o problema da obrigação política surge, na medida em que o direito, conceito-chave para a compreensão desse problema filosófico, passa a ter um caráter contestado que problematiza as respostas até então oferecidas. E é a partir da resposta oferecida por Dworkin que essa problematização fica mais evidente.

2.3 A obrigação política associativa: a integridade nas comunidades políticas

As discussões que antecederam esta seção prepararam o terreno para a resposta oferecida por Dworkin ao problema da obrigação política: uma resposta contextualizada, que dialoga com a literatura especializada de sua época, e intrinsecamente ligada à sua teoria do direito. Trata-se de resposta contextualizada tendo em vista o diálogo que Dworkin estabelece com teorias da obrigação política, como as teorias de consentimento tácito, do dever de justiça (*duty to be just*), e teorias do jogo limpo (*fair play*) (Dworkin, 1986, p. 192-195). É, ainda, uma resposta ligada à sua teoria do direito porque corresponde, em parte, ao argumento em favor do direito como integridade. Isso demonstra que Dworkin não só se engajou nos debates de sua época, como também pretendeu oferecer uma teoria inovadora ao antigo problema da obrigação política⁵⁰.

Esta seção se dedica à reconstrução da resposta oferecida no capítulo VI de *LE*, de que possuímos uma obrigação moral de obedecer ao direito decorrente de nossos papéis sociais e biológicos. Nas linhas que se seguem, reconstruirei a interpretação dworkiniana do princípio da integridade e, em seguida, sua noção de obrigação política associativa. Trabalhadas essas noções, argumento que há uma relação conceitual necessária entre o direito como integridade e a obrigação associativa dworkiniana.

⁵⁰ Embora autores como Hardimon (1994), Jeske (1996) e Gilbert (2006) sejam frequentemente citados como referências de teóricos associativos, a formulação de Dworkin foi a primeira a ganhar notoriedade pela literatura especializada. Nesse sentido, veja-se: Edmundson, (2004, p. 242-243), e Klosko (2012, p. 251-252).

2.3.1 Integridade e adequação

Dworkin afirma que há dois princípios de integridade política: 1) um princípio legislativo, que exige dos legisladores o esforço de tornar moralmente coerente o conjunto total de leis e; 2) um princípio de adjudicação, que exige dos juízes e dos cidadãos que compreendam o direito de modo moralmente coerente (Dworkin, 1986, p. 176). Embora o princípio de adjudicação seja a faceta principal da integridade, o princípio de integridade legislativa está tão entranhado na prática política que “nenhuma interpretação dessa prática pode ignorá-lo⁵¹” (Dworkin, 1986, p. 176). A integridade servirá como valor político se for adequada às práticas políticas e se for capaz de honrá-las.

Para demonstrar a adequação da integridade enquanto valor político distinto, Dworkin a contrapõe com os ideais de justiça e equidade (*fairness*). A integridade, diz Dworkin, não seria necessária em um mundo utópico, no qual as autoridades agiriam de modo perfeitamente justo e equânime (1986, p. 176). Contudo, porque conflita com outros valores políticos é que a integridade deve ser tratada como um ideal distinto. Nesse aspecto, a integridade parece funcionar nas mesmas condições de operação de um termostato: termostatos regulam temperaturas em edificações, mas operam somente dentro de um determinado espectro – se a temperatura ambiente estiver além ou aquém da capacidade operacional do termostato, ele não funcionará e é possível que derreta ou congele. O mesmo acontece com a integridade: em uma comunidade utópica, perfeitamente justa e equânime, as decisões políticas não conflitariam com nenhum ideal, não haveria escassez de recursos ou conflito de interesses a respeito do uso e da alocação de tais recursos. Por outro lado, em uma comunidade distópica, em que toda a prática política é permeada por conflitos de interesse e ausência de recursos, a integridade não teria valor, dado o absoluto caos que impediria a construção de qualquer projeto coletivo de justiça, por exemplo (Waldron, 1997, p. 2-5; Postema, 2004, p. 299-301).

Além disso, a integridade deve ser tratada como um ideal político distinto porque ela pode entrar em conflito com a justiça e com a equidade. Esses conflitos entre ideais são comuns na vida política e, algumas vezes, devemos fazer uma escolha entre duas virtudes políticas ao decidir que tipo de programa político apoiaremos (Dworkin, 1986, p. 177). Fica evidenciada a importância da integridade a partir de uma impossibilidade de, intuitivamente, negarmos qualquer espécie de “concessões internas⁵²”, em que cederíamos diante de

⁵¹ No original: “no competent interpretation of that practice can ignore it”.

⁵² No original “internal compromises”.

interpretações conflituosas sobre temas relacionados aos programas de justiça que a comunidade deve perseguir. Mesmo quando dividida em projetos ou interesses, uma comunidade política não admitiria adotar regras baseadas em compromissos incoerentes. A maioria de nós, diz Dworkin, ficaria chocada com a adoção de “leis padrão tabuleiro⁵³” para tratar de temas controvertidos (como racismo e aborto) (1986, p. 179). Dworkin usa o termo para se referir às leis que mostram incoerência de princípio e que somente podem ser justificadas com base numa distribuição equitativa do poder político entre partidos morais⁵⁴ (1986, p. 435, n. 6). Assim, rejeitaríamos qualquer decisão arbitrária com relação à divisão de opiniões quando questões de princípio estão em jogo: ao contrário, a cada opinião deve ser dada voz no processo deliberativo, mas a decisão coletiva deve buscar estabelecer algum princípio coerente (Dworkin, 1986, p. 179). Se algum dos partidos morais precisar ceder a escolha das respostas da comunidade em temas controvertidos, essa transação deve ser sobre *qual* o esquema de justiça será adotado, em vez de adotar um esquema de justiça comprometido⁵⁵.

Dworkin ilustra essa incompatibilidade de nossas intuições morais com as leis padrão tabuleiro com um exemplo: um defensor do direito ao aborto provavelmente consideraria mais equivocada uma decisão pública que estabeleça um comprometimento inautêntico entre valores, ainda que a decisão tomada fosse equitativa. Assim, o defensor do direito ao aborto consideraria mais inadequada uma decisão que permite o aborto apenas para mulheres nascidas em dias pares (e, por conseguinte, que proíbe o aborto para mulheres nascidas em dias ímpares), do que uma lei que proibisse totalmente o aborto – por mais que essa última decisão se baseie em princípios que ele considera equivocados (Dworkin, 1986, p. 180). A decisão seria equitativa na medida em que ambos os grupos, defensores do aborto e pessoas que o consideram assassinato, teriam suas vontades representadas. Mas esse último grupo, por exemplo, acreditaria que a permissão equitativa de abortos causaria mais injustiça que a liberação total. O raciocínio inverso também serve para o grupo dos defensores. O ponto, sinaliza Dworkin, é que ambos os grupos têm uma razão para preferir outra solução que não a de leis padrão tabuleiro (Dworkin, p. 180).

Qual é a razão pela qual essas leis são rechaçadas? Não são razões de justiça, tampouco de equidade, diz Dworkin: “parece que não temos uma razão de justiça para rejeitar de antemão a estratégia *checkerboard*, e temos fortes razões equitativas para apoiá-la. Ainda

⁵³ No original: “checkerboard laws”.

⁵⁴ No original: “moral parties”.

⁵⁵ No original: “it must be compromise about which scheme of justice to adopt rather than a compromised scheme of justice”.

assim, nossos instintos as condenam⁵⁶” (1986, p. 182). O que explica, então, nossa hostilidade às concessões internas? A resposta, afirma Dworkin, é o nosso compromisso com a integridade, um ideal político que aparece ao lado da justiça e da equidade. A integridade é apontada pela via oblíqua, uma vez que somente um terceiro ideal político, distinto dos outros dois ora mencionados, poderia justificar os comportamentos hostis em relação às leis padrão tabuleiro por uma comunidade política. Visualizamos a integridade enquanto ideal político distinto assim como astrônomos descobriram Netuno sem vê-lo diretamente:

Astrônomos postularam Netuno antes de descobri-lo. Sabiam que só outro planeta, cuja órbita se encontrasse além daquelas já conhecidas, poderia explicar o comportamento dos planetas mais próximos. Nossos instintos sobre compromissos internos sugerem outro ideal político ao lado da justiça e da equidade. A integridade é o nosso Netuno⁵⁷ (Dworkin, 1986, p. 183).

Assim, percebe-se a integridade enquanto valor político a partir da “força de maré” que sua órbita causa no campo gravitacional da justiça e da equidade. Isto é, é em razão dos conflitos que tais valores podem travar entre si que a integridade se destaca enquanto valor distinto.

Mas destacar-se não basta para que a integridade nos sirva enquanto valor. Afinal, nossa cultura política será mais atraente se a aceitarmos como virtude? A resposta de Dworkin a esse questionamento é, sobretudo, anti-metafísica: a integridade não pode ser uma virtude política especial porque a comunidade ou o estado são uma entidade política distinta. Não só isso, como também a integridade não pode ser defendida em termos de justiça ou equidade, já que são valores conflitantes.

Como, então, enxergar a integridade como um valor político distinto? A sugestão de Dworkin é de a tratarmos como um ideal de fraternidade: o ideal de comunidade (Dworkin, 1986, p. 188). Isso porque “uma sociedade política que aceita a integridade enquanto valor se torna uma forma especial de comunidade, especial em um sentido que promove sua autoridade moral de assumir e empregar o monopólio da força coercitiva⁵⁸” (Dworkin, 1986, p. 188).

⁵⁶ No original: “So it seems we have no reason of justice for rejecting the checkerboard strategy in advance, and strong reasons of fairness for endorsing it. Yet our instincts condemn it”.

⁵⁷ No original: “Astronomers postulated Neptune before they discovered it. They knew that only other planet, whose orbit lay beyond those already recognized, could explain the behavior of the nearer planets. Our instincts about internal compromise suggest another political ideal standing beside justice and fairness. Integrity is our Neptune”.

⁵⁸ No original: “a political society that accepts integrity as a political virtue thereby becomes a special form of community, special in a way that promotes its moral authority to assume and deploy a monopoly of coercive force”.

Além disso, a integridade promove consequências práticas e expressivas. Ao aceitar a integridade, uma comunidade política passa a ter um veículo de mudanças orgânicas – essa é uma das contribuições que a integridade traz para o direito:

Se as pessoas aceitam que são governadas não apenas por regras explícitas estabelecidas em decisões políticas passadas, mas por quaisquer outros padrões que decorrem dos princípios que essas decisões pressupõem, então o conjunto de normas públicas reconhecidas pode expandir-se e contrair-se organicamente, à medida que as pessoas se tornem mais sofisticadas em perceber aquilo que esses princípios exigem sob novas circunstâncias, sem a necessidade de um detalhamento da legislação ou da jurisprudência de cada um dos possíveis pontos de conflito⁵⁹ (Dworkin, 1986, p. 188).

Essas são as consequências práticas da integridade. Além delas, há também importantes consequências expressivas⁶⁰. Uma dessas consequências expressivas é o aprofundamento e a expansão do papel dos indivíduos no desenvolvimento de padrões públicos de comportamento em sua comunidade política. A ideia de autogoverno, nesse sentido, só parece fazer sentido à luz da integridade, uma vez que o cidadão não pode se considerar o autor de leis que são inconsistentes com relação a princípios. A integridade, ao contrário, insiste que cada cidadão deve aceitar demandas para si, do mesmo modo que deve demandar de outros, que compartilham e estendem a dimensão moral das decisões políticas explícitas (Dworkin, 1986, p. 189). Assim, a integridade funde as vidas políticas e morais dos indivíduos.

Ainda, a função expressiva da integridade é confirmada quando pessoas de boa-fé buscam tratar uns aos outros de uma maneira apropriada ao pertencimento comum em uma comunidade governada pela integridade e, ao fazê-lo, enxergam seus concidadãos como empreendendo a mesma atitude de tratar uns aos outros desse modo. E isso ocorre mesmo quando esses cidadãos discordam sobre o que a integridade exige deles em circunstâncias particulares (Dworkin, 1986, p. 190). Essa função expressiva, nesse sentido, revela uma importante característica da teoria associativa adiante explicada:

A obrigação política, então, não é apenas uma questão de obedecer, uma por uma, às discretas decisões políticas da comunidade, como os filósofos políticos normalmente a representam. Ela se torna uma ideia mais protestante: a de fidelidade a um esquema de princípios que cada cidadão tem a responsabilidade de identificar, em última instância e para si mesmo, como o sistema da comunidade à qual pertence⁶¹ (Dworkin, 1986, p. 190).

⁵⁹ No original: “If people accept that they are governed not only by explicit rules laid down in past political decisions but by whatever other standards flow from the principles these decisions assume, then the set of recognized public standards can expand and contract organically, as people become more sophisticated in sensing and exploring what these principles require in new circumstances, without the need for detailed legislation or adjudication on each possible point of conflict”.

⁶⁰ Agradeço a Thomas Bustamante por ter me chamado atenção para a função expressiva da integridade, por ocasião da banca de qualificação desta dissertação.

⁶¹ No original: “Political obligation is then not just a matter of obeying the discrete political decisions of the community one by one, as political philosophers usually represent it. It becomes a more protestant idea: fidelity to

A consequência expressiva, portanto, reforça o caráter protestante da atitude exigida do cidadão de uma comunidade política governada pela integridade: a responsabilidade de descobrir, por si, qual é o esquema de princípios que sua comunidade endossa e de agir conforme esse esquema. Cada cidadão é individualmente responsável pelo processo interpretativo de identificar esse esquema de princípios, ainda que os tribunais tenham a última palavra sobre ele – e não é porque têm a última palavra que ela será, necessariamente, a que dá a melhor resposta (Dworkin, 1986, p. 413). A fidelidade ao esquema de princípios dá a necessária generalidade à obrigação política, que passa a recair sobre a prática jurídica como um todo, e não sobre cada uma das regras, individualmente consideradas. Mais que isso, a integridade insiste no caráter recíproco do reconhecimento de deveres e da atribuição de responsabilidades: cada indivíduo é autorizado a exigir de seu semelhante determinadas atitudes, ao mesmo tempo em que é demandado por esse semelhante a agir desta ou daquela maneira. Aí está a fusão dos horizontes morais e políticos dos indivíduos, pois aquilo que devem uns aos outros, e aquilo que exigem de si mesmos, é governado pelo esquema de princípios que governa a comunidade política – e essa responsabilidade é devida ainda que haja discordância sobre quais atitudes esse esquema exige, ou mesmo que haja discordância a respeito do esquema de princípios como um todo.

Sem a integridade, portanto, seria difícil estabelecer a ideia de uma obrigação política genuína, pois um estado que aceita a integridade enquanto um ideal político tem uma melhor justificativa para a legitimação do direito (Dworkin, 1986, p. 191-192).

Todo o argumento em favor da integridade enquanto ideal político distinto (e com valor próprio) desemboca na construção de uma teoria da legitimidade do direito – intimamente ligada à teoria associativa da obrigação política. É de se notar, também, que uma característica central do direito de Dworkin é que ela se apresenta também como uma teoria política. Isso significa que as questões sobre a validade do direito não podem ser dissociadas das questões relativas à obrigação política.

Ao contrário da tradição positivista dominante, Dworkin rejeita a ideia de que a definição do que é o direito possa ser feita de forma prévia e independente da questão sobre se juízes e autoridades devem obedecê-lo. Essas questões não devem ser separadas, como se a validade do direito fosse apenas um dado factual e a obrigação de obedecê-lo fosse puramente

a scheme of principle each citizen has the responsibility to identify, ultimately for himself, as his community's scheme”.

moral (Dworkin, 1986, p. 109). O positivismo tende a distinguir os “fundamentos” (*grounds*) do direito – isto é, as condições que tornam verdadeira uma proposição jurídica – da sua “força” (*force*), que corresponde ao poder de justificar a coerção estatal (Dworkin, 1986, p. 110). Essa separação sustenta, na tradição acadêmica, uma divisão de trabalho: à filosofia política cabe discutir a força do direito, enquanto à teoria jurídica cabe tratar apenas dos fundamentos, ignorando sua força moral (Dworkin, 1986, p. 111).

Não obstante, Dworkin nega essa divisão. A questão sobre a força moral das obrigações jurídicas está intrinsecamente ligada à definição dessas obrigações. Assim, a análise da integridade não se limita a verificar se uma proposição jurídica se ajusta à prática, mas também se ela encontra razões para se justificar e se as sanções impostas aos cidadãos dissidentes podem ser legitimamente aplicadas. Determinar o conteúdo do direito não é apenas identificar o sentido de um pronunciamento autorizado, mas também avaliar moralmente sua obrigatoriedade. Por isso, uma teoria do direito deve ser, ao mesmo tempo, uma teoria da legitimidade do poder coercitivo do Estado.

2.3.2 O problema da legitimidade no direito e a resposta associativa de Dworkin

Teorias associativas da obrigação política oferecem uma defesa positiva da existência de um dever moral de obediência ao direito, que nasce de alguns, mas não de todos, relacionamentos interpessoais. Ronald Dworkin está entre os filósofos que classificam a obrigação política como uma exigência moral de natureza associativa. Embora não esteja explícito, um dos principais objetivos do capítulo VI de *LE* é o de superar as dificuldades das teorias da obrigação política de seu tempo, bem como o de formular uma resposta positiva ao problema da obrigação política.

O capítulo VI de *Law's Empire* introduz a concepção de integridade enquanto princípio de moralidade política e a formulação inicial que Dworkin faz de sua teoria da obrigação política. Essa obrigação é referida como “as responsabilidades especiais atribuídas pela prática social ao fato de se pertencer a algum grupo biológico ou social, tais como as responsabilidades de família, amigos ou vizinhos⁶²” (Dworkin, 1986, p. 196). Tais obrigações associativas são complexas e menos estudadas pelos filósofos que outras formas de obrigações de caráter pessoal, tais como as promessas, ainda que as obrigações associativas constituam uma parte importante do horizonte moral de um indivíduo. Os grupos associativos aos quais

⁶² No original: “the special responsibilities social practice attaches to membership in some biological or social group, like the responsibilities of family, or friends or neighbors”.

fazemos parte são moldados pela história da prática social, de modo que as obrigações que tais grupos geram são definidas por uma atitude interpretativa direcionada aos comprometerimentos e princípios endossados pela comunidade política.

O caráter distintivo da obrigação associativa é a independência de um ato singular voluntário de consentimento para que o indivíduo adquira obrigações perante a comunidade política. Ao contrário, a obrigação é gerada pelo pertencimento do indivíduo ao grupo por meio de uma série de escolhas e eventos que nem sempre são vistos como portadores desses comprometerimentos. Exige-se, uma atitude interpretativa, de caráter protestante, dos membros da comunidade política, pois é por meio dessa atitude que são identificadas as obrigações impostas aos membros da comunidade.

As obrigações surgem não a partir de um ato único, mas por meio de uma série de eventos e atos que atraem essas obrigações. Raramente essas obrigações são atraídas de modo consciente, de modo que o status especial que essas obrigações geram surge de modo desapercibido, à medida que a história se desdobra (Dworkin, 1986, p. 197). É apenas quando uma situação exige que o indivíduo cumpra a obrigação que ele se torna consciente dela.

Dworkin argumenta que as obrigações associativas se sustentam apenas quando algumas condições são atingidas pela comunidade política. Dentre tais condições, a reciprocidade ocupa um lugar de destaque:

Obrigações associativas podem ser sustentadas entre pessoas que compartilham uma ideia geral e difusa dos direitos e das responsabilidades especiais que os membros têm entre si, uma ideia do tipo e do nível de sacrifício que se espera que façam entre si⁶³ (Dworkin, 1986, p. 199).

A reciprocidade, nesse sentido, deve ser entendida em um sentido abstrato, que exige a aceitação do ideal de integridade como um dos ingredientes da interpretação construtiva dessa exigência (Bustamante, 2018, p. 126). Assim, os membros da comunidade devem manter certas atitudes uns com os outros para que essas responsabilidades sejam consideradas obrigações associativas genuínas. Primeiro, eles devem considerar as obrigações do grupo como especiais, distintas dos deveres devidos a indivíduos fora de sua comunidade. Segundo, eles devem ver essas responsabilidades como pessoais, fluindo diretamente de cada membro para os outros membros, em vez de responsabilidades coletivas devidas ao grupo como um

⁶³ No original: “Associative obligations can be sustained among people who share a general and diffuse sense of members’ special rights and responsibilities from or toward one another, a sense of what sort and level of sacrifice one may be expected to make for another”.

todo. Terceiro, os membros da comunidade devem ver essas responsabilidades como decorrentes de uma preocupação geral que se presume que cada membro tenha pelos outros – “diferentes formas de associação pressupõem diferentes tipos de preocupação geral que se presume que cada membro tenha pelos outros” (Dworkin, 1986, p. 200). A quarta condição exige que os membros da comunidade demonstrem igual preocupação por todos os membros. Em outras palavras, a obrigação associativa é conceitualmente igualitária. Dworkin resume as quatro condições da seguinte forma: “as responsabilidades que uma verdadeira comunidade exerce são especiais e individualizadas e demonstram uma preocupação mútua pervasiva que se encaixa em uma concepção plausível de preocupação igual” (Dworkin, 1986, p. 201).

Então, Dworkin formula uma distinção entre uma comunidade de princípios e uma comunidade básica. Em uma comunidade básica se verificam algumas condições geográficas e históricas (o fato, por exemplo, de um rio ter dividido duas tribos de uma mesma região). Uma comunidade de princípios, por sua vez, é aquela em que as atitudes de seus membros são coincidentes com os quatro elementos citados no parágrafo anterior. Nesse sentido, “comunidades associativas devem ser comunidades básicas primeiro. Mas nem todo grupo estabelecido pela prática social conta como associativo: uma comunidade básica deve preencher as quatro condições de uma comunidade genuína antes de suas responsabilidades declaradas se tornarem genuínas”⁶⁴ (Dworkin, 1986, p. 203-204). A distinção é importante, na medida em que é a partir dela que Dworkin descreve os três modelos (ou estágios) de uma comunidade política: uma comunidade de fato, uma comunidade de regras e uma comunidade de princípios.

Uma comunidade de fato é aquela onde seus membros tratam a associação como um acidente meramente histórico e geográfico, e, portanto, não como uma comunidade associativa genuína. Em tal comunidade, os membros não veem suas responsabilidades para com os outros membros como especiais ou maiores em princípio (Dworkin, 1986, p. 209). O segundo modelo de comunidade é a comunidade de regras. Nesse modelo, os membros da comunidade aceitam um compromisso geral de obedecer às regras estabelecidas de maneira específica e especial pela comunidade. A obediência às regras constitui a totalidade de sua obrigação, tornando sua obrigação dependente do conteúdo:

Eles obedecem às regras que aceitaram ou negociaram apenas por uma questão de obrigação e não meramente estratégica, mas assumem que o conteúdo dessas regras exaure a sua obrigação. Eles não consideram que as regras foram negociadas a partir

⁶⁴ No original: “associative communities must be bare communities first. But not every group established by social practice counts as associative: a bare community must meet the four conditions of a true community before the responsibilities it declares becomes genuine”.

de um compromisso comum aos princípios subjacentes, que são eles próprios uma fonte de obrigação; ao contrário, eles tomam essas regras como representativas de um acordo entre interesses ou pontos de vistas antagônicos⁶⁵ (Dworkin, 1986, p. 210).

Os primeiros dois modelos de comunidade rejeitam a base fundamental que Dworkin estabelece para gerar obrigação associativa: a ideia de integridade. Uma comunidade de fato não é governada por regras, enquanto uma comunidade de regras, embora governada por regras, vê essas regras como a única fonte de obrigações entre seus membros. Em tal comunidade, a única maneira de um membro ser obrigado a comprometer-se em favor da comunidade ou de outros membros é por meio da adesão a essas regras. Essas comunidades não compreendem a ideia de integridade — a noção de que nossos compromissos políticos surgem de um conjunto coerente de princípios subjacentes às nossas decisões políticas passadas e endossados pela comunidade.

O único modelo de comunidade comprometido com essa abordagem é a comunidade de princípios. Embora a comunidade de princípios concorde com a comunidade do livro de regras sobre a importância do compromisso político na criação de regras (o que Dworkin chama de "um entendimento compartilhado"), ela exige um exame mais abrangente sobre o que esse entendimento realmente significa. A adesão a comunidades políticas é genuína e gera obrigações apenas quando os membros aceitam a soberania de princípios comuns, não apenas a natureza vinculativa das regras estabelecidas como compromisso político. O conteúdo das regras não esgota suas obrigações; em vez disso, suas obrigações surgem dos princípios subjacentes às decisões políticas passadas e endossados pela comunidade. Os direitos e deveres numa comunidade de princípios surgem não apenas dos compromissos explícitos ou formalmente identificados e das decisões políticas passadas de suas instituições, mas também do "esquema de princípios que essas decisões pressupõem e endossam. Assim, cada membro aceita que os outros têm direitos e que ele tem deveres decorrentes desse esquema, mesmo que esses nunca tenham sido formalmente identificados ou declarados⁶⁶" (Dworkin, 1986, p. 211).

Dworkin conclui que uma comunidade de princípios aceita a integridade. Fiel à promessa de que o conteúdo, desenvolvimento, mudanças e interpretação da lei serão guiados

⁶⁵ No original: "They obey the rules they have accepted or negotiated as a matter of obligation and not merely strategy, but they assume the content of these rules exhausts their obligation. They have no sense that the rules were negotiated out of common commitment to underlying principles that are themselves the source of the obligation; on the contrary, they take these rules to represent a compromise between antagonistic interests or points of view".

⁶⁶ No original: "scheme of principle those decisions presuppose and endorse. So each member accepts that others have rights and that he has duties flowing from that scheme, even though these have never been formally identified or declared".

de maneira geral e principiada, uma comunidade de princípios pode reivindicar a autoridade moral de uma comunidade associativa genuína e, assim, reivindicar legitimidade moral em nome da associação. Para resumir a visão de Dworkin sobre a obrigação política, uma obrigação geral de obedecer à lei surge quando uma comunidade (de princípios) possui e endossa a virtude política da integridade. A integridade "exige que o governo fale com uma só voz, aja de maneira principiada e coerente com todos os seus cidadãos, estenda a todos os padrões substantivos de justiça ou equidade que usa para alguns⁶⁷" (Dworkin, 1986, p. 165). Como vemos, a integridade ocupa o núcleo da obrigação política associativa de Dworkin.

Em uma importante passagem do capítulo, Dworkin sintetiza sua construção de um argumento em favor da legitimidade do direito a partir da noção de comunidade política. Em especial, de uma comunidade política de princípios, governada pela integridade e que, por essa razão, é capaz de gerar obrigações genuínas em seus membros:

Finalmente, podemos considerar a nossa hipótese de maneira direta: de que a melhor defesa da legitimidade política [...] deve ser encontrada não no terreno arenoso dos contratos ou dos deveres de justiça ou de obrigações de jogo limpo, mas no terreno fértil da fraternidade, comunidade e das obrigações correlatas. A associação política, assim como a família ou a amizade e outras formas de associação mais locais e íntimas, está em si *grávida de obrigações*⁶⁸ (Dworkin, 1986, p. 206).

Em um primeiro momento, dizer que a associação política está “grávida” de obrigações pode causar estranheza. Entretanto, essa prosopopeia não é mau gosto estilístico. A associação está “grávida” de obrigações porque é nela que as obrigações surgem, são geradas e nutridas. É na associação que as obrigações encontram um ambiente que lhes proporciona a existência. Essa noção de gestação dá um inconfundível caráter associativo ao projeto dworkiniano.

À guisa de conclusão, a integridade se mostra como um princípio vívido na vida política. Uma comunidade de princípios, como visto, aceita a integridade e condena as leis padrão tabuleiro por violarem o caráter associativo da organização. Compromissos internos não são vistos como decorrentes de qualquer esquema coerente de princípios e contradizem o comprometimento necessário de uma comunidade política diversa e genuína: de que o direito será escolhido, alterado, desenvolvido e interpretado de uma maneira guiada por princípios (Dworkin, 1986, p. 214). Assim, fiel a essa promessa, uma comunidade de princípios pode

⁶⁷ No original: “requires government to speak with one voice, to act in a principled and coherent manner towards all its citizens, to extend to everyone the substantive standards of justice or fairness it uses for some”.

⁶⁸ No original: “We are at last able to consider our hypothesis directly: that the best defense of political legitimacy [...] is to be found not in the hard terrain of contracts or duties of justice or obligations of fairplay that might hold among strangers, where philosophers have hoped to find it, but in the more fertile ground of fraternity, community and their attendant obligations. Political association, like family and friendship and other forms of association more local or intimate, is in itself pregnant of obligation”. Grifei.

reivindicar legitimidade moral em nome da fraternidade: suas decisões são frutos de obrigação e não de mera força bruta – e justamente por essa razão é que suas ordens se diferenciam das ordens de um criminoso armado. Essas reivindicações podem até ser derrotadas, pois obrigações associativas genuínas podem conflitar com a justiça, devendo às vezes ceder diante dela. Mas qualquer outra forma de comunidade perde a reivindicação de legitimidade em nome da fraternidade (Dworkin, 1986, p. 214).

Por fim, a investigação desse argumento dworkiniano evidenciou uma conexão conceitual entre o conceito de direito e sua teoria da obrigação política. Tanto o conceito de direito quanto a teoria da obrigação política dependem de uma atitude interpretativa que revela o conteúdo do direito, ao tornar explícito o esquema de princípios subjacente à prática jurídica. Essa atitude interpretativa é revestida, também, de um caráter protestante: cada cidadão é individualmente responsável por identificar e seguir esse esquema subjacente de princípios. A possibilidade de desacordos teóricos sobre o direito encontra na atitude interpretativa a ferramenta de explicitação dos comprometimentos que o direito reivindica, uma vez que, ao atribuir um propósito à prática jurídica e, a partir dele, reconstruí-la de modo coerente com o propósito, o indivíduo explicita e torna inteligíveis as exigências morais que o direito faz para ele. Essa mesma atitude interpretativa deve nortear a conduta do indivíduo diante das obrigações que a comunidade impõe. Isso revela que a discussão sobre o conceito de direito não é dissociada da teoria da obrigação política, vez que Dworkin toma para si as funções que antes eram divididas entre filósofos do direito e filósofos políticos.

3 ÉTICA E OBRIGAÇÃO POLÍTICA

3.1 Introdução ao capítulo

No capítulo anterior, foram apresentadas (i) a concepção de direito enquanto integridade de Ronald Dworkin, bem como (ii) sua teoria associativa da obrigação política para, ao final do capítulo, (iii) estabelecer a conexão entre sua concepção de direito e sua teoria associativa. Este terceiro capítulo, por sua vez, se destina a propor uma conexão entre o dever moral de obediência ao direito (cujo primeiro desenvolvimento, como visto, se encontra em *LE*) com os pressupostos éticos desenvolvidos por Dworkin em *Foundations of Liberal Equality*⁶⁹ e em *Justice For Hedgehogs*⁷⁰.

O caminho a ser percorrido, portanto, passa pela investigação do modelo de desafio proposto por Dworkin, no qual o pertencimento a uma comunidade política é um *parâmetro brando* de determinação dos comprometimentos normativos do indivíduo, de modo que uma das implicações desse pertencimento é a exigência moral de obediência ao direito. Essa primeira etapa demanda a reconstrução dos argumentos expostos, especialmente, nas partes IV e V de *FLE*. Muito embora haja, em *Sovereign Virtue*, uma réplica quase exata da parte V de *FLE* (o que poderia justificar a escolha de *SV* como obra-base do capítulo), as primeiras três partes de *FLE* são dedicadas a uma importante discussão sobre a estratégia de reconciliação entre as perspectivas pessoal e política, bem como a reivindicação liberal por força categórica – isto é, que teorias de justiça sejam capazes de imputar aos membros de uma comunidade política a responsabilidade moral de obedecê-las. Nesse ponto, alinho-me à abordagem de Rangel Francisco, para quem *FLE* é o texto que apresenta a *defesa* da concepção de igualdade distributiva de Dworkin, enquanto em *SV* há apenas o *endosso* e a apresentação da igualdade de recursos. Para Francisco (2023), *SV* deve ser lido à luz de *FLE*, e não apenas como um complemento dele.

Em *FLE*, ainda, há a defesa da concepção ética liberal de Dworkin que subsidia o argumento que pretendo desenvolver neste capítulo em favor da conexão entre ética e obrigação política: o modelo de desafio enquanto modelo de valor crítico como fundamento para enfrentar alguns enigmas ético-filosóficos, dentre os quais, o de conviver em comunidade e, por conseguinte, de obedecer ao direito.

⁶⁹ Doravante *FLE*.

⁷⁰ Doravante *JfH*.

Além disso, a investigação também atravessa os argumentos desenvolvidos em *JfH*, uma vez que, no capítulo XIV, Dworkin argumenta que a solução para o problema da obrigação política reside em uma "interação criativa entre nossa responsabilidade geral de não prejudicar outras pessoas e as práticas sociais que refinam essa possibilidade"⁷¹ (Dworkin, 2011, p. 311).

Isso posto, pretendo, ao fim deste capítulo, comprovar a hipótese de pesquisa ao demonstrar a existência de uma relação necessária entre os pressupostos éticos e a teoria associativa dworkiniana, oferecendo, assim, uma reconstrução revigorada de sua resposta ao problema da obrigação política.

3.2 Dos fundamentos da ética liberal ao modelo do desafio

As Tanner Lectures em que Ronald Dworkin foi catedrático, posteriormente publicadas como *Foundations of Liberal Equality*⁷² (1995), introduziram argumentos de um projeto filosófico que pretende a *defesa* de sua concepção de igualdade de recursos. Nesse projeto, a igualdade de recursos é desenvolvida com apoio na estratégia de continuidade entre ética e moral. É verdade que *FLE* aparece em uma versão reduzida e em uma réplica quase perfeita no capítulo VI de *Sovereign Virtue* (2000), sob o título de *Equality and Good Life*. Contudo, como argumenta Francisco (2023, p. 49-51), há um prejuízo significativo no fato de que, em *SV*, foi suprimida a discussão a respeito da força categórica que concepções de justiça reivindicam ter. Isso justifica, portanto, tomar *FLE* como obra de referência para a discussão sobre ética em Dworkin – muito embora esse seja, também, um trabalho sobre sua concepção de justiça. Assim, uma vez que o argumento em *FLE* é mais completo que o argumento replicado em *SV* – e uma vez que a primeira obra apresenta a *defesa* da igualdade de recursos, enquanto a última oferece um *endosso* do argumento –, é essa primeira obra que servirá de base para a investigação.

Os primeiros capítulos de *FLE* são dedicados à crítica à solução adotada por parte dos autores da filosofia política para o aparente conflito entre as perspectivas pessoal e política nas teorias liberais. Por essa razão, o início de *FLE* apresenta uma estratégia de reconciliação baseada na continuidade entre as duas perspectivas. Vale destacar que essa estratégia de reconciliação não é comum em teorias liberais, cuja tendência é de afastar a ética de questões políticas, caracterizando a perspectiva ética liberal pelo distanciamento e pela imparcialidade

⁷¹ No original: "A creative interaction between our very general responsibility not to harm other people and the social practices that refine that responsibility".

⁷² As páginas das citações ao *FLE* se referem à coletânea de artigos editada por Stephen Darwall sob o título de *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values* (1995, p. 190-306).

que esse afastamento causa. Segundo Dworkin, o liberalismo exige que sejam colocadas de lado as convicções individuais sobre bem-estar e boa-vida ao se decidir sobre questões coletivas, como impostos, reconhecimento de uniões homoafetivas, etc. (1995, p. 199). Essa estratégia, tradicionalmente adotada pelos liberais, é denominada por Dworkin de estratégia da descontinuidade e é adotada, dentre outros, por Rawls (1971). A descontinuidade se baseia numa perspectiva artificial:

A primeira estratégia é a descontinuidade. Ela argumenta que as duas perspectivas são compatíveis porque a segunda, a perspectiva política, é em um sentido especial, porém importante, *artificial*, uma construção social cujo propósito é exatamente de oferecer uma perspectiva que ninguém precise considerar como a aplicação de suas questões éticas, como um todo, de modo que pessoas com perspectivas pessoais diferentes e conflitantes possam abraçá-la juntas⁷³ (1995, p. 204).

A natureza *artificial* da estratégia da descontinuidade na perspectiva política permite que pessoas subscrevam a um mesmo conjunto de propostas sem que estejam completamente de acordo com todas elas. Assim, a descontinuidade é uma estratégia que, se construída apenas para o âmbito político, não levanta questões sobre consistência com a perspectiva pessoal.

Dworkin traça um paralelo entre a estratégia da descontinuidade e um contrato privado, construído especificamente para uma ocasião comercial. Pessoas assinam e se vinculam a “contratos ordinários” comerciais ainda que não concordem com todos os termos desses contratos. Os contratantes analisam as responsabilidades, os custos, os riscos e benefícios potenciais do contrato e o modo como cada um desses aspectos será dividido entre eles. Os juízos sobre esses aspectos, contudo, podem ser diferentes para cada uma das partes, razão pela qual as partes criam uma perspectiva artificial – que é o contrato – a partir da qual decidem responsabilidades e fazem exigências mútuas (1995, p. 204). Ocorre que os termos do contrato não necessariamente representam as perspectivas subjetivas, pessoais dos contratantes. Na verdade, tais termos podem divergir dessas referidas perspectivas. As partes, porém, abrem mão de suas perspectivas pessoais em favor do contrato, que passa a ser o parâmetro artificial para que exigências sejam feitas. Assim, ainda que um conflito entre essas partes não encontre solução nos termos expressos no documento, deverá ser resolvido a partir do “espírito do contrato”, em vez de as partes recorrerem às suas perspectivas pessoais.

⁷³ No original: “The first is a strategy of discontinuity. It argues that the two perspectives are compatible because the second, political perspective is in a special but important sense *artificial*, a social construction whose purpose is exactly to provide a perspective that no one need regard as the application of his full ethical convictions to political decisions, so that people of diverse and conflicting personal perspectives can occupy it together”. Grifos do autor.

Em seguida, Dworkin associa a estratégia da descontinuidade às teorias políticas que se baseiam em um contrato social, como é o caso das teorias de John Locke e John Rawls. Para essas teorias, os membros de uma comunidade política agem como os contratantes do exemplo anterior: subscrevem ao pacto ainda que discordem de parte dele, mas estão a ele vinculados de tal modo que podem fazer exigências legítimas uns com os outros. A descontinuidade, nesse sentido, permite que pessoas com diferentes concepções subjetivas adotem uma mesma concepção política.

Na contramão da tradição liberal, Dworkin defende em *FLE* uma estratégia de continuidade entre as perspectivas pessoal e política. Segundo essa estratégia, as perspectivas pessoal e política são integradas, de modo que não se exige que os membros da comunidade política abdicuem de suas convicções no âmbito de deliberação coletiva. Para Dworkin, a perspectiva pessoal “reflete nossas convicções tanto sobre moralidade quanto sobre nosso bem-estar⁷⁴”, razão pela qual ela não exige de nós imparcialidade, tampouco que deixemos de lado nossas convicções sobre o que é a boa vida ao decidir o que os interesses de nossos iguais são ou exigem de nós (Dworkin, 1995, p. 214).

Nota-se, portanto, uma relação de continuidade entre as perspectivas pessoal e política, de modo que a última é derivada da primeira. É nesse sentido que afirma: “na vida ética ordinária, a moralidade da equidade reflete, em vez de excluir, os vínculos e ideais da boa vida⁷⁵” (Dworkin, 1995, p. 215). Isso porque é o senso do que é a boa vida que molda as nossas exigências de justiça, são das exigências da moralidade que decorre a percepção de vida boa.

A estratégia da continuidade, portanto, apresenta uma proposta diferente das classicamente adotadas pela tradição liberal ao não exigir que se abandonem intuições e convicções pessoais, mas, ao contrário, que se extraiam dessa perspectiva pessoal as exigências que devem integrar a esfera política. É nesse âmbito pessoal que se encontra a concepção do que se considera verdadeiro sobre justiça. Seguir essa estratégia é razoável na mesma medida em que é atraente, uma vez que, ao priorizar a continuidade entre o pessoal e o político, há maior coerência entre princípios concorrentes, mesmo entre pessoas que discordam sobre quais são os princípios a serem seguidos.

⁷⁴ No original: “[...] reflects our convictions *both* about morality and our own well-being”. Grifos do autor.

⁷⁵ No original: “In ordinary ethical life, the morality of fairness reflects rather than excludes the attachments and ideals of the good life”.

Embora a estratégia da descontinuidade se baseie em uma construção artificial fundada em um contrato social, a continuidade, por outro lado, se baseia nos “instintos e convicções sobre o caráter e os fins da vida humana que parecem particularmente compatíveis com os princípios liberais” (Dworkin, 1995, p. 207). Esses pressupostos são denominados de ética liberal e é por meio de seu desenvolvimento que Dworkin pretende evitar o equívoco que, a seu ver, caracteriza os defensores da descontinuidade, como os filósofos contratualistas. Seu objetivo é fornecer um fundamento legítimo para a adoção de determinada concepção de justiça sem dissociá-la das intuições que orientam a vida prática. Assim,

A estratégia da continuidade assume, ao contrário, que todas as convicções éticas do indivíduo estão disponíveis na política, que a política liberal decorre não de colocar algumas dessas convicções de lado, mas, ao contrário, de dar plena eficácia às convicções mais abrangentes e filosóficas dentre elas. Nessa perspectiva, ética e política estão interligadas, de modo que algumas das questões mais abrangentes sobre a natureza da boa vida são também questões políticas⁷⁶ (Dworkin, 1995, p. 208).

Ambas as estratégias buscam razões para unir pessoas com convicções éticas substantivamente diferentes sob a política liberal. Contudo, cada uma delas exige diferentes atitudes diante das convicções éticas desses indivíduos. A estratégia da descontinuidade, por exemplo, exige que os indivíduos coloquem de lado suas convicções pessoais durante a deliberação política (Dworkin, 1995, p. 208). Desse modo, questões éticas não têm relevância para a discussão política: as perspectivas pessoais, fundamentais para questões éticas, são suplantadas por uma perspectiva política que é diferente delas e compartilhada pela comunidade; uma perspectiva artificialmente criada e apartada das convicções individuais. Por essa razão, a estratégia da descontinuidade sustenta que a perspectiva política deve ser criada sob o axioma metodológico da neutralidade ética (Dworkin, 1995, p. 209).

A perspectiva da continuidade, defendida por Dworkin, aborda a questão da neutralidade ética (ou da tolerância) de modo diferente. A neutralidade, em vez de axioma, é desenvolvida e alcançada como teorema. Dito de outro modo, a neutralidade se alcança *durante* a construção do argumento; não é pressuposto, mas é demonstrada (Dworkin, 1995, p. 209). A ética liberal que a continuidade pretende construir apela para as visões substancialmente diferentes que cada indivíduo tem sobre a vida boa, em vez de colocá-las de lado como faz a estratégia da descontinuidade. Não só isso, como também oferece razões para que cada um dos

⁷⁶ No original: “The strategy of continuity assumes, on the contrary, that all one’s ethical convictions are available in politics, that liberal politics follow not from setting some of these aside but on the contrary from giving full effect to the most comprehensive and philosophical convictions among them. On this view, ethics and politics are intertwined so that some of the most far-reaching questions about the character of the good life are political questions too”.

indivíduos tolere as visões diferentes que outros indivíduos têm sobre a vida boa. Portanto, a neutralidade não é um axioma metodológico da estratégia de reconciliação entre as perspectivas pessoal e política, mas um teorema construído no curso do argumento em favor dessa reconciliação por meio da continuidade (Dworkin, 1995, p. 209). O escopo deste trabalho não permite reconstruir a totalidade do argumento desenvolvido em *FLE* em defesa da força categórica das teorias de justiça e em favor da estratégia da continuidade que, por conseguinte, leva à escolha de um tipo de liberalismo (a ética liberal) em detrimento de outro (o contratualismo artificial). Especialmente por se tratar de uma investigação *interna* da teoria associativa do autor, basta-nos tomar como ponto de partida a correção da escolha pela ética liberal como o *fundamento* do liberalismo. É da estratégia da continuidade que Dworkin desenvolve sua concepção ética, baseada em um *modelo de desafio*, em contraposição aos *modelos de impacto*. Essa concepção, em particular, é o que mais interessa à investigação deste capítulo. Isso porque a conexão entre ética e obrigação política se dá a partir do modelo de desafio: viver bem é responder habilidosamente a um desafio que tem como uma de suas circunstâncias normativas a obediência ao direito. É imprescindível, portanto, recorrer ao argumento construído por Dworkin em favor desse modelo crítico de valor.

No capítulo denominado *Philosophical Ethics* de *FLE*, Dworkin apresenta as respostas que o modelo de desafio dá a alguns enigmas ético-filosóficos. O autor parte da pergunta: “que *tipo* de bondade uma vida boa possui?⁷⁷” (Dworkin, 1995, p. 229), mais preocupado com a *ideia* que com os *detalhes* de uma vida boa.

Essa seção de *FLE* é particularmente importante para esta dissertação porque é a partir de um dos enigmas ético-filosóficos que pretendo reconstruir o argumento de conexão entre a ética e a obrigação política: o quinto enigma, da relação entre ética e comunidade. Antes de tratá-lo diretamente, reconstruirei a discussão que Dworkin desenvolve dos diferentes tipos de bem-estar, dos dois modelos de valor crítico para, depois, tratar do referido enigma.

Para responder à pergunta sobre qual é o tipo de bondade [*goodness*] que uma vida boa possui, Dworkin rechaça uma ideia utilitarista de que os elementos do bem-estar devem ser reduzidos a um único fator. Em vez disso, devemos aceitar a complexidade e a estrutura inerentes à ideia de bem-estar (1995, p. 230). Para tanto, é necessário distinguir entre dois tipos de bem-estar: bem-estar volitivo e bem-estar crítico. O bem-estar volitivo de um indivíduo é aprimorado se e apenas se alguém alcança o que de fato deseja. Seu bem-estar crítico, por outro

⁷⁷ No original: “What *kind* of goodness a good life have?”. Grifos do autor.

lado, é aprimorado quando alcança o que *deveria* alcançar. Isto é, compreendem o bem-estar crítico as conquistas ou experiências que tornariam sua vida *pior* caso não as desejasse (Dworkin, 1995, p. 230). O bem-estar crítico, portanto, é o tipo de bem-estar que direciona o indivíduo para as escolhas que tornam sua vida uma vida melhor e nem sempre essas escolhas representam o que tal indivíduo, de fato, deseja.

O bem-estar volitivo de um indivíduo pode ser satisfeito se ele evita ir ao dentista ou se veleja bem (Dworkin, 1995, p. 230). Satisfazer esses desejos torna melhor, no sentido *volitivo*, a vida do indivíduo. Entretanto, a vida do indivíduo não será pior caso esses desejos não sejam satisfeitos. Contudo, algumas experiências pioram a vida quando frustradas. Dworkin cita o exemplo de manter uma relação íntima com os filhos: a vida realmente seria pior caso o indivíduo não desse a devida importância a essa proximidade. E isso se deve não apenas porque é um desejo manter-se íntimo de seus filhos, “[...] pelo contrário, eu quero [manter um relacionamento íntimo com os filhos] porque acredito que a vida sem esses relacionamentos é pior⁷⁸” (Dworkin, 1995, p. 231).

Traçada a distinção entre bem-estar crítico e bem-estar volitivo, Dworkin assume que seu projeto de estabelecer as *fundações* da ética liberal deve se concentrar no modelo de valor do bem-estar crítico:

Partirei agora da suposição de que nosso projeto de encontrar uma ética liberal que sirva de fundamento para a política liberal deve se concentrar no bem-estar crítico, não volitivo. Precisamos de uma descrição adequada de quais são os interesses críticos das pessoas, uma descrição que mostre por que as pessoas que os aceitam e se preocupam com o seu próprio bem-estar crítico e o de outras pessoas serão naturalmente levadas para alguma forma de política e prática liberal⁷⁹ (Dworkin, 1995, p. 233).

Portanto, o foco é analisar o tipo de bem-estar que melhora a vida do indivíduo e, a partir disso, desenvolver uma teoria política que reconcilie a perspectiva de deliberação pessoal com a perspectiva de deliberação política.

⁷⁸ No original: “[...] I want it because I believe a life without such relationships is a worse one”. Na tradução, acrescentei a expressão entre colchetes para facilitar a compreensão do fragmento. Nesse sentido, veja-se o trecho anterior: “But all this is reversed when I consider the importance of being close to my children. I do think my life would have been worse had I never understood the importance of this, if I had not suffered pain at estrangement. I do not think that having a close relationship with my children is important just because I happen to want it [...]”.

⁷⁹ No original: “I shall from this point on assume that our project of finding a liberal ethics as a foundation for liberal politics must concentrate on critical as distinct from volitional well-being. We need na account of what people’s critical interests are that will show why people who accept that account and care about their own and other people’s critical well-being will be led naturally toward some form of liberal polity and practice”.

A noção de bem-estar crítico é trabalhada em razão de uma motivação empregada por Dworkin ao afirmar que “pessoas que adotem determinadas visões sobre ética têm razões para adotar certas visões sobre política” (Rosa, 2014, p. 101). Essa ideia de motivação é normativa e filosófica, uma vez que caracteriza o projeto de “construir uma imagem atraente dos objetivos e ambições que acreditamos que as pessoas *devem* ter, e então mostrar como a política liberal de certa maneira é coerente com esta imagem⁸⁰” (Dworkin, 1995, p. 192, n. 1). Assim, a investigação passa a questionar se o liberalismo, enquanto teoria política, se adequa a um sistema mais abrangente de ideias que inclui uma teoria mais geral acerca de como as pessoas devem viver e quais são as vidas que se deve desejar viver. Trata-se de um projeto que merece ser perseguido porque objetiva desvendar os antecedentes do liberalismo antes e para além da teoria política, iniciando a investigação no campo da ética (Dworkin, 1995, p. 192, n. 1). Embora não pertença ao escopo desta dissertação reconstruir as bases do liberalismo, nos é interessante a conexão entre *o que devemos aos outros* no âmbito político com *o que devemos a nós mesmos em relação à boa vida*. Se tal conexão existir, haverá então uma outra dimensão que a obrigação política tangencia: a dimensão da ética, do viver bem.

A definição do que é o bem-estar crítico, bem como sua priorização enquanto objeto de investigação do projeto dworkiniano permitem, agora, a conceituação de dois modelos de bem-estar crítico a partir dos quais se obtêm diferentes respostas aos enigmas ético-filosóficos anteriormente anunciados. Os enigmas, e as possíveis respostas a eles, surgem porque “nossos instintos e impulsos éticos refletem duas maneiras diferentes e, em alguns aspectos, antagônicas de conceber a origem e a natureza do valor que a uma vida pode ter para a pessoa a quem ela pertence⁸¹” (Dworkin, 1995, p. 240). Diferentes modelos de valor crítico apresentarão diferentes respostas aos enigmas ético-filosóficos, uma vez que tais modelos são interpretações e formas de organização das intuições éticas dos indivíduos, pautados em *onde* reside o valor de uma boa vida. É da seguinte maneira que Dworkin apresenta os dois modelos:

O primeiro desses modelos, a que chamo de modelo de impacto, sustenta que o valor de uma boa vida consiste em seu produto final, isto é, em suas consequências para o resto do mundo. O segundo, que chamo de modelo de desafio, afirma que o valor de uma boa vida reside no valor intrínseco a uma vida habilmente performada⁸² (Dworkin, 1995, p. 240-241).

⁸⁰ No original: “[...] to construct an attractive picture of the goals and ambitions we believe people *should* have, and then show that liberal politics in some way flow from or cohere with that picture”.

⁸¹ No original: “our ethical instincts and impulses reflect two different and in some respects antagonistic ways of conceiving the source and nature of the value a life can have for the person whose life it is”.

⁸² No original: “The first of these models, which I call the model of impact, holds that the value of good life consists in its product, that is, in its consequences for the rest of the world. The second, which I call the model of challenge, argues that the value of a good life lies in the inherent value of a skillful performance of living”.

Assim, o primeiro modelo conecta o valor ético de uma vida às consequências que ela produz para o mundo: quanto maiores as contribuições de uma pessoa ao “valor objetivo do mundo” (Dworkin, 1995, p. 242), melhor é a sua vida. Segundo o modelo do impacto, vidas como as de Alexander Fleming, Mozart ou Martin Luther King Jr. são admiradas pelo legado que deixaram (a descoberta da penicilina, a composição de *As Bodas de Fígaro* e a luta pelos direitos civis, respectivamente).

Esse modelo crítico reduz a boa vida à geração de resultados valiosos, o que representa uma simplificação dos critérios avaliativos para uma boa vida. Isso faz com que não seja intrinsecamente melhor viver desta ou daquela maneira. O que importa, no fim das contas, é o resultado objetivo que cada vida traz.

Contudo, o modelo de impacto não define quais estados de coisas são valiosos. Ele apenas conecta a avaliação crítica de uma vida às crenças individuais sobre o que torna o mundo melhor. Se, por exemplo, alguém considera que grandes obras de arte enriquecem a humanidade, então, pelo modelo de impacto, a vida do artista deve ser avaliada como valiosa por tê-las criado. De igual modo, alguém que acredite no progresso econômico enquanto um bem social tenderá a ver empreendedores bem-sucedidos como exemplos de vidas de grande impacto. Nesse sentido, o modelo de impacto relaciona o valor ético tanto às consequências quanto à métrica de avaliação da boa vida (Dworkin, 1995, p. 243).

Apesar de sua aparente coerência com parte do pensamento ético convencional, o modelo de impacto enfrenta dificuldades significativas para explicar outras práticas e convicções comuns. Muitas metas que as pessoas consideram essenciais para suas vidas não se referem a consequências externas, objetivas no mundo. Interesses críticos, como manter relações próximas com os filhos ou adquirir algum conhecimento científico⁸³, são valorizados por si mesmos, e não pelo impacto que possam eventualmente causar. Tais objetivos,

⁸³ A adoção de um modelo de impacto implica a ausência de reconhecimento de valor em trabalhos científicos como esta dissertação. Não há nada de muito novo na reconstrução de argumentos já tratados por outros comentadores e críticos de Dworkin. Tampouco se espera que este trabalho ofereça alguma repercussão que vá muito além a interação com a banca de avaliação e com eventuais leitores (que quase sempre são amigos estudiosos de filosofia do direito). Não solucionarei o problema da obrigação política (e nem pretendo fazê-lo) neste trabalho. Portanto, se redimensionarmos o valor da boa vida para equipará-lo com o de uma obra intelectual, um modelo de valor crítico baseado no impacto não é compatível com a convicção de existência de valor inerente em algumas atividades. A investigação filosófica é uma das atividades com valor intrínseco. O modelo de desafio, por outro lado, avalia de modo diferente esta (e outras) investigações e as dá sentido: ainda que não se tornem *best sellers*, enfrentar o desafio de escrever possui valor em si. O valor está na resposta habilidosa ao desafio que se elege como o correto para a boa vida. Esse me parece um bom argumento.

frequentemente descritos como “adverbiais”, resistem à lógica do impacto, pois dizem respeito ao modo como se vive, e não ao que se produz (Dworkin, 1995, p. 243).

Tanto o impacto quanto o desafio são modelos de valor crítico que disputam a melhor interpretação sobre nossa vida ética. Nenhum dos modelos reivindica algum valor ético basilar. Ao contrário, tais modelos são interpretações da vida ética que tentam organizar “convicções e sugestões⁸⁴” do valor ético que a maioria dos indivíduos tem. Contudo, ao reduzir o valor ético de uma vida às consequências externas que ela causa, o modelo de impacto desconsidera dimensões normativas que muitas pessoas julgam fundamentais. Relações pessoais, projetos intelectuais e escolhas de vida orientadas por princípios internos não se encaixam na métrica de impacto proposta, uma vez que o impacto no valor objetivo de mundo que trazem é mínimo ou inexistente. Portanto, se não há impacto, não há valor. Essa conclusão oferecida pelo modelo de impacto contradiz intuições a respeito da importância de uma relação próxima com os filhos ou da obtenção de algum conhecimento sobre arte (Dworkin, 1995, p. 243-244). E se a pretensão do modelo de impacto é de oferecer a melhor interpretação sobre a vida ética, ele falha em capturar a complexidade das aspirações humanas: “O modelo de impacto faz muitas visões populares a respeito de interesses críticos parecerem bobas e autoindulgentes⁸⁵” (Dworkin, 1995, p. 244).

O modelo de desafio, por sua vez, acolhe as convicções éticas que o modelo de impacto rejeita por serem supostamente autoindulgentes. Inspira-se na concepção aristotélica de que “a boa vida tem o valor intrínseco de uma performance habilidosa⁸⁶” (Dworkin, 1995, p. 244). Para o modelo de impacto, a vida pode ser considerada boa ainda que os resultados que causar não extrapolem a pessoa que os produziu. É nesse sentido que:

O modelo de desafio sustenta que viver a vida é em si uma performance que demanda habilidade, que é o desafio mais abrangente e importante que enfrentamos, e que nossos interesses críticos consistem nas realizações, eventos e nas experiências que significam que enfrentamos bem o desafio⁸⁷ (Dworkin, 1995, p. 244).

Nesse sentido, como destaca Rosa, “o modelo de desafio tem lugar para *convicções adverbiais*, isto é, convicções de que o importante é como a vida é vivida (seu exemplo é a vida com integridade), e não somente sobre as suas consequências” (2014, p. 104, grifos meus). Faz

⁸⁴ No original: “convictions and intimations” (Dworkin, 1995, p. 241).

⁸⁵ No original: “The model of impact makes many popular views about critical interests seem silly and self-indulgent”.

⁸⁶ No original: “[...] the good life has the inherent value of a skillful performance”.

⁸⁷ No original: “The model of challenge holds that living a life is itself a performance that demands skill, that it is the most comprehensive and important challenge we face, and that our critical interests consist in the achievements, events, and experiences that mean that we have met the challenge well”.

sentido, portanto, considerar que viver bem inclui adquirir algum conhecimento sobre o estado da arte da ciência contemporânea, ainda que isso não altere o valor objetivo do mundo.

Ao mesmo tempo, o modelo de desafio não descarta as intuições aceitas pelo modelo de impacto. Também é razoável que uma forma habilidosa de enfrentar o desafio da vida seja reduzir o sofrimento humano, como ao curar doenças. Essa característica ecumênica pode parecer uma fraqueza, sugerindo que o modelo de desafio é vazio ou pouco informativo. Afinal, enquanto o impacto vincula valor ético ao valor objetivo do mundo, oferecendo algum critério para definir uma vida boa, o desafio parece deixar o conceito de valor ético “flutuar” livremente (Dworkin, 1995, p. 245). Se qualquer coisa pode contar como viver bem, o modelo de desafio poderia parecer um truísmo. Essa crítica, contudo, é equivocada. Ambos os modelos partem de convicções que presumem já possuímos. O modelo de impacto assume que temos crenças sobre quais estados do mundo são valiosos e não pretende julgá-las, apenas explicar nossos valores éticos mostrando sua conexão com essas crenças. O modelo de desafio, por sua vez, parte de convicções sobre como viver e propõe que as compreendamos como meios para uma performance habilidosa de uma tarefa essencial, e não apenas como meios de melhorar o mundo – isto é, de aumentar seu valor objetivo (Dworkin, 1995, p. 245).

Se a pretensão do modelo de impacto é a de explicar experiências éticas abrangentes e plurais, não faz sentido que algumas convicções sejam reputadas como sem valor. Assim, se convicções que contribuem para o *modo* como a vida é vivida não têm espaço em um modelo de impacto, então esse modelo não se desvencilha de seu ônus de organizar as convicções éticas que “a maioria de nós temos em uma imagem coerente⁸⁸” (Dworkin, 1995, p. 241), pois lhe é “estranha” uma convicção que não causa impacto objetivo no mundo.

Não é só o modelo de impacto que torna alguma de nossas convicções “triviais”, mas o modelo de desafio também faz certas convicções parecerem estranhas, embora, nesse caso, sejam crenças que poucas pessoas realmente sustentariam (Dworkin, 1995, p.248-249). A diferença, portanto, está no alcance e na natureza das restrições que cada modelo impõe à compreensão do valor ético. É por essa razão que o modelo de desafio é superior como modelo de interpretação das práticas e instintos éticos (Rosa, 2014, p. 104).

⁸⁸ No original: “[...] most of us have in a coherent picture”.

3.3 O modelo de desafio frente a cinco enigmas éticos

Apresentados os dois modelos de valor crítico, Dworkin passa a testá-los frente a cinco enigmas éticos⁸⁹; o próprio teste passa a ser uma justificativa da escolha do modelo de desafio em detrimento do modelo de impacto. Os enigmas são modelos explicativos de inquietações sobre a vida ética. Adotá-los enquanto ferramenta argumentativa demanda que sejam capazes, então, de explicar problemas próprios da experiência ética. Como lidar com o fato de parecermos insignificantes? Como avaliar a boa vida diante da existência de comunidades plurais e tão diferentes? A boa vida hoje é a mesma boa vida de cem anos atrás? Os modelos de impacto e de desafio precisam ser capazes de responder satisfatoriamente a esses enigmas se pretendem fornecer explicações coerentes da vida ética.

Nesta seção, apresentarei os cinco enigmas e as respostas que o modelo de desafio dá a cada um deles. Contudo, uma advertência: em *FLE*, Dworkin primeiro apresenta os enigmas para, depois e de modo separado, apresentar as respostas de cada um deles. Aqui, seguindo a mesma estratégia de Francisco (2023, p. 58-77), os enigmas serão respondidos logo após serem anunciados, a fim de não perder de vista os questionamentos que tais enigmas oferecem. Dito isso, explora-se a seguir cada um dos cinco enigmas.

“A maioria das pessoas acredita possuir interesses críticos⁹⁰”, diz Dworkin. Contudo, “a maioria de nós também está ciente de quão problemática e obscura a ideia de interesses críticos é, e muitas pessoas temem que ela seja uma ilusão cósmica⁹¹” (1995, p. 234). A preocupação com os interesses críticos, um problema apenas para os que não creem em vida após a morte, é um tipo de ansiedade da qual ainda não nos livramos – afinal, os crentes em “céu ou inferno convertem ética em prudência” (Dworkin, 1995, p. 234). Os enigmas éticos representam um catálogo dessas ansiedades com as quais não nos reconciliamos, e questionam: 1) o significado da vida; 2) a natureza transcendente ou indexada do valor crítico; 3) a relação entre ética e moralidade; 4) a concepção aditiva ou constitutiva do valor e; 5) a relação entre ética e comunidade – este último detém fundamental importância para este trabalho. Passo agora a tratá-los em detalhe.

1)O primeiro enigma diz respeito ao significado da vida: “pessoas autoconscientes a respeito de viver bem tratam-no (o enigma) como um assunto

⁸⁹ No original: “ethical puzzles” (Dworkin, 1995, p. 234).

⁹⁰ No original: “Most people believe they have critical interests”.

⁹¹ No original: “But most of us are also aware how problematic and obscure the idea of critical interests is, and many people fear that it is a cosmic solution”.

de importância capital” (Dworkin, 1995, p. 234). A vastidão do universo é tamanha que as ciências não foram, ainda, capazes de mensurá-lo, ou de dizer há quanto tempo ele existe – isso denota a grandeza quase incompreensível do universo. Como então questões sobre a vida boa de um ser humano, que correspondem a uma minúscula fração do tempo e do espaço do universo, podem ser importantes? O enigma é sintetizado no questionamento: “como podemos reconciliar essas duas ideias: de que a vida é nada e de que *como* vivemos é tudo?⁹²” (Dworkin, 1995, p. 235).

O modelo de impacto não apresenta uma resposta óbvia ao enigma. Isso porque o referido modelo atribui valor à vida a partir das consequências que ela traz ao mundo. Portanto, a resposta desse modelo ao dilema é vulnerável a uma constatação: nenhuma contribuição humana será grande o suficiente quando comparada à vastidão do universo que habitamos (Dworkin, 1995, p. 247). É dizer, a imensidão do universo sempre fará sombra a qualquer resultado objetivo produzido por alguém, por mais grandioso que seja. Para responder de modo distinto, o modelo de impacto precisa recorrer a alguma teoria de valor independente que enfrente o infinito, que é o único modo de salvar a ética dessa objeção. É necessário, nesse sentido, uma teoria do valor objetivo que esteja à altura da infinitude do universo (Dworkin, 1995, p. 246). Algumas possibilidades se abrem: é possível fazer uma teoria valendo-se, por exemplo, do valor estético, valendo-se de algum antropocentrismo teológico, ou até de um antropomorfismo hedonista.

As respostas do modelo de desafio, por sua vez, são bem diferentes porque negam que o valor ético tem ou deva ter valor impessoal. Isso porque:

O valor de uma performance, enquanto o exercício de uma habilidade diante de um desafio, é completo em si mesmo de forma que não depende de nada que podemos chamar de valor objetivo ou valor para todos. Nós não precisamos pensar que o mundo é, de alguma forma, objetivamente melhor quando alguém consegue dominar um salto ou escalar o Everest, para darmos conta do valor do salto ou da escalada. Essa resposta não supera a objeção de que nada que os seres humanos possam fazer é importante diante da infinidade, como o modelo de impacto pretende fazer ao imaginar teorias que transcendem as conquistas humanas. Ele simplesmente deixa de lado a objeção por considerá-la fundada em uma má concepção do tipo de valor que o valor ético é⁹³ (Dworkin, 1995, p. 247).

⁹² No original: “How can we reconcile this two ideas: that life is nothing and how we live is everything?”.

⁹³ No original: “For the value of a performance, as an exercise of skill in the face of a challenge, is complete in itself in a way that does not depend on anything we might call objective value or value to everyone. We do not have to think that the world is in any way an objectively better place when someone has mastered a complex dive or climbed Everest, that it is then the repository of greater objective value, in order to see the point of diving or climbing. This response does not overcome the objection that nothing human beings can do is important in the

Disso se extrai que o modelo de desafio não se baseia em nenhum tipo de valor, pessoal ou coletivo, que eventualmente restrinja a vida boa às grandes obras de uma vida em particular. O valor de uma boa vida, e a conseqüente resposta ao enigma do sentido, está na performance habilidosa de um desafio especial – a vida. Ao enxergar o valor ético como o valor de uma performance (em vez de enxergá-lo ligado ao valor de um produto) permite a entrada de algumas considerações e crenças no julgamento ético, ainda que o modelo do desafio não aponte algum desses conjuntos como preferível (Dworkin, 1995, p. 249).

2) O segundo enigma, por sua vez, questiona se o valor crítico é transcendente ou indexado. Para que o valor crítico seja *transcendente* é necessário que “os componentes da vida boa sejam os mesmos sempre e em todo lugar⁹⁴” (Dworkin, 1995, p. 235). Entretanto, a transcendência conflita com a crença de que não há somente *uma* boa vida, que sirva a toda e qualquer pessoa. Os valores éticos, nesse sentido, seriam *indexados* em função de circunstâncias variáveis, como a cultura, as habilidades e os recursos, por exemplo, de modo que “a melhor vida para uma pessoa em uma situação pode ser bem diferente da melhor vida para outra pessoa em outra situação⁹⁵” (Dworkin, 1995, p. 235).

Uma vez que o modelo de impacto condiciona o valor ético a um valor independente do estado do mundo, nesse modelo o valor ético precisa ser transcendente, “porque é muito implausível que o valor objetivo do estado de coisas dependa de sua época ou localização⁹⁶” (Dworkin, 1995, p. 249). O modelo de impacto implica um valor ético transcendente, porque a métrica do valor, isto é, o quão boa foi a vida de alguém, permanece a mesma, independentemente de a criação dos valores éticos ser circunstancial (Dworkin, 1995, p. 250).

Lado outro, o modelo de desafio sustenta que o valor ético é mais indexado que transcendente. O viver bem, se julgado enquanto performance, significa viver “de modo responsivo e apropriado a determinada cultura e outras circunstâncias⁹⁷” (Dworkin, 1995, p. 250). Para ilustrar o modo como o modelo de desafio encara a indexação do valor crítico, Dworkin usa o útil, mas perigoso, exemplo da arte:

face of infinity, as the model of impact tries to do by imagining theories of transcendent human achievement. It simply sets the objection aside as based on a misconception of the kind of value ethical value is”.

⁹⁴ No original: “That the components of a good life are always and everywhere the same”.

⁹⁵ No original: “So that the best life for a person in one situation may be very different from the best life for someone else in another”.

⁹⁶ No original: “[...] because is very implausible that the objective value of states of affairs depends on their time or location”.

⁹⁷ No original: “[...] means among other things living in a way responsive and appropriate to one’s culture and other circumstances”.

Uma pintura não possui um valor independente que podemos chamar de seu valor como produto: esse é o poder que ela possui para suscitar experiências estéticas e outros tipos igualmente valiosos. Mas esse valor como produto é diferente do valor *artístico* de uma pintura, que é o valor que ela possui não de modo independente, mas em virtude de como foi produzida; precisamos da distinção entre valor como produto e valor artístico para explicar os diferentes valores de um original e de uma cópia perfeita e mecanicamente produzida. O valor que atribuímos a excelente arte reflete não apenas seu valor como produto, mas nosso respeito pela performance que a produziu, considerada como uma resposta habilidosa para um desafio artístico adequadamente julgado⁹⁸ (Dworkin, 1995, p. 249-250. Grifos do autor).

Assim, o valor da arte é indexado, uma vez que decorre de uma performance habilidosamente desempenhada, que envolve circunstâncias temporais, geográficas e relacionadas a recursos, por exemplo. Não há qualquer coisa como “um valor absoluto” ou independente”, já que o valor artístico se liga ao modo próprio de produzir a obra de arte: diz respeito a atuação habilidosa do artista diante de um desafio artístico bem definido. O artista, nesse aspecto, se vê em meio ao que Dworkin denomina de parâmetros (*parameters*), circunstâncias para avaliar a qualidade da arte e que, se transpostas para o campo do valor ético, servem para avaliar a qualidade da vida. Não são, por outro lado, limitações (*limitations*) da conquista de uma boa obra de arte (ou boa vida) de qualidade que transcenda tais circunstâncias (Rosa, 2014, p. 108).

Para o modelo de impacto, “as circunstâncias da vida real de qualquer pessoa agem como limitações na qualidade de vida que ela possa ter” (Dworkin, 1995, p. 254). Se a vida ideal é aquela que produz o maior valor objetivo para o mundo, então algumas circunstâncias, como a mortalidade, são fatores *limitantes* para o produto da boa vida. Afinal, quanto mais tempo se vive, mais tempo há para que se crie prazer, riqueza, grandeza (seja qual for o tipo de impacto adotado). Assim, adotando-se a noção de valor indexado, as circunstâncias da vida do indivíduo serão *parâmetros* que o auxiliam na tarefa de descobrir *o que é viver bem*. Isso porque:

Viver bem inclui definir o que o desafio de viver, propriamente entendido, é, assim como pintar bem inclui a percepção dos aspectos que definem as circunstâncias gerais da tradição que o artista mantém ou desafia. Não temos padrões que guiem essa decisão, seja em arte ou em ética, e nenhum modelo filosófico pode oferecer um padrão, pois as circunstâncias em que cada um de nós vive são extremamente

⁹⁸ No original: “A painting does have an independent value which we might call its product value: this is the power it has to excite aesthetic and other forms of valuable experiences. But this product value is different from a painting’s *artistic* value, which is the value it has not independently but in virtue of how it was produced; we need the distinction between product and artistic value to explain the different value of an original and a perfectly, mechanically produced and undetected fake. The value we attach to great art reflects not just its value as a product, but our respect for the performance that produced it considered as a skillful response to a well-judged artistic challenge”.

complexas. [...] Nenhum modelo filosófico pode decidir essas questões; certamente não em detalhe⁹⁹ (Dworkin, 1995, p. 254).

Isso implica considerar que algumas das circunstâncias da vida são, em vez de *limitações*, *parâmetros* para a avaliação da *bondade* [*goodness*] que a vida boa possui, compreendendo-se, aqui, os parâmetros como instrumentos que delimitam as condições de sucesso de uma performance (Dworkin, 1995, p. 257).

Dworkin adiciona, ainda, uma distinção interna entre a categoria de *parâmetros*: parâmetros duros (*hard*) e brandos (*soft*). Os parâmetros *duros* estabelecem condições essenciais, sem as quais a vida é considerada uma falha total, independentemente de qualquer sucesso alcançado em outros aspectos. Os parâmetros *brandos*, por sua vez, estabelecem aspectos acidentais que, cuja ausência não fulmina, apenas diminui o valor da boa vida. Estes últimos parâmetros “agem como padrões de boa performance que permitem que defeitos sejam compensados por alto sucesso contra outros padrões” (Dworkin, 1995, p. 257). O exemplo da vez é a patinação no gelo, que exige dos competidores um certo padrão de movimentos e acrobacias, nas quais os erros não os desclassificam da competição, mas diminuem o valor da pontuação final. Isso faz com que performances de patinação que contenham um desvio particularmente brilhante possam alcançar uma nota mais alta que a atingível por um movimento fiel aos padrões, mas entediante.

Para Dworkin, os parâmetros que definem o sucesso de uma boa vida são *brandos*. Uma vida que é precocemente ceifada conta negativamente para sua bondade (*goodness*), uma vez que uma boa vida se ocupa e faz bom uso de uma expectativa de vida normal. Contudo, mesmo uma vida curta pode ser brilhante, se habilidosamente performada – é o caso de Mozart (Dworkin, 1995, p. 257). É o modelo de desafio que dá mais sentido e lida melhor com os dilemas e circunstâncias da (boa) vida.

3) O terceiro enigma investiga a relação entre ética e moralidade e o faz retomando a questão clássica de Platão: “qual é a conexão entre interesse próprio e moralidade?”¹⁰⁰ (Dworkin, 1995, p. 234). Dworkin não se interessa pela conexão entre os interesses volitivos e a moralidade, afinal, essas categorias podem entrar em conflito. A preocupação, por

⁹⁹ No original: “Living well includes defining what the challenge of living, properly understood, is, just as painting well includes sensing which aspects of the artist’s overall circumstances define the right tradition for him to continue or to defy. We have no settled template for that decision, in art or in ethics, and no philosophical model can provide one, for the circumstances in which each of us lives are enormously complex. No philosophical model can decide these issues; certainly not in any detail.

¹⁰⁰ No original: “What is the connection between self-interest and morality?”.

consequente, é na relação entre os interesses próprios no sentido crítico. A partir disso, Dworkin elenca três possíveis abordagens ao dilema: i) viver bem, mesmo no sentido crítico, é completamente independente de viver de forma justa; ii) a justiça pode ser um componente do bem-estar crítico, mas não é tudo; iii) a resposta de Platão: não há conflito entre justiça e interesses próprios, uma vez que ninguém pode viver uma vida boa no sentido crítico por meio de condutas injustas.

Para tornar o enigma mais preciso, Dworkin o divide em duas questões. Primeiro, “como o valor crítico da vida de alguém é afetado por seu próprio comportamento injusto?”. Em segundo lugar, “como isso [o valor crítico da vida de um indivíduo] é afetado pela injustiça dos outros ou por uma situação injusta, por viver em uma comunidade na qual os recursos são injustamente distribuídos, por exemplo?¹⁰¹” (Dworkin, 1995, p. 258).

O modelo de impacto não oferece resposta clara à primeira das perguntas, de modo que é possível encontrar respostas a partir de qualquer das três abordagens anteriormente citadas. A resposta dependerá do que se interpreta como sendo uma vida que causa impacto no mundo, isto é, que aumenta o valor objetivo do mundo. A segunda questão, contudo, tem uma resposta mais clara do modelo de impacto. Para o modelo, a injustiça de terceiros não faz qualquer diferença para a ética (Dworkin, 1995, p. 258). Imaginemos uma pessoa extremamente rica que usa seus recursos para financiar arte, pesquisas médico-farmacológicas, ou que distribui seu dinheiro a fim de diminuir a pobreza. Segundo o modelo de impacto, a riqueza desse indivíduo causou um aumento no valor objetivo do mundo, seja qual for a interpretação de valor objetivo adotada, independentemente se a riqueza vier de uma concepção injusta de justiça – afinal, a injustiça não foi causada pelo homem rico (Dworkin, 1995, p. 258-259). O indivíduo rico causará mais impacto no mundo que um indivíduo de riqueza mediana. Menor ainda seria o impacto causado por uma pessoa injustamente inserida em um cenário de poucos recursos. A situação permanece a mesma ainda que a concepção de justiça adotada como pano de fundo fosse diferente. Isso porque “não é a injustiça de sua parcela de recursos, mas a quantidade absoluta dessa parcela, que estabelece os limites do impacto que ele tem¹⁰²” (Dworkin, 1995, p. 259).

¹⁰¹ No original: “How is the critical value of someone’s life affected by his own unjust behavior? How is it affected by the injustice of others or by an unjust situation, by living in a community in which resources are unjustly distributed, for example?”.

¹⁰² No original: [...] it is not the injustice of his share of resources, but the absolute amount of that share, that set limits to the impact he can have.

Por sua vez, o modelo de desafio oferece uma resposta “dramaticamente diferente” à pergunta de se uma pessoa pode viver uma boa vida ainda que esteja inserida em um contexto de injustiça. Para o modelo de desafio, a justiça deve contar como um parâmetro normativo brando que compõe as circunstâncias da boa vida (Dworkin, 1995, p. 259). Não é possível conceber a vida boa sem considerar as circunstâncias econômicas que a envolvem. É nesse sentido que Dworkin afirma que:

Devemos, portanto, encontrar uma descrição adequada do modo como os recursos entram na ética como parâmetros da boa vida, e não temos alternativa, penso, a não ser trazer a justiça para essa história ao estipular que a boa vida é adequada às circunstâncias em que os recursos são distribuídos de modo justo¹⁰³ (Dworkin, 1995, p. 259).

Em continuidade, o modelo de desafio exige que sejamos capazes de escolher corretamente o desafio da vida, o que inclui a estipulação dos parâmetros de distribuição de recursos necessários para tanto, de modo que qualquer convicção normativa que possuímos a respeito da correta distribuição de recursos deve ser levada em conta na tarefa de autoatribuição de desafios (Dworkin, 1995, p. 260). Assim, a vida será ruim tanto em razão da incorreta escolha do desafio a ser enfrentado, quanto em razão da incapacidade de responder ao desafio escolhido. Em ambos os casos, os parâmetros de distribuição justa de recursos são fatores essenciais para a escolha correta do desafio e para a performance habilidosa de enfrenta-lo. Por isso:

Reconhecer a justiça como um parâmetro da ética, contudo, limita a bondade da vida que alguém pode levar em qualquer circunstância econômica. Eu poderia ter uma vida melhor, suponho, se as circunstâncias mudassem de tal forma que a justiça me permitisse mais recursos. Reconhecer a justiça como parâmetro nega, ou ao menos questiona, que eu poderia ter uma vida melhor agora com uma parcela injusta de recursos¹⁰⁴ (Dworkin, 1995, p. 260).

Nesse ponto, Platão, afirma Dworkin, nega que qualquer pessoa possa viver uma vida melhor quando possui uma parcela de recursos superior à permitida pela justiça (1995, p. 261). A posição de Platão faz sentido se considerarmos a justiça como um parâmetro *duro* da boa vida: seria impossível redimir uma vida *manchada* por um contexto de injustiça, não importa quais fossem os esforços tentados. Dworkin, por outro lado, considera a justiça enquanto um parâmetro *brando*. Assim, por mais que uma pessoa seja financiada por uma riqueza injusta, e por essa razão não possa se autoatribuir o desafio correto de viver uma vida

¹⁰³ No original: We must therefore find some suitable account of the way in which resources enter ethics as parameters of the good life, and we have, I think, no alternative but to bring justice into that story by stipulating that a good life is a life suitable to circumstances in which resources are justly distributed.

¹⁰⁴ No original: Recognizing justice as a parameter of ethics does, however, limit the goodness of the life someone can lead in any given economic circumstances. I could have a better life, I assume, if circumstances changed so that justice allowed me more resources. Recognizing justice as a parameter denies, or at least calls into question, that I could have a better life with an unjust share of resources now.

adequada a uma comunidade justa, sua vida não será automaticamente sem valor por isso (Dworkin, 1995, p.262). Assim como no caso da patinação artística, é possível que esse indivíduo viva uma vida ainda melhor que a possivelmente vivida em circunstâncias perfeitamente justas - afinal, os desvios podem ser compensados por uma performance extremamente habilidosa:

Não obstante, alguém gênio financiado por riqueza injusta – Michelangelo financiado pelos Medici – pode alcançar uma vida melhor que qualquer um que viva em um estado mais justo. E uma criança cuja vida foi salva pela medicina disponível a ela apenas em razão da riqueza injusta de seus pais muito provavelmente levará uma vida melhor em consequência disso. Essas concessões parecem exigidas por nosso senso de possibilidade ética (Dworkin, 1995, p. 262).

Assim, a vida boa para o modelo de desafio exige a identificação do desafio correto a ser enfrentado, de modo que a avaliação da *bondade* dessa vida passa pelo valor crítico que ela agrega. Tanto a autoatribuição do desafio quanto a performance habilidosa de enfrentá-lo devem considerar, portanto, as circunstâncias de justiça enquanto parâmetro brando de avaliação.

4) O quarto enigma ético questiona se a compreensão a respeito do valor crítico deve ser aditiva ou constitutiva de valor. São duas as perguntas que esse enigma pressupõe: i) até que ponto a vida do indivíduo inclui qualquer experiência, relações ou acontecimentos considerados componentes de uma boa vida? e ii) até que ponto o indivíduo reconhece quaisquer componentes de sua própria boa vida contém, e, considerando-os valiosos, os endossa enquanto servindo a seus interesses críticos? (Dworkin, 1995, p. 237). Esse enigma, explica Rosa, “a questão consiste em saber se o valor de ‘vivências, relacionamentos, fatos ou realizações’ que consideramos valiosos no sentido crítico é dependente do reconhecimento por parte do indivíduo que vive a vida, ou se esse reconhecimento acrescenta o valor desses aspectos, mas não os condiciona” (Rosa, 2014, p. 119).

A concepção *aditiva* de valor combina os dois questionamentos e sustenta que é possível julgar a vida boa independentemente da opinião de quem a viveu. A concepção *constitutiva*, por outro lado, sustenta que nenhum componente contribui para o valor da boa vida sem ser percebido com tal. Isso não implica ceticismo, uma vez que, mesmo a partir da concepção constitutiva, alguém pode estar errado ao julgar a própria vida. Ocorre que “a

perspectiva constitutiva apenas nega que algum evento possa tornar melhor a vida de uma pessoa contra sua própria opinião contrária¹⁰⁵” (Dworkin, 1995, p. 237).

Esse enigma leva à questão sobre se a experiência ética é objetiva ou subjetiva: “se parece equivocado submeter o valor crítico da vida a um ato subjetivo de endosso, também parece sem sentido enxergar valor numa vida forçada” (Rosa, 2014, p. 120). De uma perspectiva objetiva, uma vida não seria boa apenas porque quem a vive pensa assim. Entretanto, essa posição ignora o papel que as convicções pessoais desempenham na ética. Do contrário, uma perspectiva subjetiva sustenta que a crença de uma vida boa basta para que ela assim seja considerada. Essa perspectiva também parece insuficiente na medida em que minha crença de uma vida boa não é capaz, por si, de instituir esse status normativo¹⁰⁶: “não posso pensar que minha vida é boa a não ser que essa bondade [*goodness*] não dependa de eu pensar assim¹⁰⁷” (Dworkin, 1995, p. 263).

Como já visto, os modelos de impacto e de desafio respondem de formas diferentes ao enigma. O modelo de impacto compreende o valor ético como sendo aditivo, isto é, o valor ético reside no valor objetivo que a vida traz ao mundo e isso não depende da quantidade de valor objetivo que a pessoa pensa estar adicionando ao mundo (Dworkin, 1995, p. 236).

¹⁰⁵ No original: “The constitutive view denies only that some event or achievement can make a person’s life better against his opinion that it does not”.

¹⁰⁶ Robert Brandom em *A Spirit of Trust*, refina essa impossibilidade normativa a partir da ironia metafísica do senhorio (*mastery*), em que a identificação auto-constitutiva de status normativos depende do reconhecimento dos outros, pois o conteúdo do comprometimento que se segue da adoção do status não depende inteiramente de quem se identifica com ele. A distinção entre status (o que se é normativamente em si mesmo) e atitude (o que se é normativamente para si mesmo) é constituída pela comunidade, que administra os conteúdos conceituais desses status e atitudes. Essa concepção traz consigo um comprometimento mais específico com a constitutividade imediata (*immediate constitutiveness*) de algumas das atitudes do senhor - tanto reconhecimentos, paradigmaticamente, de autoridade, e atribuições, paradigmaticamente, de responsabilidade. Essa é a capacidade dessas atitudes de instituir os status por si mesmas, independentemente da existência de quaisquer atitudes complementares da parte de outros. As responsabilidades que a autoridade do senhor (*master*) renuncia são de vários tipos. Ele nega a responsabilidade perante (dependência de sua autoridade em relação a) outros sujeitos. Mais particularmente, ele nega responsabilidade perante (dependência de sua autoridade em relação a) as atitudes de outros. Ele nega a autoridade de outros, por conseguinte sua responsabilidade perante (dependência em relação a) seus status normativos (Brandom, 2019, p. 313-316). O conteúdo do status normativos se desvincula das atitudes individuais que o tornaram vinculativo para os sujeitos (Brandom, 2019, p. 350-351). Isso porque o modelo de senhorio é um tipo de autoconsciência prática que se centra na ideia de *pura* independência, isto é, uma autoridade sem qualquer responsabilidade correlata. A adoção de uma perspectiva aditiva de valor crítico se assemelha à ironia metafísica do senhorio na medida em que pretende instituir um status normativo da boa vida de forma autônoma, sem considerar os elementos comunitários de reconhecimento imprescindíveis para a constituição do status - isto é, sem considerar . Negar a responsabilidade pelo conteúdo dos status, e assim das atitudes diante desses status, é também negar a responsabilidade pelo processo de determinar esses conteúdos. Veja-se: Brandom, Robert. *A Spirit of Trust*. p. 313-329; p. 347-362).

¹⁰⁷ No original: “I cannot think my like good unless I think that its goodness does *not* depend on my thinking it so”. Grifos do autor.

O modelo de desafio, por sua vez, enfrenta e soluciona o enigma de forma distinta. Para esse modelo, a relação entre endosso e valor é constitutiva: “minha vida não pode ser melhor para mim em virtude de algum componente que acredito não ter valor¹⁰⁸” (Dworkin, 1995, p. 264). É que a intenção compõe a performance para o modelo de desafio, o que torna sem valor aspectos acidentais, não intencionais ou considerados sem valor pelo agente. Se o mestre move a mão do pupilo por sobre a tela não aumenta a performance artística do pupilo¹⁰⁹. Ainda, a vida do misantropo não é tornada melhor por amizades que ele considera banais (Dworkin, 1995, p. 264).

Essa diferença entre as abordagens afeta, também, o problema da legitimidade do paternalismo coercitivo: é correto que o estado tente melhorar a vida das pessoas ao forçá-las a atuar de maneira que elas pensam que pioram suas vidas? (Dworkin, 1995, p. 264). Para Dworkin, o modelo de impacto aceita a base teórica do paternalismo. Ao contrário, o modelo de desafio nega as raízes do paternalismo, uma vez que se trata de um modelo que adota uma concepção constitutiva do valor ético, a partir da qual não se pode melhorar a vida de alguém ao forçá-lo a agir ou se abster de algo que ele ache sem sentido (Dworkin, 1995, p. 265). Entretanto, embora rejeite um paternalismo de tipo radical, o modelo de desafio não rejeita qualquer tipo de paternalismo, afinal, nesse modelo o que conta, além da performance, são os motivos corretos para adotá-la. O paternalismo, nesse ponto, pode ser “curado” pelo endosso:

Seria exagerado dizer que o modelo de desafio descarta qualquer tipo de paternalismo, entretanto, porque o defeito que ele encontra no paternalismo pode ser curado pelo endosso se tal paternalismo for suficientemente curto e limitado para restringir significativamente as escolhas caso o endosso nunca chegue. [...] A aceitação do paternalismo é genuína apenas quando faz parte do exercício do sujeito, não o resultado de terem sido introjetados pensamentos de outra pessoa em seu cérebro¹¹⁰ (Dworkin, 1995, p. 265-266).

Se segue disso que o modelo de desafio pode aceitar algum tipo de paternalismo, desde que não seja definitivo nem determinante e permita que o indivíduo volte atrás caso não endosse aquilo que o paternalismo lhe atribuiu (Francisco, 2023, p. 69).

A discussão sobre paternalismo se refina ainda mais a partir da distinção entre paternalismo cirúrgico e paternalismo substitutivo. No paternalismo cirúrgico, a coerção se

¹⁰⁸ No original: “my life cannot be better for me in virtue of some feature or componente I think has no value.”

¹⁰⁹ Vide a nota de rodapé n. 30 para uma explicação mais detalhada da relação entre valor ético e valor estético.

¹¹⁰ No original: “It overstates the point to say that the challenge model rules out any form of paternalism, because the defect it finds in paternalism can be cured by endorsement if the paternalism is sufficiently short-term and limited so that it does not significantly constrict choices if the endorsement never comes. Endorsement is genuine only when it is itself the agent's performance, not the result of another person's thoughts being piped into their brain”

justifica pelo bom ou mau comportamento, ao passo que no paternalismo substitutivo a coerção se justifica não pela “maldade” daquilo que proíbe, mas pela bondade das escolhas que possibilita (Dworkin, 1995, p. 266).

Para Dworkin, o modelo de desafio resolve a questão a partir da noção de integridade ética. Para o autor:

A pessoa alcançou a integridade ética, pode-se dizer, quando vive com a convicção de que sua vida, em suas características principais, é apropriada, que nenhuma outra vida que poderia viver seria uma reação [*response*] nitidamente melhor aos parâmetros dessa situação ética corretamente julgada. A prioridade da integridade faz uma declaração mais forte do que simplesmente afirmar que a decepção [*disappointment*] e a lástima [*regret*] destroem [*mar*] a vida, que essas são características de uma vida que pro tanto torna pior. Se isso fosse tudo, então esses componentes negativos poderiam ser facilmente superados pelas características positivas da vida substituta.¹¹¹ (Dworkin, 1995, p. 267).

Assim, o modelo de desafio prioriza a integridade ética, que exige a valorização do julgamento do indivíduo sobre a pertinência de suas escolhas sobre a boa vida. Nesse ponto, Dworkin argumenta que as convicções dos indivíduos devem ser tratadas como fatos, isto é, dadas tais convicções inabaláveis, que apontam para determinado modo de vida, o que deve contar é justamente a convicção que leva o referido indivíduo ao caminho escolhido, por mais que se possa acreditar em uma escolha de vida superior. Isso é o compromisso com a integridade ética em terceira pessoa (Dworkin, 1995, p. 268-269).

Dworkin encerra a discussão com a constatação de que o modelo de impacto permite a defesa, por seus adeptos, do paternalismo coercitivo crítico porque divorcia a escolha ética do valor ético (1995, p. 272). O modelo de desafio, por sua vez, atribui papel constitutivo para o raciocínio (*judgement*) intuitivo ou reflexivo, aceitando apenas um paternalismo substitutivo que se subordine à integridade ética (Dworkin, 1995, p. 273).

5) O último enigma ético-filosófico investiga a relação entre ética e comunidade. Trata-se, nas palavras de Dworkin, de um enigma que levanta a questão da *unidade* do valor

¹¹¹ A tradução do trecho não é minha, mas de Leonardo Rosa (2014, p. 123). Mantive a integralidade de sua tradução, exceto pela substituição do termo “life” por “vida”, que constava na citação direta da página 123. Naquela tradução, Rosa inseriu entre colchetes as palavras do original. No original: “Ethical integrity is the condition someone achieves who is able to live out of the conviction that his life, in its central features, is an appropriate one for him, that no other life he might live would be a plainly better response to the parameters of his ethical situation rightly judged. The priority of integrity makes a stronger claim than merely that disappointment and regret mar a life, that these are features of a life that pro tanto make it worse. If that were all, then these negative components might easily be outweighed by the positive features of the substitute life”.

ético. Se pensa, com frequência, que a ética é “inteiramente pessoal” (Dworkin, 1995, p. 238). Isso porque:

Cada um de nós tem a responsabilidade final por decidir qual tipo de vida é correto para si [...]. E cada um de nós tem um *interesse* [*stake*] pessoal na vida que vive, tendo a escolhido ou não. É a *minha* vida que está em jogo quando decido onde morar ou qual carreira seguir ou se devo mentir para obter vantagem, e embora eu possa nutrir grande preocupação pela vida dos outros – minha família e amigos, por exemplo – há, contudo, uma distinção crucial entre o que faço pelo bem da minha vida, para *fazê-la* mais bem sucedida, e o que faço pela vida deles¹¹² (Dworkin, 1995, p. 238-239).

Contudo, Dworkin afirma que suspeitamos que a unidade ética mais fundamental é coletiva, não individual. A questão sobre se estou bem é, portanto, subordinada à questão se, para um grupo do qual sou membro, *nossa* vida vai bem (Dworkin, 1995, p. 239). O enigma então se questiona se faz sentido que um indivíduo adote uma “prioridade ética”, isto é, faz sentido que “seus interesses críticos dependam não apenas de suas próprias experiências e conquistas, mas também do sucesso do grupo a que pertence¹¹³?” (Dworkin, 1995, p. 273).

Para o modelo de impacto, a prioridade ética só pode ser defendida se “o indivíduo possui impacto mais valioso se pensa, não em seu próprio impacto, mas no impacto de um grupo a que pertence” (Dworkin, 1995, p. 274). Dworkin exemplifica essa possibilidade argumentativa a partir de um grupo de indivíduos que, em vez de se preocuparem com aquilo que faria cada indivíduo alcançar impacto máximo, se questiona o que poderia fazer coletivamente para alcançar esse mesmo impacto máximo, evitando que ações individuais e descoordenadas impliquem piora na situação individual de todos (1995, p. 274). Essa estrutura, contudo, não é compatível com as intuições e convicções mais comuns da ética. Isso porque as intuições que nos direcionam à integridade ética surgem de linhas preestabelecidas (*preestablished lines*), a partir das quais “[...] nos sentimos eticamente integrados apenas às comunidades políticas das quais somos cidadãos, e apenas aos atos dessas comunidades, como suas decisões políticas, que são institucionalmente coletivas¹¹⁴” (Dworkin, 1995, p. 274). Portanto, a ordem de explicação que o modelo de impacto oferece para a prioridade ética vai

¹¹² No original: “Each of us has ultimate responsibility for deciding what kind of life is right for him; even a person who unreflectively settles into social grooves is responsible for that nonchoice if less conforming lives were available. And each of us has a personal stake in the life he lives, whether or not he chose it. It is my life that is at stake when I decide where to live or what career to take up or whether to lie for advantage, and though I may have great concern for the lives of others— my family and friends, for example — there is nevertheless a crucial distinction between what I do for the sake of my own life, to make it more successful, and what I do for their lives”.

¹¹³ No original: “That his critical interests depend not only on his own experiences and achievements but also on the success of groups to which he belongs?”.

¹¹⁴ No original: “We feel ethically integrated only into political communities of which we are citizens, and only for the acts of those communities, like their political decisions, that are institutionally collective”.

por um mau caminho: é que “a integração ética às vezes proporciona a motivação necessária para a racionalidade coletiva. Mas a recíproca não é verdadeira¹¹⁵” (Dworkin, 1995, p. 275).

O modelo de desafio, ao contrário, coloca a prioridade ética sob uma luz completamente diferente. Na contramão do proposto pelo modelo anterior, o modelo de desafio não precisa mostrar que os indivíduos produzirão mais impacto por meio da ação coletiva do que por meio da ação individual. Ao contrário, apenas precisa demonstrar que aceitar a prioridade ética como uma resposta adequada a uma parte importante das circunstâncias individuais. Por essa mesma razão, a prioridade ética é uma parte importante da boa vida em uma comunidade (Dworkin, 1995, p. 275). Assim, o modelo de desafio dá uma interpretação mais coerente ao complexo desafio de interpretar as convicções que possuímos.

Uma breve síntese desses enigmas pode ser traçada desta maneira: o modelo de desafio é uma forma de se interpretar o valor crítico que defende que o valor de uma boa vida se encontra na performance, não no impacto final no valor objetivo de mundo. Para o modelo do desafio, o valor ético é dissociado de um valor objetivo independente, individual ou coletivo. Ainda, o valor crítico é indexado, não transcendente, às circunstâncias dos indivíduos. Não só isso, mas o modelo de desafio considera a justiça um parâmetro brando para identificar qual é o desafio que se deve enfrentar, não separando, assim, justiça de ética. Além disso, o modelo defende uma concepção constitutiva de valor, de modo que o valor crítico precisa ser endossado pelo indivíduo para que conste como uma condição de sucesso da boa vida. Por fim, o modelo de desafio relaciona indivíduo e comunidade, uma vez que faz parte das circunstâncias individuais o fato de que as pessoas vivem ligadas umas às outras e que isso importa para a boa vida.

3.4 Conectando ética e obrigação política

A seção anterior teve como objetivo a reconstrução dos pressupostos éticos desenvolvidos por Ronald Dworkin em *FLE*. A vida boa, como visto, é um desafio habilidosamente enfrentado, cujo valor se encontra na performance e não nos produtos objetivos que essa vida gera. Para chegar a essa conclusão, Dworkin contrapôs as respostas dos modelos de impacto e de desafio a cinco enigmas ético-filosóficos. Embora todos eles se conectem à relação que pretendo estabelecer entre ética e obrigação política, o quinto e último

¹¹⁵ No original: “So the order of explanation the model of impact offers for ethical priority goes the wrong way. Ethical integration sometimes provides the motivation needed for collective rationality. But not vice versa”.

enigma possui importância distinta. Nesse enigma, Dworkin investiga a relação entre ética e comunidade, chegando à conclusão de que o fato de vivermos ligados aos demais membros da nossa comunidade política faz parte das circunstâncias individuais da nossa boa vida. Por essa razão, a performance de uma boa vida *precisa* considerar essa interação entre indivíduo e comunidade. E é nessa interação que reside o núcleo do argumento desta seção: o direito de uma comunidade representa uma *circunstância da boa vida*, mais especificamente, *um parâmetro normativo brando*, que não pode ser ignorado na busca por uma performance bem executada. A pista para esse argumento está no Capítulo XIV de *JfH*.

Nesta seção, portanto, reconstruirei o argumento em favor da obrigação política que Dworkin desenvolve em *JfH* para depois conectá-lo aos pressupostos éticos anteriormente desenvolvidos. Desde já, advirto que não é objeto deste trabalho uma comparação sistemática entre os argumentos desenvolvidos em *LE* e em *JfH*, de modo que os compreendo como servindo uma resposta igualmente associativa ao problema da obrigação política. Não ignoro, contudo, a existência de algumas diferenças na construção dos argumentos. Tanto em *LE* quanto em *JfH*, a obrigação política é fundamentada a partir das obrigações associativas; em ambos os trabalhos, Dworkin oferece uma resposta diretamente conectada à legitimidade dos estados. A diferença é que a resposta ao problema da legitimidade em *LE* é a integridade, ao passo que em *JfH* são a autenticidade e a dignidade. Essa mudança de terminologia, como veremos, não implica rejeição do argumento baseado em integridade em *LE*. Representa, na verdade, uma resposta robustecida, pois conecta mais diretamente a ética à obrigação política. É essa conexão que será explorada neste capítulo.

Muito embora a reconstrução dessa conexão não seja um argumento inovador ou propositivo – afinal, *JfH* é um empreendimento filosófico de construção de um grande e único sistema de valores, que interliga direito, ética e moralidade –, grande parte da literatura (mesmo os trabalhos posteriores à publicação de *JfH*) considera que o argumento associativo dworkiniano se esgota no capítulo VI de *LE*. Seria impossível que Klosko (2012, p. 520-521) e Edmundson (2004, p. 242-243; 245-249) tratassem de *JfH*, mas textos mais recentes, como os de Brewer-Davis (2015) e de Faggion (2020, p. 321-324), não mencionam o argumento associativo de *JfH*. Ao estabelecer a conexão não observada por essas (e outras) autoras, uma luz é jogada sobre essa esquecida dimensão da teoria associativa de Dworkin.

Em *JfH*, a obrigação política aparece também como um tipo de obrigação associativa, uma vez que “a obrigação política flui da associação política do mesmo modo que as outras obrigações associativas que acabamos de estudar fluem de outros tipos de

associação¹¹⁶” (Dworkin, 2011, p. 319). E a obrigação política é fundamental para a vida boa, uma vez que “para termos a possibilidade de criar vidas boas e de viver bem, precisamos da ordem e da eficiência que só o governo coercitivo pode proporcionar” (Dworkin, 2011, p. 319). Nesse ponto, se nota que não há ruptura com a ideia de que o direito é um parâmetro normativo brando da boa vida: a boa vida, na verdade, depende do direito para ser alcançada. Houve, contudo, a reformulação da ideia de desafio em dois princípios de dignidade, esses sim o fundamento último da obrigação política. Passemos à sua análise.

Os princípios de dignidade são intitulados como 1) princípio do autorrespeito e 2) princípio da autenticidade. O autorrespeito exige que “cada pessoa deve levar sua própria vida a sério: ela deve aceitar que é importante que sua vida seja uma performance bem-sucedida em vez de uma oportunidade desperdiçada¹¹⁷” (Dworkin, 2011, p. 203). Por sua vez, o princípio da autenticidade sustenta que cada pessoa tem uma responsabilidade especial e pessoal de identificar o que conta como sucesso em sua própria vida; ela tem a responsabilidade de criar essa vida por meio de uma narrativa ou estilo coerente que ela endosse¹¹⁸” (Dworkin, 2011, p. 204). Esses princípios, que são imperativos éticos, representam uma concepção de dignidade humana: dignidade exige autorrespeito e autenticidade (Dworkin, 2011, p. 204-205).

Detalhando mais as exigências de cada um desses princípios, o autorrespeito insiste no reconhecimento de importância objetiva no meu bem-viver. Segundo o autorrespeito, seria um erro não me importar com o modo como vivo (Dworkin, 2011, p. 205). Essa exigência não implica aceitar que todas as vidas tenham o mesmo valor performático (*performance value*). Ainda, o autorrespeito exige que os indivíduos adotem uma atitude de tratar suas próprias vidas como importantes e, mais que isso, que ajam de modo a tratar com importância a busca pela boa vida (Dworkin, 2011, p. 205).

A autenticidade, por sua vez, representa o outro lado do autorrespeito. Se o indivíduo se leva a sério, ele então deve tratar a vida como uma expressão autêntica e uma busca por uma maneira de viver que se adeque às suas circunstâncias (Dworkin, 2011, p. 209). Recorrendo à concepção de Nietzsche de “estilo”, viver autenticamente significa “um modo de ser que seja adequado à situação de cada indivíduo. Não há necessidade de que o modo autêntico

¹¹⁶ No original: “Political obligation flows from political association in the same way as the other associative obligations we just reviewed flow from other kinds of association”.

¹¹⁷ No original: “Each person must take his own life seriously: he must accept that it is a matter of importance that his life be a successful performance rather than a wasted opportunity”.

¹¹⁸ No original: “Each person has a special, personal responsibility for identifying what counts as success in his own life; he has a personal responsibility to create that life through a coherent narrative or style that himself endorses”.

de viver seja novo ou excêntrico: “o que é crucial não é que você viva de forma diferente dos outros, mas que você viva em resposta, em vez de contrariamente, à sua situação e aos valores que acha apropriados¹¹⁹” (Dworkin, 2011, p. 210).

Além disso, a autenticidade faz duas importantes demandas. Primeiro, exige que haja responsabilidade sobre nossas próprias atitudes. Um exemplo de ausência de responsabilidade, e, por conseguinte, de ausência de dignidade, são as:

Pessoas que culpam seus pais ou outras pessoas ou a sociedade em geral por seus próprios erros, ou que citam alguma forma de determinismo genético para absolverem a si mesmos de qualquer responsabilidade pelo modo como agiram não têm dignidade, porque dignidade exige assumir responsabilidade pelos próprios atos¹²⁰ (Dworkin, 2011, p. 210).

A segunda demanda exige independência ética na relação com outras pessoas. Embora não se deva buscar escapar a todo custo de influências externas, uma vez que elementos culturais e sociais são pervasivos e constituintes da vida individual, “devemos resistir à dominação” (Dworkin, 2011, p. 212). A distinção entre dominação e influência esclarece o caráter relacional da autenticidade, que não é comprometida por limitações naturais ou circunstanciais. Ao contrário, essas limitações e circunstâncias deverão ser levadas em conta para que o indivíduo seja capaz de viver a vida de forma autêntica.

A partir dos dois princípios de dignidade, Dworkin oferece um novo fundamento para a obrigação política. Como visto, a obrigação política em *JfH* é fundamentada nos dois princípios de dignidade, não na integridade, como era o caso em *LE*. A obrigação política possibilita a interpretação concreta dos dois princípios de dignidade – o dever de respeitar igualmente cada vida humana e a responsabilidade especial que temos por nossas vidas. Isto é, a partir da obrigação política, podemos compreender o que tais princípios exigem e proíbem em circunstâncias da vida real e essa investigação parte da formulação clássica do problema: “temos uma obrigação política de obedecer às leis do Estado em que nascemos?¹²¹” (Dworkin, 2011, p. 318).

Destaco que não interpreto a obrigação política em *JfH* como uma ruptura com a teoria associativa desenvolvida em *LE*. É que em *JfH* Dworkin trabalha com categorias diferentes e tem objetivos filosóficos diferentes, mas isso não implica negar a importância das

¹¹⁹ No original: “What is crucial is not that you live differently from others, but that you live in response to, rather than against the grain of, your situation and the values you find appropriate”.

¹²⁰ No original: “People who blame their parents or other people or society at large for their own mistakes, or who cite some form of genetic determinism to absolve themselves of any responsibility for how they have acted, lack dignity, because dignity requires owning up to what one has done”.

¹²¹ No original: “Do we have an obligation to obey the laws of the state we happen to be born into?”.

comunidades de princípio ou de rejeitar a integridade enquanto um importante e distinto princípio de moralidade política. Adiantei, ao início desta seção, que a resposta permanece associativa. Dworkin continua a sustentar que “se de fato as pessoas têm obrigações políticas – se os anarquistas estão enganados –, estas devem ser um caso especial das obrigações associativas¹²²” (2011, p. 319). Assim, a obrigação política permanece como uma decorrência da comunidade política, do mesmo modo que a obrigação associativa decorre da comunidade associativa. O que há de novo no argumento é uma integração à ética. Isso porque o uso coercivo da força pelas organizações políticas só é justificado se cada um dos membros da comunidade política aceita a responsabilidade recíproca para com os outros membros de respeitar as decisões coletivas, dado que essas decisões alcancem certas condições apropriadas (Dworkin, 2011, p. 319-320). Do contrário, a dignidade não será respeitada. A obrigação política, portanto, ganha uma dimensão ética porque “precisamos da ordem e da eficiência que somente o governo coercitivo pode oferecer para que seja possível que criemos boas vidas e vivamos bem. A anarquia significaria o fim da dignidade como um todo” (Dworkin, 2011, p. 320). Mas um governo coercitivo também pode ameaçar a dignidade, afinal alguns membros da comunidade política exercem um grande poder sobre os demais: o monopólio da ameaça de uso da força coercitiva. Em alguns casos, a ameaça precisa ser cumprida. Como então conciliar os dois princípios de dignidade com esse dever moral? Nas palavras do próprio Dworkin, “dada a responsabilidade especial que tenho sobre minha própria vida, como aceitar o domínio dos outros?” e, ainda, “dado o respeito que possuo pela importância objetiva da vida de outras pessoas, como posso tomar parte no ato obrigá-las a fazer o que quero?” (2011, p. 320).

A resposta a essas questões concilia dignidade e obrigação política e, no fim, conecta a obrigação política mais diretamente à ética e reside em uma criativa interação entre nossa responsabilidade geral de não causar dano a outras pessoas e às práticas sociais que refinam essa responsabilidade (Dworkin, 2011, p. 311).

Em termos gerais, tanto em associações quanto em outros tipos de relacionamentos, as pessoas se sujeitam aos interesses, opiniões, autoridade ou bem-estar de outras. Somente quando há a aceitação de que existe uma responsabilidade especial entre cada uma dessas pessoas é que essa sujeição ao interesse de outros respeita a dignidade. Na vida política, por exemplo, essa deferência é vista no respeito à autoridade, ainda que se discorde das razões de justiça que subsidiem as diretivas da autoridade. Há um risco especial que essa deferência pode

¹²² No original: “If people do have political obligations – if the anarchists are wrong – then this must be a special case of associative obligation”.

causar ao indivíduo: o risco da subserviência unilateral. A associação política tem valor em nossas vidas porque atrela a esse risco especial um benefício igualmente especial: o benefício de obediência ao direito. E é assim que a associação política contribui para a bondade [*goodness*] de nossas vidas e para o nosso sucesso em vivê-la. Assim:

As práticas sociais criam obrigações genuínas apenas quando respeitam os dois princípios de dignidade: apenas quando são consistentes com uma consideração igual da importância de todas as vidas humanas e apenas quando elas não licenciam o tipo de dano a outros que é proibido por essa suposição¹²³ (Dworkin, 2011, p. 315).

É possível agora fazer um esforço de síntese da obrigação política como desenvolvida em *JfH*. Trata-se, ainda, de uma obrigação de tipo associativo, decorrente de nossa comunidade política, e que só se justifica quando respeita os dois princípios de dignidade. Isto é, só há obrigação política se a relação entre os membros de um mesmo grupo político tratarem as obrigações que têm entre si como sendo obrigações de um tipo especial. São especiais, por sua vez, porque a sujeição à autoridade impõe um risco de subserviência unilateral. Esse risco é retribuído por um benefício especial: a obediência ao direito. Quando os cidadãos se colocam sob o risco de subserviência, que se concretizado compromete a dignidade, nasce para os demais cidadãos um dever de não causar dano. O dano da desobediência é um dos possíveis dentro desse contexto.

Essa nova definição conecta ética à obrigação política porque é a partir da organização proporcionada pela coerção que o direito impõe que se alcança a boa vida. Não há vida boa possível em um estado de completa anarquia. Do lado contrário, se há igual respeito e consideração por parte do estado, se há respeito à responsabilidade especial que cada indivíduo tem por sua própria vida e se há o reconhecimento da importância das outras vidas, então há o dever moral de obediência ao direito.

¹²³ No original: “Social practices create genuine obligations only when they respect the two principles of dignity: only when they are consistent with an equal appreciation of the importance of all human lives and only when they do not license the kind of harm to others that is forbidden by that assumption”.

CONCLUSÃO

Esta dissertação investigou as conexões existentes entre ética, direito e obrigação política na obra de Ronald Dworkin. Em apertada síntese, após sobrevoarmos parte do estado-da-arte da obrigação política no primeiro capítulo, reconstruí, no capítulo segundo, os argumentos desenvolvidos por Dworkin em *Taking Rights Seriously* e em *Law's Empire*, a fim de extrair daí a noção fundamental de direito enquanto conceito interpretativo. Em seguida, reconstruí a resposta de Dworkin ao problema da obrigação política como posto em *Law's Empire*. Após essa reconstrução, busquei apontar a relação existente entre direito e obrigação política: não há como se discutir a obrigação política sem as noções de desacordos teóricos e de integridade. Voltaremos a esse ponto na próxima seção. Por fim, no terceiro capítulo, discuti a relação entre ética e obrigação política. Primeiro, reconstruí os argumentos de *Foundations of Liberal Equality* em favor de um modelo de desafio. De posse das noções que o modelo de desafio explicita, argumentei que o direito representa um padrão normativo brando da boa vida que não pode ser ignorado. Ainda, ofereci uma conexão entre ética e obrigação política a partir de *Justice for Hedgehogs*. Nesta última obra, a obrigação política se apresenta como um desdobramento do princípio de não causar dano a outrem; não só isso, como também é fundamentada a partir dos dois princípios de dignidade: o autorrespeito e a autenticidade. Após esse percurso teórico, algumas conclusões podem ser alinhavadas.

A primeira dessas conclusões nos mostra uma abordagem incomum ao problema da obrigação política. Ao menos em relação à literatura em língua inglesa, a maioria dos teóricos¹²⁴ trata o problema da obrigação política de forma compartimentalizada, isto é, como um problema isolado e sem conexões imediatas com questões de justiça, por exemplo.

Uma segunda conclusão também pode ser extraída dessa pesquisa: Dworkin fundamenta o dever moral de obediência ao direito de uma forma inovadora para a época. A obrigação política nasce da associação política, não de um contrato social hipotético, ou de uma manifestação expressa de consentimento, tampouco decorre de um dever de distribuição equitativa de ônus e bônus em uma comunidade política. São os papéis sociais ocupados em uma comunidade de princípios que impõem um tipo especial de obrigação entre os membros dessa comunidade. Essa explicação da obrigação política não enfrenta os mesmos problemas enfrentados por teorias do consentimento, ou do *fair play*: o elemento de voluntariedade entranhado nessas teorias é completamente desnecessário em uma comunidade de princípios.

¹²⁴ Veja-se, nesse ponto, os autores citados em Edmundson, 2004; Klosko, 2005, 2019; Kramer, 2005b.

Isso coloca a teoria dworkiniana em melhores condições de reivindicar a resposta ao clássico problema. Não significa, contudo, que isso baste para alçá-la ao patamar de resposta definitiva. Mostra, ao contrário, que o caminho associativo oferece as melhores chances para a construção dessa resposta.

Outra conclusão pode ser extraída da relação entre direito e obrigação política. Os teóricos da obrigação política tratam o direito como um mero fato e não fazem nenhuma consideração adicional a respeito do que é ou de como se identifica/se interpreta essa prática social. É como se o direito fosse captado passivamente no mundo. Aparentemente, a possibilidade de disputa a respeito de conceitos jurídicos, sem a ausência de um teste imediato de verificação do *status* jurídico de uma norma, como é o caso da tese das fontes sociais, não é desejável porque impregnaria de indeterminação os conceitos jurídicos. Essa visão separa os momentos de instituição dos momentos de aplicação do direito: primeiro se fixa o significado para depois avaliar os usos corretos ou incorretos dele. Se o significado já está determinado, a tarefa das autoridades e dos cidadãos é só de subsumir suas próprias ações às diretrizes normativas que o estado instituiu. Foi essa noção, compartilhada pela imensa maioria dos teóricos da obrigação política (para não dizer todos), que permitiu um dos poucos consensos a respeito do tema: a obrigação política *precisa* ser independente de conteúdo¹²⁵.

Como visto, a ideia de independência de conteúdo desvincula o dever moral de obediência ao direito dos méritos morais das leis em particular. Ao menos essa é a formulação classicamente adotada. Um dos poucos autores a questionar a ideia de independência de conteúdo na obrigação política foi George Klosko (2011). Klosko, em *Are political obligations content independent?*, rejeita essa ideia porque, segundo ele, seria extremamente difícil identificar ou explicar uma obrigação política independente de conteúdo, razão pela qual abandonar esse requisito seria a única alternativa contra o anarquismo filosófico. Assim, ao deixar de lado esse requisito, seria possível progredir em relação à tarefa central das teorias tradicionais da obrigação política, estabelecendo razões morais para a obediência das leis defensáveis. Nessa nova visão, o dever moral de obediência dependeria do conteúdo particular das leis. Klosko revisita essa ideia em *Why should we obey the law?* (2019).

A formulação de Klosko se baseia na crítica à “autoimagem do estado”, de quem a autoridade normativa flui de modo independente de conteúdo. A partir de uma análise das características básicas do direito dos EUA, Klosko conclui que o direito deve ser justificado

¹²⁵ Vide páginas 18 e 19.

apenas em termos de seu conteúdo (2011, p. 507). É que o comportamento do estado diante de seus cidadãos não parece apoiar uma visão forte da independência de conteúdo, muito embora o estado não reivindique autoridade ilimitada e seja passível de revisão judicial (Klosko, 2011, p. 508).

Considero um acerto o foco na noção de independência de conteúdo. Entretanto, o argumento só vai até certo ponto. A necessidade de revisão da noção de independência de conteúdo só é atacada de modo eficaz se formos além da “autoimagem do estado” e nos debruçarmos sobre o modo como são determinados os conteúdos dos conceitos jurídicos. Partindo da conclusão de Dworkin em relação aos desacordos teóricos em direito, e do método interpretativo baseado na integridade – no qual juízes e cidadãos carregam para si o ônus de reinterpretar a história institucional do direito e de reconstruí-la de modo coerente com o esquema de princípios subjacente –, percebemos que a independência de conteúdo é uma exigência que não subsiste em conceitos interpretativos.

Uma característica distinta da prática jurídica é que o ceticismo em relação à determinação de seu conteúdo carrega uma ameaça ao *status* dos estatutos jurídicos enquanto instituidores de direitos e obrigações (Brandom, 2013, p. 19), o que afeta diretamente a noção de obrigação política – afinal, essa noção depende diretamente da capacidade do direito de instituir exigências morais em relação ao seu *conteúdo*. Nesse sentido, “a importância de afastar o ceticismo semântico sobre o conteúdo dos conceitos jurídicos tem, portanto, uma relação direta com a autoridade racional dos juízos e argumentações jurídicos” (Decat, 2022, p. 31): é que as normas que justificam tais juízos são articuladas a partir do conteúdo desses conceitos. O ceticismo semântico em relação ao conteúdo do direito desemboca em uma noção semântica de anarquismo filosófico: a indeterminabilidade dos conteúdos dos conceitos jurídicos impede que a obrigação política tenha qualquer efeito prático – não seria possível determinar *o que* obedecer. Como também aponta Decat (2022, p. 32), o referido ceticismo “acarretaria uma forma extrema de realismo jurídico”. Essa característica distinta do direito, somada à natureza não monotônica de suas diretrizes, exige um modelo interpretativo que seja capaz de superar o ceticismo semântico em relação ao seu conteúdo e, ao mesmo tempo, dê conta da tarefa simultânea de instituição e determinação do conteúdo dos conceitos.

Brandom, em *A Hegelian Model of Legal Concept Determination* (2013), desenvolve um modelo de aplicação de conceitos jurídicos baseado em Hegel. Nesse modelo, “*status* normativos genuínos são instituídos por uma adequada constelação de atitudes

normativas verdadeiras¹²⁶ [*actual*]” (Brandom, 2013, p. 28). Brandom tem em mente a estrutura hegeliana de reconhecimento recíproco entre autoridade (de instituir status normativos) e a responsabilidade (pelos juízos relacionados aos status). Para Brandom, status normativos são status sociais, “no sentido de que é preciso que agentes e conhecedores tratem uns aos outros como responsáveis e dotados de autoridade para que eles sejam responsáveis e dotados de autoridade” (Decat, 2022, p. 44).

A interpretação de Brandom do reconhecimento recíproco hegeliano possui um caráter diacrônico em que a comunidade cognitiva toma a forma de uma tradição (Brandom, 2013, p. 31). Assim:

Compreendida nestes termos, a prática jurídica seria uma atividade social e diacrônica, na qual intérpretes autoritativos da prática seriam orientados pela responsabilidade de dar um corpus de decisões políticas e judiciais recebidas na forma de uma narrativa coerente, de modo a estendê-la a casos futuros, determinando o sentido de normas implícitas a esta prática (Decat, 2022, p. 47).

Embora apresente discordâncias em relação ao uso da analogia do romance em cadeia, Brandom sustenta que a estrutura de reconhecimento recíproco de Hegel “de instituição de status normativos por atitudes normativas especifica uma estrutura substantiva de autoridade e responsabilidade que preenche a estrutura normativa fina gesticulada, mas não oferecida pela metáfora do romance em cadeia de Dworkin¹²⁷” (Brandom, 2013, p. 31). Esse modelo permite que sejamos capazes de responsabilizar juízes tanto pelo direito que temos ao mesmo tempo em que esses juízes são responsáveis perante esse mesmo direito (Decat, 2022, p. 49). Se lido a partir de Brandom, o modelo de Dworkin supera a dicotomia presente na noção amplamente aceita pelos teóricos da obrigação política, que concebe a instituição e a avaliação do conteúdo de conceitos jurídicos em dois momentos distintos. Segundo Decat, “[...]o conteúdo dos conceitos deve ser entendido, de uma perspectiva mais geral que integra os momentos retrospectivo e prospectivo, como sendo ao mesmo tempo determinado e ulteriormente determinável” (2022, p. 56).

A noção de independência de conteúdo parece se dissociar das discussões a respeito da instituição do conteúdo dos conceitos jurídicos, na medida em que pressupõe sua

¹²⁶ No original: “[...] genuine normative *statuses* are instituted by a suitable constellation of actual normative *attitudes*”.

¹²⁷ No original: “[...]of the institution of normative statuses by normative attitudes specifies a substantive structure of authority and responsibility that fills in the normative fine structure gestured at but not supplied by Dworkin’s chain novel metaphor”.

determinação *ex ante* e a toma como impassível de disputa. Entretanto, para o modelo cognitivo de Hegel endossado por Brandom tanto somos autoritativos sobre quanto somos responsáveis perante os conceitos jurídicos que determinamos. Decat sintetiza que essa explicação de Brandom:

- 1) explicita a estrutura prático-racional da aplicação de conceitos jurídicos por trás da ideia de romance em cadeia e da interpretação construtiva orientada pelo ideal de integridade;
- 2) demonstra o tipo de racionalidade – histórico-expressiva ou reconstrutiva-rememorativa – instanciada pelo processo de determinação/instituição de conceitos jurídicos por meio de sua aplicação e
- 3) conecta o conceito de direito com uma teoria do sentido inferencialista mais ampla, fornecendo uma justificação e um ponto de partida para o desenvolvimento de uma concepção não essencialista nem representacionista do conceito de direito, uma vez que todo o conteúdo dos conceitos decorre de contingências que são integradas a cada estágio de aplicação do conceito (Decat, 2022, p. 57).

A abordagem inferencialista que Decat, a partir de Brandom, faz do interpretativismo de Dworkin dá pistas para o preenchimento da mecânica fina da teoria associativa exposta em *Law's Empire*. Muito embora Brandom se reporte à metáfora do romance em cadeia, sua interpretação do papel do ideal de integridade pode ser transposta para a resposta de Dworkin ao problema da obrigação política. Os conceitos jurídicos, com os quais o membro da comunidade política opera, tanto são instituídos quanto são determinados a cada aplicação. Isso implica negar a dicotomia entre instituição e avaliação que as teorias da obrigação política adotam. Por conseguinte, a noção de independência de conteúdo perde força. Só faz sentido dizer que a obrigação é independente de conteúdo se o conteúdo é anteriormente determinado. A atitude protestante que caracteriza o império do direito (Dworkin, 1986, p. 413) não tem lugar em uma concepção de obrigação política que desloca a instituição do conteúdo do direito do intérprete.

Além disso, o caráter eminentemente social da teoria associativa também é visto na abordagem inferencialista que Brandom faz sobre o romance em cadeia, em especial sua dimensão histórica: “a história da prática social define os grupos comunais aos quais pertencemos e as obrigações anexas a eles¹²⁸” (Dworkin, 1986, p. 196). A atitude protestante exige que o intérprete recorra à história da prática social (dimensão retrospectiva) para posteriormente interpretá-la à luz do esquema coerente de princípios que subsidia a prática (dimensão prospectiva). Se a interpretação do conteúdo dos conceitos jurídicos é uma

¹²⁸ No original: “The history of social practice defines the communal groups to which we belong and the obligations that attach to these”.

instanciação da racionalidade histórico-expressiva, não há espaço para uma noção de independência de conteúdo que dissocie a instituição da avaliação do conteúdo dos conceitos.

Portanto, a noção de independência de conteúdo não é tão simples quanto a tradição da obrigação política faz parecer. Ao menos, seu espaço enquanto critério consensual do sucesso de uma teoria que busca explicar a obrigação política precisa ser desafiado. Isso traz a independência de conteúdo para uma noção mais central no debate da obrigação política. À exceção de Klosko (2011), ainda não há trabalhos expressivos sobre o tema. Dadas as conclusões que extraí da dissertação, a discussão sobre a independência de conteúdo se apresenta como uma possível agenda de pesquisas para teorias da obrigação política, especialmente a partir das conclusões de Dworkin sobre a natureza do direito e do dever moral de obedecê-lo.

Esta conclusão, na forma de uma pequena agenda de pesquisa, não pretende trazer qualquer resposta definitiva ou sofisticadamente articulada sobre a relação entre independência de conteúdo e obrigação política. Ou sobre a centralidade da independência de conteúdo. Apenas aponta intuições que nos levam a uma discussão além da repetição do antigo mesmo que a tradição da obrigação política ecoou no último século.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John. **The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1954.
- BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich. **Bakunin: Statism and Anarchy**. Cambridge University Press, 1990.
- BONOTTI, Matteo. Partisanship and Political Obligation. **Politics**, v. 32, n. 3, p. 153–161, 2012.
- BRANDOM, R. A Hegelian Model of Legal Concept Determination The Normative Fine Structure of the Judges' Chain Novel. 2013. **Anais**, 2013. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/A-Hegelian-Model-of-Legal-Concept-Determination-The-Brandom/680afb438f2c20c2d2b32583fb4dee28ca324097>. Acesso em: 4 fev. 2026.
- BREWER-DAVIS, Nina. Associative Political Obligation as Community Integrity. **Journal of Value Inquiry**, v. 49, n. 1–2, p. 267–279, 2015.
- DAGGER, Richard; LEFKOWITZ, David. Political Obligation. In: ZALTA, Edward N. (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2021ed: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/political-obligation/>. Acesso em: 29 jul. 2023.
- DECAT, Thiago Lopes. **Direito e racionalidade prática: uma perspectiva inferencialista**. São Paulo, SP: Dialética, 2022.
- DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- DWORKIN, Ronald. In DARWALL, Stephen (Ed.) **Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995 (aulas dadas em 1988).
- DWORKIN, Ronald. **Law's Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- DWORKIN, R. M. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. **Philosophical Quarterly**, v. 52, n. 208, p. 377–389, 2002.
- DWORKIN, Ronald (org.). **Taking Rights Seriously**. London: Duckworth, 1977.
- DWORKIN, Ronald M. The Model of Rules. **The University of Chicago Law Review**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 14–46, 1967.
- EDMUNDSON, William A. State of the Art: The Duty to Obey the Law. **Legal Theory**, v. 10, n. 4, p. 215–259, 2004.
- ENOCH, David. **Is General Jurisprudence Interesting?**. Rochester, NY, 2015. SSRN Scholarly Paper. Disponível em: <https://papers.ssrn.com/abstract=2601537>. Acesso em: 17 jun. 2023.

FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. Pressupostos metaéticos do anarquismo filosófico. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 19, n. 1, p. 33–48, 2020.

FAGGION, Andrea. Why a Hedgehog Cannot Have Political Obligations. **Ratio Juris**, v. 33, n. 3, p. 317–328, 2020.

FIALA, Andrew. Anarchism. In: ZALTA, Edward N. (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2021ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/anarchism/>. Acesso em: 29 ago. 2025.

FINNIS, John. The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory. **Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy**, v. 1, p. 115, 1984.

FRANCISCO, Rangel Mendes. Ética e igualdade distributiva em Ronald Dworkin, 2023. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1843/55322>. Acesso em: 4 fev. 2026.

GILBERT, Margaret. **A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society**: Oxford, GB: Oxford University Press, 2006.

GREEN, Leslie. Authority and Convention. **The Philosophical Quarterly (1950-)**, v. 35, n. 141, p. 329–346, 1985.

GREEN, Leslie. Who Believes in Political Obligation?. **The Duty to Obey the Law**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1999., 1999. Disponível em: https://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/scholarly_works/122.

GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin**. Stanford, California: 2013.

HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights?. **The Philosophical Review**, v. 64, n. 2, p. 175–191, 1955.

HART, Herbert Lionel Adolphus. **Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy**. Oxford, GB: Oxford University Press, 1982.

HART, H. L. A. **Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy**. Oxford, GB: Oxford University Press, 1982.

HART, H. L. A. Legal and Moral Obligation. In: MELDEN, Abraham Irving (org.). **Essays in moral philosophy**: University of Washington Press, 1958.

HART, Herbert L. A. **The concept of law**. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HORTON, John. **Political Obligation**. London: Macmillan Education UK, 1992. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1007/978-1-349-22286-5>. Acesso em: 29 jul. 2023.

JUNIOR, Ronaldo Porto Macedo. **Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea**. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

KAPLAN, Jeffrey. In Defense of Hart's Supposedly Refuted Theory of Rules. **Ratio Juris**, v. 34, n. 4, p. 331–355, 2021.

KLOSKO, George. Are Political Obligations Content Independent?. **Political Theory**, v. 39, n. 4, p. 498–523, 2011.

KLOSKO, George. **Political Obligations**: Oxford University Press, 2005.

KLOSKO, George. **The moral obligation to obey the law**: Routledge Handbooks Online, 2012. Disponível em:
<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203124352.ch33>. Acesso em: 25 jul. 2023.

KLOSKO, George. The Principle of Fairness and Political Obligation. **Ethics** , v. 97, n. 2, p. 353–362, 1987.

KLOSKO, George. **Why should we obey the law?** Cambridge: Polity Press, 2019.

KNIGHT, Carl. Reflective Equilibrium. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2025ed: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025. Disponível em:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/reflective-equilibrium/>. Acesso em: 16 nov. 2025.

KRAMER, Matthew H. Legal and Moral Obligation. *In*: THE BLACKWELL GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF LAW AND LEGAL THEORY: John Wiley & Sons, Ltd, 2005a. p. 179–190. Disponível em:
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470690116.ch12>. Acesso em: 26 out. 2024.

KRAMER, Matthew H. Legal and Moral Obligation. *In*: THE BLACKWELL GUIDE TO THE PHILOSOPHY OF LAW AND LEGAL THEORY: John Wiley & Sons, Ltd, 2005b. p. 179–190. Disponível em:
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470690116.ch12>. Acesso em: 2 fev. 2026.

LYONS, David. **Forms and Limits of Utilitarianism**. Oxford: Clarendon Press, 1965.

MILLER, David. **On Nationality**. New York: Oxford University Press, 1995.

NICÁCIO, Camila Silva; DIAS, Maria Tereza Fonseca; GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. **Repensando a Pesquisa Jurídica: Teoria e Prática**: Almedina Brasil, 2020.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

PERRY, Stephen. Associative Obligations and the Obligation to Obey the Law. *In*: HERSHOVITZ, Scott (org.). **Exploring law’s empire: the jurisprudence of Ronald Dworkin**: Oxford University Press, 2006.

POSTEMA, Gerald J. Integrity: Justice in Workclothes. *In*: BURLEY, Justine (org.). **Dworkin and His Critics**: Blackwell, 2004. p. 291–318.

RAWLS, John. Legal Obligation and the Duty of Fair Play. *In*: HOOK, Sidney (org.). **Law and philosophy**: New York University Press, 1964.

RAZ, Joseph. *Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason*. **Faculty Books**, 2009. Disponível em: <https://scholarship.law.columbia.edu/books/252>.

RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain** *Essays in the Morality of Law and Politics*: Oxford University Press, 1995. Disponível em: <https://academic.oup.com/book/3434>. Acesso em: 28 jul. 2023.

RAZ, Joseph. **The authority of law: essays on law and morality**. Reprinteded. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. 1. ed: Oxford University Press Oxford, 1988. Disponível em: <https://academic.oup.com/book/9926>. Acesso em: 1 ago. 2023.

RAZ, Joseph; ALMEIDA, Maria Cecília. **O conceito de sistema jurídico: Uma introdução à teoria dos sistemas jurídicos**: WMF Martins Fontes, 2022.

REIMAN, Jeffrey H. **In Defense of Political Philosophy**. New York,: Harper & Row, 1972.

REIS, Luciana Silva. **Direito e método: a contribuição de Ronald Dworkin**. 2013. dissertação - Universidade de São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-10012014-161528/>. Acesso em: 4 fev. 2026.

RENZO, Massimo; GREEN, Leslie. Legal Obligation and Authority. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2022ed: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/legal-obligation/>. Acesso em: 27 jul. 2023.

ROSA, Leonardo Gomes Penteado. **O liberalismo igualitário de Ronald Dworkin: o caso da liberdade de expressão**. 2014. dissertação - Universidade de São Paulo, 2014. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-20012015-163906/>. Acesso em: 29 ago. 2025.

ROSS, David. **The Right and the Good**. Oxford, GB: Oxford University Press UK, 1930.

SHAPIRO, Scott J. **The Hart-Dworkin Debate: A Short Guide for the Perplexed**. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2007. SSRN Scholarly Paper. Disponível em: <https://papers.ssrn.com/abstract=968657>. Acesso em: 28 ago. 2025.

SHAPIRO, Scott. What Is the Internal Point of View?. **Fordham Law Review**, v. 75, n. 3, p. 1157, 2006.

SIMMONS, A. John. **Moral Principles and Political Obligations**: Princeton University Press, 1979.

SIMMONS, Alan John. **On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society**: Princeton University Press, 1993.

SIMMONS, A. John. **Philosophical Anarchism**. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2009. SSRN Scholarly Paper. Disponível em: <https://papers.ssrn.com/abstract=1344425>. Acesso em: 29 nov. 2024.

SIMMONS, A. John. Political Obligation and Authority. *In*: SIMON, Robert L. (org.). **The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy**: Wiley-Blackwell, 2002. p. 17–37.

WALDRON, Jeremy. The Circumstances of Integrity. **Legal Theory**, v. 3, n. 1, p. 1–22, 1997.

WOLFF, Robert Paul. **In defense of anarchism**. New York: Harper & Row, 1970.