

## Disagreement in politics

### O desacordo na política

Joseph Raz<sup>1</sup>

MARCOS ANTONIO DA SILVA<sup>2</sup>

#### a. Panorama geral

De que forma a estrutura dos Estados e as políticas deles devem ser afetadas pelos desacordos entre seus cidadãos, sobre os fundamentos da autoridade política, e os princípios da constituição, incluindo os princípios de restrição em face do desacordo?<sup>3</sup>

Duas respostas à nossa pergunta devem ser evitadas. A primeira é comum aos que pensam que a pergunta está mal colocada. A política, para eles, se refere à forma pela qual a ação coletiva é gerada, dado o *conflito de interesses* das pessoas. A procura por uma resposta adequada aos desacordos sobre princípios não está, no que diz respeito a eles, nem aqui nem ali. Devemos considerar os interesses das outras pessoas, não os princípios que elas, com ou sem razão, defendem. Mas a resposta à pergunta sobre a reação ao conflito de interesses tem de aguardar nossa pergunta sobre as implicações dos desacordos sobre princípios. Falando de uma forma mais clara, a ação coletiva deve ser justa e equânime aos afetados por ela. Dada a natureza do conflito de interesses das pessoas, isso não é fácil e exige uma tomada de posição sobre questões éticas. E isso exige, entre outras coisas, uma

1

---

<sup>1</sup> Uma versão mais resumida desse artigo foi apresentada em um seminário de que participei juntamente com J. Finnis em Oxford e em duas palestras, uma na Universidade McGill e outra na Universidade de Notre Dame. Agradeço às perguntas e aos comentários dos participantes que estiveram presentes em todas essas ocasiões, em particular Sarah Stroud e Cathleen Kaveny. Agradeço também a Thomas Pogge pelos penetrantes e úteis comentários escritos.

<sup>2</sup> Graduado em Direito pela UENP - 2001; especialização em direito internacional e econômico pela UEL - 2009; Mestre em Direito pela UENP - 2012; Doutorando em Filosofia pela UEL-2021. E-mail: [marcosasilva789@gmail.com](mailto:marcosasilva789@gmail.com)

<sup>3</sup> Por amor à brevidade, vou me referir aos desacordos sobre essas questões como desacordos sobre princípios.

posição diante de nossa pergunta: Qual é a implicação ética para a ação política do fato do desacordo sobre princípios? Nos últimos anos, o desacordo sobre princípios foi muito discutido pelos teóricos da política. Às vezes, parece que muitos escritores admitem que essa é a questão fundamental no que diz respeito aos conflitos políticos. Ninguém parte do pressuposto de que todos os conflitos sejam desacordos sobre princípios, mas talvez tais desacordos realmente estejam na raiz do conflito mais agressivo que se possa imaginar ou sejam os mais difíceis de saber o que fazer com eles. Esse é, em sentido oposto, o segundo erro para o qual gostaria de chamar a atenção desde o início, especialmente porque não se trata de um erro trivial.

Os conflitos políticos geralmente dizem respeito aos conflitos, entre pessoas que compartilham a crença nos mesmos princípios políticos, sobre alocação dos escassos recursos existentes. Elas podem contestar a forma pela qual os princípios compartilhados se aplicam aos participantes ou aos fatos que determinam a aplicação deles. Também existem disputas sobre se a conduta dos participantes é a base na qual, de acordo com os princípios compartilhados, o destino deles é determinado. A alocação pode estar mais sensível aos respectivos votos dos diferentes participantes ou à intensidade dos sentimentos deles, manifestados em demonstrações, petições, greves e coisas do tipo. Em outras palavras, os princípios políticos e éticos podem fazer com que o resultado justo dependa do resultado dos conflitos, ou dos aspectos dos conflitos. Os princípios de justiça podem determinar os procedimentos para alocação de benefícios e criação de direitos cuja justa alocação dependa do resultado dos conflitos. Os vencedores da disputa obterão o controle do procedimento prescrito e poderão, então, perseguir os seus próprios objetivos e alocar para si os benefícios pelos quais eles lutaram.

Se a Escócia se encontrar em conflito com a Inglaterra nos próximos anos, isso necessariamente não acontecerá porque os escoceses e os ingleses acreditam em princípios políticos diferentes nem por causa da ausência de tal desacordo sobre os princípios que asseguram que a disputa será fácil resolver ou que suas consequências não serão desastrosas para ambas as partes.

No entanto, a tendência entre os escritores de teoria em enfatizar a centralidade dos desacordos sobre princípios é significativa, tanto em seus efeitos

quanto em suas pressuposições. Comumente, as pessoas que contestam algo buscam reafirmar suas posições, apropriando-se de qualquer argumento que apareça para ajudar suas causas. O resultado é uma escalada lamentável do conflito, com cada lado se tornando mais e mais radicalizado e isolado pela convicção hipócrita na superioridade de suas alegações. Esse processo de entrincheiramento recíproco é particularmente cruel quando moralizado, quando princípios elevados são inseridos na causa das partes em conflito. Princípios são notoriamente difíceis de neles se envolver e os resultados podem ser um verdadeiro desastre.

As democracias ocidentais estão atualmente passando por uma fase moralizadora, manifestada não só pelo crescimento de tendências religiosas fundamentalistas e pelas posições extremistas do libertarianismo armado, mas também pela difusão da correção política, pelo feminismo militante e pela popularidade da política de tolerância zero. A fé crescente, em alguns círculos acadêmicos, no poder da teoria em responder a todas as perguntas faz parte dessa tendência? É possível que isso esteja acontecendo de verdade.

Isso leva a outros significados do exagero da importância dos desacordos sobre princípios. Ele é alimentado pelo aumento generalizado da fé na teoria que está varrendo toda a filosofia, e não só a filosofia moral e política. Os que têm idade suficiente para se lembrar dos tempos pré-chomskianos podem muito bem se encantar com o tamanho da modificação de humor e com a elegância das razões para acreditar em sua solidez. O encantamento não substitui o argumento e nem é uma base sólida para dúvidas bem fundamentadas.

#### **b. O que é especial sobre o nosso problema?**

Dito isso, espero que meu foco exclusivo, nesta oportunidade, nos desacordos em relação aos princípios da política não seja mal compreendido. A questão das implicações éticas para a ação política do fato do desacordo sobre princípios é real e importante. A questão não nos convida a fugir do julgamento. Produzir pontos de vista consensuais não é uma forma para que se evite confiar nos pontos de vista dos outros em questões morais sensíveis. Chegar à conclusão de que se deve confiar

somente nos princípios consensuais ou de que não se pode prestar atenção em qualquer desacordo, para dar apenas dois exemplos extremos, é chegar a uma conclusão moral e confiar nela. Não existe outra maneira. Dado o fato de que somos racionais em nossas ações, cada um de nós pode agir somente por razões que acreditamos justificar nossa ação. Concordar consensualmente com as coisas não é exceção. Se isso for algo que devemos fazer, em algum grau ou em algumas questões, então seremos capazes de agir assim<sup>4</sup> somente se acreditarmos que essa é a coisa certa a fazer. Ao concordar com o juízo feito pelos outros, estaremos, mesmo assim, agindo de acordo com o nosso próprio juízo. Além disso, é provável que a decisão de concordar, em número, gênero e grau, com o juízo dos outros envolverá muitas considerações que figuram nas discussões da justificação da autoridade, da democracia, da revisão judicial, da natureza da justiça e de todas as outras questões éticas que a política suscita.

Ao responder à pergunta sobre a resposta adequada aos desacordos, inescapavelmente, estaremos oferecendo uma resposta a partir da perspectiva de um ponto de vista<sup>5</sup>, um ponto de vista que defendemos porque acreditamos nele para representar as coisas como elas são. Esse é um dado crucial: confiamos em nossa resposta à pergunta não porque ela é nossa, mas porque ela é, como acreditamos, verdadeira. Se nossa resposta à pergunta sobre o significado do desacordo for aquela de que devemos evitar essa ação ou porque ela é controversa, isto é, porque outros acreditam que ela seja errada, injusta ou insensata, então evitamos essa ação não porque os pontos de vista dos outros são verdadeiros, mas simplesmente porque eles são defendidos por eles, porque são os pontos de vista deles, sejam eles verdadeiros ou falsos. Até o ponto em que essa é a nossa resposta, damos à opinião das outras pessoas um peso que não damos à nossa própria opinião. Ou, para ser mais exato, damos ao fato de que outra pessoa defenda quaisquer pontos de vista que ela tenha um determinado peso, enquanto não

---

<sup>4</sup> De forma confiável e com compreensão. Claro que podemos ser capazes de agir assim acidentalmente e sem compreender algumas circunstâncias, e possivelmente nós devemos cultivá-las. Não vou me enveredar por esse caminho.

<sup>5</sup> “Ponto de vista” aqui quer dizer simplesmente um conjunto de crenças. Ele não carrega implicações relativistas ou de perspectiva.

damos nenhum peso ao fato de que nós defendemos qualquer outro ponto de vista<sup>6</sup>.

A diferença tem implicações significativas. O fato de termos certos pontos de vista não é, para nós, uma razão para qualquer coisa. Nossa razão é que, como a vemos, as coisas são isso ou aquilo. É claro que podemos estar errados. Se as coisas não são isso ou aquilo, então estamos errados e não temos nenhuma razão para a ação que contemplávamos. Se nossas crenças são falsas, acreditamos que temos razões, mas não temos. Teremos de admitir isso, até quando acreditarmos que elas sejam verdadeiras. Se acreditarmos que o aborto é um assassinato, então acreditaremos que há uma razão para proibir o aborto. Essa razão é aquela de que o aborto é um assassinato. Se não for dessa forma, então não há nenhuma razão para proibir o aborto (a menos que haja alguma outra razão independente para agir assim). Eu sei disso, até quando eu acreditar, no meu exemplo, que o aborto é um assassinato. Mas se você acreditar que o aborto deve ser proibido fora da aceitação da crença geral de que o aborto é assassinato, então, se você estiver certo de que a política deve aceitar o ponto de vista comum, haverá uma razão para proibir o aborto se isso for um ponto de vista comum, independentemente de ser ou não verdade, independentemente de o aborto ser ou não assassinato. Há uma assimetria aqui entre o papel que minhas crenças e o papel que as dos outros desempenham em meu raciocínio. Dar peso ao ponto de vista dos outros não é tratá-los do mesmo jeito que eu trato os meus. É lhes dar, ou melhor, é dar ao ponto de vista deles maior peso do que eu dou ao meu próprio ponto de vista. Por isso, tratar a opinião dos outros com deferência não é a coisa óbvia a se fazer.

Na verdade, tratar a opinião dos outros com deferência implica o fato de que os outros devem tratar a minha com deferência. Se acho que devo evitar agir de acordo com as minhas próprias opiniões simplesmente porque os outros discordam, estou empenhado em pensar que os outros devem evitar seguir a

---

<sup>6</sup> Como restará óbvio, minha discussão se refere às razões para a ação e não às razões epistêmicas. O fato de, tendo tratado cuidadosamente do problema ano passado, eu acreditar nisso ou naquilo, pode ser uma razão (para mim e para os outros) para acreditar nisso ou naquilo. Razões epistêmicas serão tratadas na seção J abaixo.

verdade simplesmente porque eu, junto com os demais, discordo. Sob esse aspecto, eu não estou favorecendo outros e desfavorecendo a mim mesmo. Mas isso não torna a adesão a um consenso qualquer a coisa mais plausível a se fazer. Simplesmente sugere uma nova forma de expressar a dificuldade: se eu mesmo não acho que a defesa de minha própria opinião é uma razão para que eu a siga, por que eu devo achar então que se trata de uma razão para os outros a seguirem? A resposta à pergunta sobre a forma correta de se reagir diante da existência do desacordo generalizado sobre princípios está longe de ser óbvia.

### **c. A solução do Estado-mínimo**

Uma resposta é retirar a política das áreas do desacordo. Como isso pode ser feito? Uma estratégia que é muito recomendada é reduzir nossas expectativas em relação ao Estado. O argumento é o de que, quanto mais esperamos do Estado, mais graves os problemas se tornam. Se esperamos que o Estado nos forneça educação, atendimento à saúde, incluindo a proibição de estilos de vida e de condições de trabalho que envolvam riscos à saúde; se esperarmos do Estado que ele garanta o bem-estar dos pobres, dos desempregados ou dos que sempre ficam sujeitos ao desemprego, dos enfermos e dos idosos e que ele proteja a privacidade e a reputação das pessoas; se esperarmos que ele regulamente a construção civil, o trânsito, o meio-ambiente e a civilidade de seu povo, então multiplicaremos as questões políticas das quais as pessoas discordam e agravaremos os problemas da resposta adequada ao desacordo. A solução é estreitar ainda mais as fronteiras do Estado. Haverá pouco espaço para o desacordo se a expectativa em relação ao que o Estado como um todo faz for proteger a propriedade das pessoas do dano e do roubo dolosos e a integridade física delas da agressão. Talvez, mesmo em tais assuntos, haverá desacordo. Essa é uma questão onde as opiniões estão suscetíveis a divergências de um país para outro. Vamos, então, estipular que a expressão “o Estado mínimo” se referirá a um Estado cuja jurisdição se limita à aplicação dos

princípios que não estão em discussão entre seus próprios cidadãos<sup>7</sup>. Poderíamos responder ao desacordo recuando as fronteiras do Estado dentro dos limites do Estado mínimo, onde quer que eles possam estar, neste ou naquele país.

Sim, de fato, responderemos. Se as convicções das pessoas estiverem, pois, limitadas, então o desacordo político será enormemente reduzido. Mas elas não são tão limitadas assim. As pessoas discordam sobre a conveniência e a oportunidade de reduzir o tamanho do Estado a fim de evitar o desacordo sobre princípios, ou para outros fins. Portanto, como uma resposta global à pergunta sobre a reação correta ao desacordo, essa resposta fracassa. Ela diz: o Estado deveria evitar a tomada de medidas cuja justificação repousa em princípios em discussão. Portanto, ele deveria ficar confinado em si mesmo para a implementação de princípios em relação aos quais não há controvérsia. Essa resposta fracassa ao salientar que ela é, em si mesma, um princípio controvertido. Portanto, orientar-se por ela não será o correto em seus próprios termos. Por sua própria luz, ela não deveria ser seguida até que não haja mais nenhuma controvérsia em relação à sua correção, o que, aliás, não ocorrerá em um futuro assim tão próximo.

A resposta do Estado mínimo ao desacordo é contingencialmente autodestrutiva. Se o princípio for verdadeiro, então estabelecerá que ele mesmo não deve ser seguido, quando sua verdade for controvertida. Dado que sua verdade é controvertida, segue-se daí que, para obedecê-lo, nós devemos ignorá-lo. O que não significa que a ideologia do Estado mínimo não seja atraente por outras razões, nem significa que evitar princípios controvertidos não possa ser a coisa certa a se fazer em algumas circunstâncias. Pode, para o Estado, ser a coisa certa a se fazer evitar algumas políticas, porque elas repousam em princípios que estão competindo, mesmo se a decisão as evitar, porque eles estão competindo entre si. A segunda disputa (sobre a decisão a ser evitada) pode, de alguma forma, importar menos do que a primeira (a disputa sobre as políticas). Todo esse meu argumento demonstrou que a solução do Estado mínimo é autodestrutiva quando é

---

<sup>7</sup> E isso abrange não somente princípios substantivos como “é proibido roubar”, mas princípios jurisdicionais, como “o Estado também deve punir o ladrão”.

considerada uma resposta absoluta e abrangente ao desacordo. Ademais, dado como as coisas são, isto é, dado que essa solução é controversa, ela é causa da própria derrota. Uma vez que a sua sabedoria está, pois, em disputa, ela recomenda, paradoxalmente, a sua própria rejeição.

Mesmo se o improvável acontecer e o princípio não estiver em discussão, poder-se-á contar com ele. Os Estados podem evitar certos assuntos. Mas há algumas matérias cuja exclusão incidirá no absurdo se forem excluídas pelos Estados. É o caso, por exemplo, da proibição do assassinato. Mas, uma vez que isso esteja dentro da jurisdição dos Estados, eles não podem se abster de decidir sobre a guerra e a paz, sobre o aborto e a eutanásia, sobre a fertilização *in vitro* e as experiências com embriões e assim por diante.

Os que devem acreditar na exclusão da controvérsia pela ação do Estado concluem que, onde o programa do Estado mínimo está em discussão, o Estado não pode ser legítimo? De forma estrita, o argumento deles não é que o Estado é legítimo, mas que o Estado não tem o direito de tomar nenhuma providência porque a certeza de toda e qualquer ação é controversa. Essa conclusão é em si controvertida e, portanto, não pode estar de acordo com a suposição na qual ela se baseia e não pode ser base para a ação do Estado. Não pode haver uma decisão justificada para que uma ou outra ação seja tomada. Até onde esse argumento chega, o fato de que o princípio (contingencialmente) se autodestrua não pode, pois, ser uma base para nenhuma ação. Pode ser somente um lamento pelas circunstâncias das sociedades onde os princípios políticos tendem a ser controversos.

Essas conclusões não dependem de nenhuma característica especial do princípio do Estado mínimo e podem ser generalizadas. Todos os princípios abrangentes e absolutos que evitam o desacordo político ou de outra natureza, são contingentemente autodestrutivos. Princípios absolutos, abrangentes e que evitam o desacordo, do jeito que eu aqui usei o termo, são aqueles que dão prioridade léxica para se evitar toda e qualquer decisão cuja justificação está sendo contestada. Todos esses princípios têm por consequência o fato de que, se eles estiverem concorrendo entre si, então eles exigirão que os que forem tomar a decisão política

não os considerem. Nas circunstâncias das democracias ocidentais, certamente se aceitará que qualquer um desses princípios entre em discussão entre si, para que um derrote o outro.

#### **d. Neutralidade**

Os princípios que procuram evitar as decisões baseadas em fundamentos divergentes entre si não precisam ser nem absolutos nem abrangentes. Eles podem procurar, mas não evitar, os princípios divergentes a todo custo, de modo que eles, entretanto, podem evitá-los se os custos não forem muito altos. Eles podem elaborar e articular o que sacrificaria e o que não se justificaria evitar os princípios divergentes. Quer sejam absolutos ou não, eles podem ser menos abrangentes. Eles podem excluir princípios concorrentes de um tipo ou de outro em vez de todos eles.

Exemplos muito citados de princípios de restrição não-abrangentes em face do desacordo são os de neutralidade política. Como os princípios do Estado mínimo, vários princípios de neutralidade encontraram apoio, sendo que as razões para apoiá-los são necessariamente o desejo de evitar decisões cuja justificação seja contestada. Para os nossos propósitos, poderíamos tomar como exemplo dessa natureza um princípio que exige que a constituição do Estado seja neutra entre as concepções do bem e aja assim com fundamento no fato de que as concepções do bem sejam controversas. Tal princípio exigirá que o Estado reaja de uma forma ainda a ser especificada, isto é, de forma neutra, para os desacordos sobre concepções do bem, quando as decisões constitucionais estiverem em jogo, e somente assim ele poderá reagir.

O problema é que princípios absolutos não-abrangentes para evitar desacordo também podem ser autodestrutivos. Por exemplo, dado que o princípio da neutralidade em meu exemplo é parte da justificação da constituição, se ele é em si controvertido, como é em todas as democracias ocidentais, ele exclui a si

mesmo e pode sair ileso pelo simples fato de que não é neutro entre diferentes concepções do bem<sup>8</sup>.

A autodestruição não é fácil de ser evitada por estipulação. Alguém pode, é claro, defender um princípio dizendo que a justificação da constituição, excetuada a confiança que ele tem nesses princípios, deve invocar somente princípios não controversos. Esse princípio não é contingencialmente autodestrutivo, pois não se aplica a si mesmo. A pergunta é: sua autoexclusão é arbitrária? Há uma boa razão pela qual o caráter controverso dos princípios os exclui, mas o caráter controverso desse princípio não o exclui? Não está claro para mim se tal razão pode ser encontrada. Ao invés de perder tempo com essa pergunta, eu me voltarei para uma outra dificuldade com esse princípio, uma dificuldade que se aplica a todos os princípios de neutralidade. Ao determinar os efeitos políticos dos desacordos, o princípio não leva em conta a importância que a pessoa atribui aos diferentes valores e princípios em que a questão é controversa.

A controvérsia sobre as concepções do bem leva, de acordo com os princípios da neutralidade, à exclusão de qualquer confiança no valor dessa ou daquela concepção do bem, a partir da justificação de algumas ou de todas as decisões políticas. Mas o caráter controverso do princípio da neutralidade não leva a essa autoexclusão. Algumas pessoas, eu mesmo sou uma delas, acha que, dado o grau e a natureza do desacordo sobre alguns aspectos do bem que realmente existem em nossas sociedades, é mais importante que o Estado devesse tomar uma decisão sobre certas questões valorativas do que devesse evitar controvérsia nesses domínios. Vemos o bem ao evitar a controvérsia (ou, de qualquer forma, quando acreditamos que vemos algumas razões para agir assim). Mas não acreditamos que esse bem compense a perda que, excluindo as principais preocupações, a política envolve.

---

<sup>8</sup> Não fica claro se a conclusão é aquela em que se está certo desconsiderá-lo. Afinal, ele também exclui todas as outras constituições controvertidas. Mas como ele se autodestrói, não há razão para prestar atenção nas suas implicações para outras considerações. Elas somente se aplicam se houver razão para ter se referido ao princípio, mas como ele é autodestrutivo, essa razão não existe.

Sabemos, obviamente, que, se o Estado toma uma decisão sobre tais matérias, então nosso ponto de vista pode muito bem ser derrotado por ser um ponto de vista equivocado em que não se deveria ter mesmo confiado. Não obstante, acreditamos que vale a pena correr o risco, ou podemos acreditar que, por uma questão de princípio, as pessoas que agem coletivamente têm o direito e o dever de decidir tais questões, levando tudo o que for relevante em consideração, por mais controversas que elas sejam. Os que apoiam a neutralidade podem concordar com tudo isso, mas, para eles, a importância relativa que as pessoas acreditam que os princípios excludentes têm não importa. Ela não é uma das considerações que determinam o escopo da exclusão.

Quando rejeitamos princípios porque são falsos, a importância que as pessoas atribuem a eles não importa. Uma vez que eles são falsos, não se deve confiar neles. Mas os princípios da neutralidade excluem princípios, não porque eles sejam falsos, mas porque ninguém concorda com eles. É menos plausível excluir a importância que as pessoas atribuem àqueles princípios quando essa é a base para a exclusão.

11

#### **e. A condição do ponto de vista razoável**

Uma abordagem sobre a questão da reação política adequada ao desacordo que compartilha desse desrespeito, e com que os defensores da neutralidade, entre outros, frequentemente contam, requer alguma consideração. De acordo com ela, há razões baseadas em princípios que evitam confiar nos princípios controvertidos somente se a discussão for entre pessoas cujos pontos de vista sejam razoáveis. Pontos de vistas não-razoáveis devem ser levados em conta apenas por razões pragmáticas, tais como as más consequências a que a busca pela medida controversa é provável chegar. (Oposição não-razoável à medida pode torná-la contraproducente, mesmo tentando persegui-la, ou ela pode tornar uma legislação palpável, mas inaplicável, ou ela pode levar à corrupção dos órgãos encarregados

de aplicar a lei, ativar ressentimentos e difundir o não cumprimento da lei por parte das pessoas contra quem a medida é aplicada etc.<sup>9</sup>).

Para focar a discussão, vamos imaginar um princípio específico usando a noção de desacordo razoável. Imagine que ele declare que uma autoridade política se legitima só se sua autoridade for estabelecida por um princípio segundo o qual todas as pessoas estejam compromissadas com a aceitação de seus próprios pontos de vista atuais, independentemente do que eles sejam, mas somente dado ao fato de que eles são razoáveis<sup>10</sup>. A questão a ser suscitada é se a legitimidade da autoridade depende do acordo dos princípios que governam sua constituição e delimitam seus poderes, por que se deve exigir apenas o acordo entre os que têm pontos de vista razoáveis? É óbvio que, se o princípio não for assim tão restrito, ele bem provavelmente fracassará para reivindicar a autoridade de todo e qualquer governo. Em qualquer Estado contemporâneo, é provável que os pontos de vista de algumas pessoas estejam em desacordo com autoridade do governo ali existente. Além disso, é provável que, dado qualquer governo alternativo possível, as pessoas acabarão defendendo pontos de vistas inconsistentes com ele. Mas a inferência para extrair esse fato pode ser a de que nenhum governo é legítimo, ou de que a legitimidade não depende de nenhum acordo. Não fica evidente por que razão, se a legitimidade depender do acordo, ela deveria depender somente do acordo dos que têm pontos de vista razoáveis.

---

<sup>9</sup> Tornar o *desacordo razoável* o ponto focal de uma doutrina dos limites da ação política legitimada se tornou central para o contratualismo kantiano contemporâneo de Rawls, Nagel, Scanlon e outros. Ele pode ser incorporado, em teorias da legitimidade baseadas no consentimento, ou no consentimento hipotético, a doutrinas da neutralidade política e a outras. Minhas observações tentam capturar uma variante central daquela abordagem, sem considerar sua exata atribuição, ou uso.

<sup>10</sup> Ou, de qualquer forma, que seus pontos de vista sobre a legitimidade das autoridades políticas sejam razoáveis. Note que o princípio sob discussão não é um princípio de consentimento, que torna a autoridade uma questão de pré-compromisso obrigatório, mas de acordo, que tem de ser contínuo. A legitimidade de uma autoridade política começa e termina quando os princípios nos quais ela se baseia não mais desfruta do acordo de todos os razoáveis. Isso torna o princípio bastante exigente. Por outro lado, embora o acordo exigido seja real e não hipotético, trata-se de um acordo somente para os princípios dos quais pode derivar a justificação da autoridade, quer as pessoas envolvidas efetivamente percebam isso ou não.

Uma objeção *prima facie* que restringe o consentimento assim exigido dessa maneira é que toda pessoa deve ser contada. A vida e o bem-estar dos que têm pontos de vista não-razoáveis são tão prováveis de serem afetados pelas ações das autoridades políticas quanto a vida e o bem-estar das demais pessoas. Além disso, a vida e o bem-estar deles têm consequência moral. Eles não podem ser ignorados e se a anuência de outras pessoas é necessária, então o mesmo deve ser feito em relação a eles. A objeção é reforçada pelo fato de que ter pontos de vista razoáveis não é uma virtude moral e nem ter pontos de vista não-razoáveis é uma mancha moral.

É obviamente verdade que os defeitos de caráter moral podem tornar provável que alguém vai acabar adotando ponto de vista não-razoáveis<sup>11</sup>. Pontos de vista não-razoáveis podem ser moralmente repugnantes, ou podem levar alguém a adotar pontos de vista que são moralmente repugnantes, e eles podem levar a ações moralmente repugnantes. Se assim for, é porque, seja razoável ou não, eles são errôneos e podem levar alguém a outros erros e, às vezes, podem levar à imoralidade. Nada disso torna a defesa dos pontos de vista não-razoáveis um defeito moral.

Os defensores da opinião segundo a qual não é necessário garantir a anuência dos que têm pontos de vista não-razoáveis poderiam responder à objeção, dizendo que ela ignora o ponto de exclusão do não-razoável. Ela normalmente tem o apoio das pessoas que defendem as abordagens contratualista. Elas se baseiam, na opinião de muitos<sup>12</sup>, no fato de que as pessoas são agentes que se auto-orientam racionalmente e que, como tais, devem ser tratadas. Supõe-se que uma

---

<sup>11</sup> A defesa consistente de e a ação sobre alguns pontos de vista morais não-razoáveis podem ensejar um defeito moral. Por exemplo, os que acreditam que ninguém deve ser tratado com misericórdia são pessoas moralmente indigentes. Mas esses são casos especiais.

<sup>12</sup> Mas não todas. Os contratualistas podem basear suas abordagens em considerações de reciprocidade, ou o mérito moral de seus pontos de vistas (pontos de vista “razoáveis” podem ser pontos de vistas consistentes com o fato de ser um bom vizinho etc.), ou considerá-lo como constitutivo da racionalidade prática (teóricos da comunicação, por exemplo, podem adotar tal linha). Como acontece com as abordagens do Estado mínimo e neutralistas, minha crítica aqui não se dirige às soluções, mas a certos argumentos para elas.

consequência disso é que as pessoas não podem se submeter a ordens. Como resultado, a legitimidade da autoridade se condiciona ao fato de que seus súditos têm razão de aceitá-la como obrigatória. Mas a não razoabilidade das pessoas não-razoáveis significa que elas não respondem à razão quando elas devem e, portanto, a razão para tratar como agentes que se auto-orientam racionalmente não se aplica a elas. Isso não significa que apenas os princípios da política não levam os interesses dos não-razoáveis em conta. Eles levam. Mas não significa que a legitimidade do governo não dependa do consentimento deles, e nem do fato de que eles têm pontos de vista que os obrigam a consentir.

Pode-se tomar por exceção cada um dos passos do argumento delineado. No entanto, para os propósitos presentes, basta dizer que ele é inválido simplesmente porque a noção da razoabilidade empregada pelos contratualistas, quando eles definem o conjunto de exclusões não é a único necessário para tornar o argumento válido. O argumento que eu delineei aqui usa nossa noção comum de não-razoabilidade, quando aplicada, em primeiro lugar, às pessoas. Isso marca um defeito intelectual. Pessoas não-razoáveis são pessoas inflexíveis. Elas teimam com seus pontos de vista ou intenções diante das evidências. Elas falham obstinadamente em ver o que as pessoas razoáveis veem. O argumento do parágrafo anterior diz que o imperativo moral de tratar as pessoas como agentes que devem ser conduzidas pela própria razão, em vez de serem manipuladas e de serem submetidas à ordem de ou coagidas por outras pessoas, não se aplica aos que são, nesse sentido, não-razoáveis.

A não-razoabilidade em que os contratualistas se fixam, por outro lado, não é de pessoas, mas de crenças. As crenças normalmente serão reputadas não-razoáveis se forem, em relação à evidência disponível para os especialistas, patentemente falsas. Isso significa que especialistas normalmente não discordam dessas crenças. Para os especialistas, a manutenção de tais crenças fica além da margem do erro comum. Às vezes, não serão os especialistas, mas algum outro grupo que será o grupo de referência implícito para tais juízos. Mas todos os juízos de razoabilidade de um certo ponto de vista a abstrai de qualquer crente em

particular<sup>13</sup>. O resultado é que pessoas perfeitamente razoáveis podem ter crenças não-razoáveis. A ciência criacionista está repleta de crenças não-razoáveis, mas se fosse ensinada a você a ciência criacionista, na escola e em casa, e você não conhecesse nenhuma outra ciência, então sua razoabilidade poderia estar mais em dúvida se você rejeitar a ciência criacionista do que se você acreditar nela. Assim, a razoabilidade dos pontos de vista mensuradas pela referência ao ponto de vista comum dos especialistas é irrelevante para o argumento que eu esbocei acima.

Há um segundo sentido de crença não-razoável, derivativa, ou melhor, do acreditar não-razoável, que é obviamente mais adequado para o uso no contexto desse argumento. Se a manutenção de um certo ponto de vista por uma pessoa manifesta uma atitude não-razoável dessa pessoa (isto é, porque ela é realizada em face de evidências prontamente disponíveis etc.), então a manutenção desse ponto de vista não é em si razoável. Naturalmente, isso não demonstra que o ponto de vista não é razoável, mas somente que ele não é razoável para essa pessoa defendê-lo.

Infelizmente, a não-razoabilidade que figura nos textos dos principais contratualistas não é dessa natureza. Aliás, a razoabilidade ou a sua ausência é, a seu turno, mensurada pelo conteúdo dos pontos de vista defendidos, não pela racionalidade de defendê-los. Para Rawls, a aceitação razoável que, garantindo a disposição para a cooperação dos que compartilham essa visão, é um objetivo social de suma importância moral, a favor do qual a perseguição de qualquer valor pode ter sido sacrificada. As pessoas não-razoáveis pensam de outra forma. Elas não aceitam o valor incondicional e absoluto de garantir a disposição de cooperar. Ele explica:

“As pessoas são razoáveis em um único aspecto básico quando, entre iguais se diz, elas estão prontas para propor princípios e padrões como termos justos de cooperação e de cumpri-los de

---

<sup>13</sup> Embora seja possível restringir o escopo de tais juízos aos indivíduos: “Não é razoável para Jones acreditar que isso ou aquilo” signifique praticamente a mesma coisa quando “Dadas as suas outras crenças, a crença de Jones de que isso ou aquilo não é razoável”. É sua crença que não é razoável, não necessariamente a crença em si.

bom grado, dada a certeza de que os outros agirão de forma semelhante...

Pessoas razoáveis, costumamos dizer, não são movidas pelo bem geral como tal, mas desejam, para si mesmas, um mundo social em que elas, como livres e iguais, podem cooperar com outros nos termos em que todos podem aceitar...<sup>14</sup>.

Nesta passagem, ele apresenta sua explicação como uma explicação de um traço de caráter ou de uma disposição. Mas não se trata de um traço que tenha alguma influência sobre as virtudes intelectuais. Trata-se de uma disposição para agir como alguém agiria a partir de uma crença de que assegurar a disposição de cooperação dos que compartilham desse ponto de vista é lexicamente superior a qualquer outro objetivo. Mesmo se esse ponto de vista for verdadeiro e mesmo se for o caso de que sua negação não seja razoável, pode acontecer que uma pessoa que a aceite não seja razoável e quem a rejeite seja razoável. Esse será o caso se, dadas as histórias pessoais, a educação, a experiência social e a vida política delas e assim por diante, quem aceita a suma importância da disposição de cooperar, mesmo se tudo em sua vida apontar para outro caminho.

Rawls não foi o único a introduzir uma noção de razoabilidade quando outra era necessária. Para Nagel, a razoabilidade está na razoabilidade da acomodação entre questões imparciais e parciais<sup>15</sup>. Ele visa a confiar somente em conclusões que ninguém pode razoavelmente rejeitar<sup>16</sup>. Mas se esse objetivo for plausível, deve ser interpretado condicionalmente, isto é, ninguém que não fosse tão longe com Nagel poderia razoavelmente rejeitar as conclusões para as quais ele aponta. Eu penso que Nagel concordaria que os que não aceitaram seu argumento nesse ponto

---

<sup>14</sup> John Rawls, *Liberalismo político* [*Political liberalism*] (Nova York: Columbia University Press, 1993), 49-50. Ao descrever as não-razoáveis, Rawls se restringe às pessoas que recusam a respeitar princípios de cooperação e estão dispostas a violá-los quando for do interesse deles. Isso exclui todos aqueles que violariam esses princípios a favor dos outros quando eles entram em conflito. Mas a implicação inevitável da teoria de Rawls é que eles, também, não são razoáveis. Não explorarei nesse artigo as próprias razões de Rawls para a exclusão do que ele reputa pontos de vista “não-razoáveis”. Note que Rawls faz uma discussão em separado sobre as “doutrinas abrangentes razoáveis” (*Liberalismo político*, p. 59), que não se ajusta assim tão bem com o trecho citado acima.

<sup>15</sup> Thomas Nagel, *Igualdade e parcialidade* [*Equality and partiality*] (Nova York: Oxford University Press, 1991), p. 39-40.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 50-52.

podem não ter sido pessoas não-razoáveis e a rejeição delas às conclusões dele não demonstra que elas sejam. Elas são, no sentido que importa, isto é, no sentido que demonstraria que as pessoas são agentes racionais sensíveis à razão, agentes razoáveis.

Formalmente, essas observações só demonstram que Rawls e Nagel aplicaram mal seus próprios experimentos (aceitando que eles eram motivados a aceitá-los para as razões que eu declarei, e que estão abertos à disputa). Eles não demonstram que os seus experimentos eram mal compreendidos, não que os outros não os aplicaram corretamente. As observações têm, no entanto, implicações mais abrangentes. Elas demonstram que não se pode tomar a rejeição de qualquer proposição como uma evidência forte em si de que o agente não é razoável (no sentido em que esse é um vício cognitivo). A implicação disso é que a exclusão não tem dentes políticos. Permita-me explicar.

Rejeitar uma crença testemunharia a não-razoabilidade dos cétricos somente se ela fosse uma crença que nenhum agente racional, pouco importando a crença dele, poderia racionalmente rejeitar, ou se lhes fossem dadas outras crenças e sua situação, eles não poderiam rejeitar racionalmente. Eu vou desconsiderar a primeira metade do experimento, com base (ou na esperança) de que não há nenhuma proposição com implicações políticas diretas que são atuais em sociedades contemporâneas e que atendem a esse experimento. Não parece, portanto, ter uso político em sociedades contemporâneas. E a segunda parte do experimento? Em sociedades homogêneas, isso pode ter implicações políticas. Em tais sociedades, pode acontecer de somente as pessoas não-razoáveis poderem rejeitar a autoridade de seu governo. Tal autoridade pode ser ilegítima, ela pode perpetrar atrocidades morais, mas elas não conhecem nada melhor e os que o rejeitam agem assim de forma irracional. Mas o pluralismo e a diversidade das sociedades ocidentais contemporâneas inviabilizam o experimento. Não há nenhuma proposição que tenha atualidade nas sociedades ocidentais e que algumas pessoas nelas não poderiam razoavelmente aceitar.

## f. Acordo e legitimidade

Até aqui, argumentei contra a exclusão da não-razoabilidade nos experimentos visando à legitimidade da autoridade política. Eu argumentei, aliás, que se a legitimidade depende do acordo e se isso significa que os princípios da constituição devem ser tal que todas as pessoas razoáveis estejam comprometidas, por pontos de vista que eles já possuem, a aceitá-los, então qualquer um dos pontos de vista, qualquer uma das ideologias, das filosofias e das religiões, ou o que não é atual nessa sociedade devem reivindicar os princípios da constituição, ou então lhes faltará legitimidade.

A pergunta difícil de responder é saber se a exigência de que concordar com os princípios da constituição seja uma condição de sua legitimidade é uma resposta razoável ao desacordo sobre princípios em um país<sup>17</sup>. A maioria dos escritores não afirma que a anuência real no julgamento é necessária. Isso somente demonstraria que nenhum governo é legítimo ou que nenhum governo alternativo provavelmente seria legítimo em qualquer dos países do ocidente, mas não uma conclusão que aqueles escritores estariam dispostos a aceitar. A afirmação é que uma condição de legitimidade é que os princípios nos quais as constituições estão baseadas podem ser justificados para as pessoas que deveriam estar sujeitas a eles. Isso significa mais do que dizer que os princípios da constituição estão justificados? Sim, poder-se-á dizer, significa que os que se sujeitam à constituição podem, a princípio, chegar a perceber que os princípios da constituição são justificados.

Isso não me parece acrescentar nada ao pensamento de que os princípios estão justificados. As justificações estão, a princípio, publicamente disponíveis. Pode haver razões contingentes pelas quais esta ou aquela pessoa encontrará muitas dificuldades para perceber que os princípios estão justificados. Mas não há nada inerentemente de sigiloso no que diz respeito à justificação. Algumas pessoas

---

<sup>17</sup> Note que eu estou levantando a hipótese de uma anuência como condição da legitimidade que se tornou necessária pelo fato do desacordo, isto é, pelo fato de que algumas pessoas incidem no erro. Alguns escritores acham que o acordo, ou algumas formas dele, é constitutivo da verdade ou da validade avaliativa. Eu não tenho nada a dizer aqui sobre tais pontos de vista.

não estão em uma posição confortável para entender uma justificação ou outra, os sentidos delas podem ser falhos, ou as capacidades cognitivas para que elas entendam as coisas sejam limitadas. Na maioria dos casos, entretanto, até mesmo elas são capazes de perceber que os princípios ou as crenças em questão estão justificadas. Elas estariam confiando, em parte, em testemunhos, como todos nós confiaríamos ao justificar a maioria de nossas crenças para as quais nós temos qualquer justificação.

As capacidades mentais de algumas pessoas são tão limitadas que é, a princípio, impossível para elas compreender a (correta) justificação dos princípios em questão. Se isso é um problema para a legitimidade do governo, ele não se resolve levando-se em conta quaisquer ideologias erradas que elas tenham ou suas crenças religiosas equivocadas. Se a capacidade mental delas é muito limitada para compreender justificações corretas, então elas também são muito limitadas para compreender qualquer justificação incorreta plausível. Os problemas que elas suscitam, se houver algum, não é o de acomodar desacordos sobre princípios.

Considerando justificado qualquer princípio, as pessoas de capacidades normais são, a priori, capazes de compreender que ele já está justificado. A exigência de que os princípios nos quais a constituição está baseada seja justificada já inclui a exigência de que cada súdito potencial da constituição seja, a princípio, capaz de compreender que eles já estão justificados.

Algumas pessoas diriam que acrescentar “ser capaz de se justificar para seus súditos” a “ser justificado” faz a diferença, a saber, afirma-se que somente uma justificação que possa ser pública, ampla e explicitamente articulada e comunicada pode conferir legitimidade a um regime<sup>18</sup>. Mas isso é um erro. A justificação não tem de ser articulada para ser conhecida e compreendida. Para saber o que está na

---

<sup>18</sup> Não é nada fácil dar um significado exato a essa condição. Em um sentido, toda justificação pode ser articulada, mesmo se sua articulação puder incluir proposições como as que se seguem: “as verdades relevadas a Moisés no Monte Sinai mostram que...” onde o conteúdo daquelas verdades alegadas não é, de outro modo, especificado. A ideia geral por trás da exigência da articulação completa e explícita é que as proposições que figuram na justificação não são apenas identificadas, mas o conteúdo delas é declarado, de modo que permita que um membro médio ou normal daquela sociedade as compreenda – a saber, trata-se de um padrão que é relativo a alguma norma social.

cozinha não é preciso me dizer o que está lá. Eu mesmo posso ir lá e ver. Quando eu mesmo vejo, eu sei o que está lá sem precisar que alguém me diga, isto é, sem listar os itens para que em fique sabendo quais são eles. Eu apenas os vejo. Nada precisa ser articulado. Será que tais exemplos são mesmo irrelevantes, já que nenhuma justificação dos princípios políticos pode estar disponível às pessoas, exceto se lhes forem totalmente declaradas? Isso parece muito improvável. Nossa compreensão da política deriva, em larga medida, da reflexão sobre eventos históricos por que passamos ou que lemos a respeito. Nós (em regra, razoavelmente) tiramos nossas conclusões da reflexão sobre eventos concretos, sem sermos capazes nem de declarar plenamente todas as características dos eventos que nos influenciaram, todos os meios que nos afetaram e as razões exatas pelas quais elas nos levaram a conclusões a que chegamos. Consequentemente, a exigência de que os princípios da constituição sejam capazes de serem justificados para seus súditos não equivale à exigência de que há uma articulação completa da justificação dos princípios que podem ser comunicados a todos os potenciais súditos.

Acrescente-se, então, que uma autoridade pode ser justificada e sua justificação conhecida, mesmo que ela não tenha sido articulada e, portanto, não tenha sido publicamente comunicada. Não obstante, pode-se afirmar que, pelo menos, nos dias de hoje, isto é, em uma época de estados burocráticos que governam grande quantidade de pessoas, a autoridade política é legitimada somente se ela puder ser justificada por princípios e por argumentos plenamente articulados. Tal afirmação deve ser rejeitada, uma vez que ela nos impede de dispor de informações importantes que são vitais para a reflexão política. Não estou dizendo que a justificação da autoridade pode repousar em algo que é conhecido e que, a princípio, não pode ser articulado. Minha questão é que, embora cada item do que nós conhecemos possa ser articulado, é impossível articular tudo que nós conhecemos. De qualquer forma, estou afirmando que toda articulação de justificação da autoridade é, na prática, impossível, diante das condições que nossa vida oferece.

O que, então, a condição de que autoridade é legítima somente se ela puder ser justificada para seus súditos acrescenta à condição óbvia de que ela é legítima somente se ela for justificada? Uma linha de pensamento se parece com a seguinte: é bem provável que a justificação de uma autoridade legítima esteja, a princípio, ao alcance de seus súditos. Mas essa disponibilidade, a princípio, também é compatível com o fato de ser altamente improvável que muitas pessoas cujo atual ponto de vista implique uma rejeição da justificação vejam o erro de seus próprios pontos de vista. O respeito ao fato de que as pessoas sejam agentes capazes de se orientam por si mesmas requer o preenchimento de uma lacuna entre o que as pessoas podem, a princípio, vir a conhecer e o que elas provavelmente virão a conhecer ou no que elas virão a acreditar. O preenchimento dessa lacuna se torna uma condição de legitimidade para que alguma justificação de autoridade, ao menos, esteja disponível para as pessoas como elas são, isto é, dadas as crenças que elas realmente têm, mesmo que essas crenças sejam falsas.

Esse pensamento, aparentemente plausível, é profundamente intrigante. Ele significa que se exige uma anuência real sobre a justificação dos princípios da constituição? O significado disso é que nenhuma autoridade será legítima. O que é normalmente afirmado para ser exigido é que a justificação resulte dos, ou seja ao menos consistente com os, pontos de vista que as pessoas já tenham. Se isso significar que as pessoas precisam ser capazes de ver a irrefutabilidade da justificação sem abandonar qualquer uma de seus próprios pontos de vista atuais, então isso será ainda muito forte<sup>19</sup> e muito provavelmente levará à conclusão de que nenhum governo ocidental é legítimo. É provável que, em todos os países, haja alguém que mantenha as crenças que sejam incompatíveis com qualquer justificação plausível das autoridades que esses países tenham ou qualquer alternativa legítima a elas.

---

<sup>19</sup> Ao chamar essa e as outras condições sugeridas de muito forte, eu não quero invocar a questão contra o anarquismo. O argumento é *ad hominem*. Faz parte da ambição contratualista oferecer uma explicação sobre a legitimidade pela qual pode haver governos legítimos em sociedades pluralistas. Eis a razão pela qual a condições é muito forte. Ela derrota o propósito da explicação.

Vamos supor que moderemos a condição para excluir somente as mudanças nas crenças fundamentais das pessoas. Para o propósito de meu argumento, não importa como as “crenças fundamentais” sejam compreendidas. Isso pode ser tomado para se referir a qualquer subconjunto de crenças de uma pessoa que, digamos, deve ser privilegiada em um princípio de legitimidade<sup>20</sup>. Desta forma, pode-se dizer que um governo é legítimo somente se a sua legitimidade puder ser justificada pelas considerações e argumentos de que todos aqueles que estão vivendo sob sua égide podem vir a aceitá-lo, sem abandonar qualquer de suas crenças fundamentais. Disso ainda resulta que nenhum governo ocidental é legítimo, uma vez que é bem provável que, em todos os países ocidentais, haja ao menos um anarquista convicto. Quer seja assim ou não, a condição dá a qualquer anarquista convicto, ou a qualquer outra pessoa que tenha uma objeção baseada em princípios ao atual governo, um veto sobre sua legitimidade. Mesmo se a conclusão estabelecer somente uma exclusão pessoal, de modo que os que tenham objeções baseadas em princípios estejam isentos da autoridade do governo, ao passo que todos os outros estejam sujeitos a ele, essa é uma conclusão problemática. Pessoas com objeções baseadas em princípios ao atual governo, ou a algum outro, tais como os nazistas e extremistas religiosos, são uma parte importante da razão pela qual o resto de nós acha que os governos têm autoridade. Elas são as pessoas em relação às quais precisamos de um governo para que as controle.

Esse é um enorme problema. Vamos admitir que tal governo seja legítimo para impedir assassinos em potencial de cometerem seus assassinatos. Seria, pois, legítimo encarregar certas autoridades que organizassem nossa defesa contra os assassinos – nomeando os agentes da polícia, estabelecendo e definindo os limites da legítima defesa, da prisão do cidadão, do estado de necessidade e assim por diante. Seria, no mínimo, legítimo proceder dessa forma, a menos que ter tais

---

<sup>20</sup> Alternativamente, a condição pode ser moderada para incluir uma referência, não a um subconjunto das crenças de cada pessoa, mas às crenças socialmente conhecidas. Por exemplo, pode-se afirmar que uma autoridade política é legítima somente se ela puder ser justificada de uma forma que seja consistente com as perspectivas morais ou religiosas significativamente seguidas nessa sociedade. Os comentários acima se aplicam igualmente às condições socialmente relativizadas que tenham a mesma natureza.

autoridades fosse tão ruim a ponto de a legitimidade delas ficar totalmente comprometida. Princípios do Estado de direito preconizam que, para serem justificadas, tais leis pressupõem uma outra. Elas pressupõem uma proibição jurídica ao assassinato. Mas pelo princípio da legitimidade que nós estamos examinando, essa proibição pode não estar direcionada a um fanático que rejeita a autoridade do Estado. Assim, se os princípios do Estado de direito forem válidos, então não será simplesmente o fato de o Estado não ter nenhuma autoridade sobre o assassino fanático. Nem mesmo que não tenha autoridade para defender as pessoas contra ele.

### **g. Respeitar as pessoas através da propagação de crenças falsas**

Há um outro problema com a condição da anuência. Ela diz que uma autoridade é legítima somente se os princípios de sua constituição puderem ser justificados de uma forma tal que seja compatível com as crenças fundamentais de qualquer dos súditos da autoridade. Isso pode ser provado por uma entre duas maneiras. Primeiro, alguém pode ser capaz de produzir uma justificação sólida da autoridade, que, em última análise, é compatível com as crenças fundamentais de todos naquele país. Sendo assim, o problema de justificar a autoridade para os que discordam de nós sequer é suscitado. Justificar a autoridade para eles acaba sendo o mesmo que justificar a autoridade. Onde os dois se diferenciam nós temos de recorrer ao segundo método. Ele é invocado quando se verifica que nenhuma justificação sólida da autoridade é compatível com as crenças fundamentais de alguns. Neste caso, alguma justificação alternativa é necessária, uma justificação que se baseie em algumas das falsas crenças que essas pessoas já tenham ou que implique levá-las a aceitar algumas das novas falsas crenças<sup>21</sup> que sejam compatíveis com as suas crenças fundamentais existentes e das quais a validade dos princípios da constituição possa ser inferida.

---

<sup>21</sup> É possível ter uma condição mais restritiva, exigindo que a derivação da legitimidade do governo ocorra a partir de premissas que não incluam nenhuma nova falsa crença. Isso tornará a condição muito mais difícil de ser satisfeita, sobretudo se ela for adotada para excluir até mesmo as novas crenças falsas que podem derivar das atuais crenças falsas daquelas pessoas (combinadas com outras de suas novas ou velhas crenças).

Onde o primeiro roteiro esteja disponível, a condição da anuência não acrescenta nada ao princípio de que somente as autoridades justificadas sejam autoridades legítimas. O ponto da condição da anuência é fazer com que a legitimidade, com efeito, dependa do uso do segundo roteiro acima exposto. Mas o segundo roteiro, de um modo geral, produz alguma outra justificação? Ele se baseia no fato de que é possível extrair conclusões verdadeiras (os princípios da constituição legítima) de premissas falsas. Mas nenhuma dessa derivação pode contar como justificação de algo, a não ser que ela se baseia na falsidade.

Os defensores da condição da anuência podem dizer que esse argumento só vai pegá-los em uma eventual contradição se uma interpretação ruim do que eles realmente querem dizer for feita. Eles não queriam dizer que é possível justificar a constituição sem contradizer as crenças fundamentais das pessoas. Eles não têm em mente uma condição dual: (a) os princípios da constituição são justificados e (b) eles podem derivar de inúmeros conjuntos de premissas a ponto de todos no país poderem aceitar, ao menos, um desses conjuntos de forma consistente com suas crenças fundamentais, sejam elas quais forem.

Se essa é a condição proposta de legitimidade, por que alguém deve aceitá-la como tal? Presumivelmente, porque, embora tais derivações (como mencionado em *b*) não justifiquem necessariamente os princípios da constituição, elas fazem com que as pessoas que (equivocadamente) acreditem em sua solidez acreditem que os princípios da constituição se justifiquem. Mas se trata de uma doutrina estranha que considera a inculcação das crenças falsas como uma condição para respeitar a racionalidade das pessoas como agentes são capazes de se orientarem autonomamente.

Eu posso estar caminhando rápido demais. A condição (b) não exige que alguém tenha crenças falsas. Ela simplesmente diz que, se alguma pessoa já tem crenças falsas que sejam inconsistentes com todas as justificações sólidas dos princípios da constituição, então a legitimidade da autoridade do Estado depende do fato de que os princípios da constituição possam ser derivados daquelas crenças falsas ou de algumas outras crenças falsas que sejam consistentes com eles. A

legitimidade do governo não depende de ninguém acreditar de verdade nessas derivações ou em suas (falsas) premissas.

Formalmente, o ponto é válido. A sua relevância, porém, é discutível. Pois, se a ideia subjacente é que um governo é legítimo somente se todos os cidadãos *puderem* acreditar que ele é legítimo, então o pensamento que subjaz não é que a satisfação de (b) seja uma condição de legitimidade do governo, mas que a promulgação de (b) é *politicamente desejável*. Pois, certamente, a razão pela qual a possibilidade de as pessoas acreditarem na legitimidade do governo é uma condição de sua legitimidade, pode-se desejar, então, que elas acreditem *de verdade* em sua legitimidade. Muito disso é compatível com o princípio mais fraco que simplesmente diz que, para ser legítima, a constituição deve ser justificada. A condição da anuência vai muito além disso. Ela se compromete com o ponto de vista de que é desejável que as pessoas, sem abandonarem qualquer uma de suas crenças fundamentais, devam acreditar na legitimidade do governo. O resultado disso é que ela se compromete com o ponto de vista de que é desejável propagar falsas crenças ou inferências frágeis<sup>22</sup>.

25

Talvez seja verdade que é desejável cultivar tais crenças falsas nos argumentos para a legitimidade do governo. Fazer isso pode assegurar o cumprimento voluntário da lei e, de um modo geral, encorajará as pessoas a se comportarem da mesma forma com que os bons cidadãos se comportam.

Até certo ponto, a objeção pode ser evitada pela modificação da condição da legitimidade para torná-la mais restritiva. Vamos supor que a condição (b) acima seja modificada para ler: “os princípios da constituição podem derivar de vários conjuntos de premissas de uma forma tal que todos no país se comprometam a

---

<sup>22</sup> A propósito, é digno de nota salientar que os defensores do princípio tratam a validade das inferências e a verdade de suas premissas de forma diferente. Eles insistem no fato de que a legitimidade depende de derivações válidas (mesmo se as pessoas não acreditarem na validade delas), mesmo se de falsas premissas. Por que não tratar ambos os componentes do mesmo jeito e fazer com que a legitimidade dependa (entre outras coisas) da disponibilidade de algumas derivações (válidas ou inválidas) de algumas premissas (verdadeiras ou falsas), desde que a validade das derivações e a verdade das premissas sejam consistentes com os pontos de vista fundamentais das pessoas em relação à validade das derivações e à verdade das proposições?

aceitar, ao menos, um desses conjuntos pelas suas crenças fundamentais, sejam elas quais forem”. Essa condição modificada declara sobretudo que há um argumento *ad hominem* contra todas as pessoas no país com o objetivo de que a atual crença fundamental delas, sejam elas verdadeiras ou falsas, as comprometam com a legitimidade da constituição. Ela pode sofrer ajustes de várias outras maneiras para enfrentar outras dificuldades ao realçar este ponto. Escusado será dizer que esta condição modificada (b) é mais restritiva do que a original (a), tornando assim menos provável que a legitimidade do governo possa ser estabelecida. No entanto, ela restabelece uma leitura contratualista da condição da anuência que esteja livre do ônus de inculcar falsidades? Em parte, sim, mas não totalmente. Não há garantia de que, ao chegar à verdadeira conclusão (de que a constituição é legítima) das falsas premissas, não se exigiria das pessoas que elas aceitassem outras falsidades que, apesar de justificadas por suas próprias crenças já existentes, não foram, de fato, aceitas por elas até que elas tentem justificar a constituição sem rever e revisar suas crenças fundamentais.

Pode-se argumentar que devemos respeitar as crenças falsas das pessoas, não porque, obviamente, elas são falsas, mas porque as pessoas vieram a tê-las pelo exercício de seus poderes racionais? Isso suscitará questionamento sobre quando as crenças das pessoas resultam do exercício de seus poderes racionais. Alguém vai dizer que ter muitas crenças é uma manifestação dos poderes racionais. Outros excluirão crenças induzidas pela hipnose ou pela manipulação subliminar. Outros, porém, irão muito mais longe e descartarão crenças induzidas pela demagogia. Muitas questões difíceis surgem, como, por exemplo, o fato de julgar as crenças que são recebidas porque elas são o ponto de vista comum na família ou na sociedade de alguém e que nunca são examinadas?

Permita-me que eu deixe de lado essas perguntas, pois gostaria de negar a afirmação básica que as suscita. Respeitar as pessoas como agentes racionais capazes de se orientarem por si mesmas não exige que se desista de seguir as crenças verdadeiras que aquelas pessoas contestam. A sugestão de que isso tem tal implicação confunde o respeito pelas pessoas, porque elas têm poderes racionais, com o respeito pelos pontos de vista atualmente defendidos por elas. O fato de

essas pessoas terem poderes racionais significa que elas não estão presas aos pontos de vista que elas têm em um determinado momento, e significa que elas podem examiná-los e revisá-los. Nós estamos considerando a resposta ao fato de que elas têm ideias falsas. Dado que elas são racionais, nós as aceitamos para examinar e revisar suas crenças, e se temos algum dever nesse aspecto é encorajar tal reexame. Em política, esse dever inclui o respeito à liberdade de expressão, explicando as políticas à população, e estando aberto a argumentos e a sugestões contrários. Ele não inclui um dever para que se desista de seguir a verdade, quando ela é contestada.

Lembre-se de que as pessoas têm o dever de respeitar sua própria racionalidade. Isso inclui o dever de não tomar o fato de que elas têm uma crença como uma razão para algo<sup>23</sup>. Não há razão para pensar que os outros devem adotar tais crenças como razões por respeito às pessoas que as defendem. Com certeza, respeitar a racionalidade das pessoas é inconsistente com o fato de impedir sistematicamente que elas confiem em suas próprias crenças. Mas está longe de permitir que as pessoas confiem em seus próprios pontos de vista e de negar a legitimidade da constituição, mesmo que ela esteja baseada em princípios sólidos, porque é erroneamente contestada por alguns de seus súditos<sup>24</sup>.

27

#### **h. Waldron e o direito dos direitos**

Recentemente, Jeremy Waldron reavivou o argumento favorável à democracia participativa e contrário às declarações de direitos respaldadas pela revisão judicial ao estilo norte-americano sob a alegação que repousa no fato do desacordo sobre princípios. Declarações de direitos entrincheiradas e respaldadas

---

<sup>23</sup> As exceções são casos em que elas buscam terapia porque têm certas crenças etc.

<sup>24</sup> É importante não confundir o ponto de vista que eu estou criticando acima com outro superficialmente semelhante a ele. Alguém como Scanlon, em geral, defende a justificação moral para ser relacional. De acordo com eles, ser moralmente justificado é se justificar às pessoas que compartilham certa motivação. Outros podem ter um ponto de vista semelhante sobre a justificação das constituições e de seus princípios subjacentes. Eu considero tais pontos de vistas implausíveis, mas não faço essa consideração aqui. Como eles não endossam nenhuma distinção entre ser justificado e ser justificado para... eles não estão abertos à crítica suprarreferida.

pela revisão judicial geralmente são vistas como o mecanismo pelo qual as restrições devidas aos desacordos políticos devem ser implementadas. Direitos constitucionais protegidos, dizem, estão primeiro e acima de tudo lá para proteger as minorias. Waldron rejeita esse ponto de vista por dois motivos. Confia-se, de um lado, em uma forma de instrumentalismo de direitos que ele considera pouco convincente; e ignora-se, por outro lado, o direito dos direitos, o direito de participação<sup>25</sup>. Ambos os motivos são suspeitos.

A principal reivindicação de Waldron é que os indivíduos têm o direito de participar das decisões que afetam suas vidas e que inclui as decisões sobre os princípios que devem governar o destino do país em que eles vivem.

“[A] ideia dos direitos se baseia em um ponto de vista do indivíduo humano como essencialmente um agente que pensa, dotado de uma habilidade para deliberar moralmente, para ver as coisas do ponto de vistas dos outros e para transcender uma preocupação com seu próprio interesse particular ou sectário... [D]ireitos, em regra, permitem que uma escolha individual sobre uma questão que é moralmente significativa seja protegida... A fé na escolha do titular de direitos evidenciada pela atribuição do direito não é, certamente, a confiança de que ele fará a escolha certa de modo infalível; no entanto, é sustentada por uma convicção de que ele tem os meios para ponderar responsabilmente quaisquer questões morais que a escolha envolva”<sup>26</sup>.

28

Contando, primeiramente, com a ajuda de Locke, ele observa:

“É impossível, nesse sentido, pensar em uma pessoa como titular de direitos e não pensar nela como alguém que tem o tipo de capacidade que se exige para descobrir quais direitos se tem. Isso significa que argumentar sobre os direitos de uma pessoa não é como argumentar sobre os direitos dos animais ou sobre a preservação de um edifício. Quando argumentamos sobre os direitos de alguém, é provável que o sujeito da conversação tenha um ponto de vista a ser considerado sobre a questão. E, uma vez que o ponto de vista de qualquer argumento sobre direitos tem a ver com o respeito que se deve a essa pessoa como um ente ativo e pensante, nós não estamos em uma posição confortável para dizer que nossa conversação leva os direitos *dela* a sério, se, ao mesmo tempo, ignorarmos ou menosprezarmos algo que *ela* tem a dizer sobre a questão. Mais uma vez, eu enfatizo que isso não

---

<sup>25</sup> Jeremy Waldron, *Direito e desacordo* [*Law and disagreement*] (Oxford: Oxford University Press, 1999), capítulo II.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 250.

significa que uma pessoa tenha um direito qualquer que ela pensa que tem... Mas mostra que há *algo* apropriado sobre a posição que estamos considerando – mostra que os titulares de direito sejam aqueles que decidem quais direitos eles têm, se houver desacordo sobre essa questão – e algo desagradavelmente inapropriado e desrespeitoso sobre o ponto de vista de que as perguntas sobre direitos são muito difíceis e muito importantes para serem deixados aos próprios portadores de direito determinar, com base na igualdade<sup>27</sup>.

O argumento quer estabelecer uma resposta procedimental aos desacordos sobre princípios, nomeadamente a solução majoritária participativa de tais discussões. Mas o argumento é muito fraco para que lhe seja dada muita credibilidade. Uma vez que as pessoas tenham a capacidade de descobrir quais direitos elas têm, incluindo a capacidade de ver as coisas do ponto de vista dos outros, é adequado a cada pessoa ter a capacidade de decidir o que os direitos dela são – esse parece ser a tendência das reflexões de Waldron. Mas por que não inverter o argumento: uma vez que as pessoas tenham a capacidade de descobrir quais direitos as outras pessoas têm, incluindo a capacidade de ver as coisas do ponto de vista dos outros, é adequado a cada pessoa poder decidir quais direitos as outras pessoas devem ter. Eu decidirei o escopo dos seus direitos e você decidirá o dos meus.

Ambos os argumentos são igualmente inválidos e qual deles, se houver, alguém vai achar mais convincente, parece-me ser uma questão de gosto pessoal. Um argumento melhor, aperfeiçoado em razão de se terem levado as motivações a sério, sugeriria que é melhor se cada pessoa tiver o poder de determinar o escopo dos direitos pertencentes aos outros que têm o poder de determinar os direitos dela. Mas eu não estou sugerindo que esse também seja outra coisa senão um argumento muito falho.

Talvez o destino do argumento de Waldron não importe, pois nem mesmo Waldron confia nele. Waldron reconhece a indesejabilidade de cada pessoa decidir seus próprios direitos e ter-giversa para um direito à igual participação. O argumento menos persuasivo em favor da democracia participativa é aquele que a

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 251-252.

considera como o mais próximo que podemos chegar da autodeterminação, pelo menos se seguirmos Waldron quando ele pensa em determinar os direitos como um processo de aplicação das verdades morais. Apresentar argumentos perante um tribunal bem preparado e imparcial dá a alguém mais poder sobre a determinação dos direitos do que ser mais um apenas em meio à multidão em uma democracia participativa, em que todos têm o mesmo poder político.

Uma maneira óbvia de proceder é admitir que a efetivação dos direitos fundamentais deve ser confiada a qualquer procedimento de tomada de decisão política, no qual seja mais provável, nas circunstâncias de tempo e espaço, efetivá-los bem, com o mínimo possível de efeitos colaterais adversos. Assim, argumentar é, aos olhos de Waldron, sucumbir ao erro do instrumentalismo do direito.

Ele afirma<sup>28</sup> que, se a justificação de um direito constitucionalmente entrincheirado é que sua efetivação é feita de maneira mais segura, obedecendo-se ao procedimento constitucionalmente oferecido, do que seria se fosse submetida a um procedimento democrático, então o argumento admite conhecer o conteúdo do direito – conhecimento que é controverso<sup>29</sup>. Como se poderia justificar a afirmação sobre a probabilidade de ser respeitado se não se sabe o que se é? A resposta é que pode haver toda uma variedade de razões que poderia justificar tal conclusão, mesmo ausente o conhecimento do conteúdo do direito. Tudo vai depender das circunstâncias. Por exemplo, podemos ter razão suficiente para acreditar que a legislatura nem sequer tentará estabelecer quais direitos as pessoas têm ou qual restrição ela deve exercer, dado o fato do desacordo sobre princípios, enquanto as cortes, que estão encarregadas de aplicar os direitos constitucionais, tentará fazer isso de forma honesta. À falta de um argumento de que é mais provável o conteúdo correto dos direitos ser revelado caso não se tente descobri-lo, seria esse um bom argumento instrumentalista em favor dos direitos constitucionalmente entrincheirados.

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 253.

<sup>29</sup> Admitir que estamos preocupados com direitos que constituem a resposta correta ao desacordo político é, de certo modo, uma controvérsia de segunda ordem – controvérsia relativa ao que a resposta correta é.

Esse exemplo não é tão absurdo quanto parece. Em muitos países, há amplas razões para suspeitar que membros da legislatura sejam movidos por interesses sectários a tal ponto que nem sequer tentam estabelecer quais direitos (algumas) têm. As mesmas considerações podem se aplicar às cortes também. Mas é possível que elas não sejam aplicadas às cortes, mesmo quando elas se aplicam à legislatura. Esse argumento é um primo próximo de um outro. Podemos saber que certos fatores poderão obscurecer o juízo das pessoas. Eles podem ser, por exemplo, suscetíveis de serem tendenciosos em seus próprios interesses. Podemos, portanto, preferir um procedimento no qual aqueles encarregados de tomar uma decisão não sejam, direta ou indiretamente, afetados por ela. Há outros fatores conhecidos para enviesar o juízo, e a natureza e a presença deles podem ser estabelecidas mesmo sem o conhecimento do conteúdo dos direitos em questão.

Esses pontos exigem um manuseio cuidadoso. Às vezes, por exemplo, há razões para pensar que aqueles cujos interesses não vão ser afetados por uma decisão tentarão, provavelmente, descobrir, de forma honesta, o que é justo nesta ou naquela circunstância. Às vezes, alguém pode ser incapaz de apreciar o drama da classe das pessoas, a menos que ele pertença à mesma classe a que elas pertencem e, portanto, em vez de confiar a decisão aos que não serão afetados pela decisão, a prerrogativa deva ser dada aos que serão por ela afetados. Além disso, é justo dizer que o conhecimento de fatores do tipo que eu mencionei exija, se não o conhecimento do direito em questão, então que se exija, pelo menos, algum conhecimento do tipo de direito que ele é: que ele diga respeito aos efeitos do desacordo, que ele se relacione com as questões sociais ou religiosas etc. Mas tal conhecimento geral, portanto, não é difícil de ser alcançado. Pode ser controverso, mas isso não enfraquece o argumento a favor de uma abordagem instrumental para a escolha dos mecanismos para fazer cumprir qualquer uma das medidas de restrição ou quaisquer outras medidas de que as divergências sobre princípios necessitem.

Waldron tem consciência das considerações apresentadas acima, mas não encontra nenhum consolo nelas. Dado que pode haver razões tanto a favor quanto contra qualquer mecanismo de decisão, ele conclui que é quase impossível

“defender uma abordagem imparcial” dos melhores meios disponíveis nas circunstâncias para defender direitos e que, em razão da existência de desacordos “nós não estamos na posse de nenhuma epistemologia moral não-controvertida”<sup>30</sup>. A segunda afirmação é verdadeira, mas irrelevante. O fato de a epistemologia moral sólida ser controvertida não significa que não podemos conhecer o que ela exige. A partir do fato, se houver algum, de que seus preceitos centrais são controvertidos, disso se segue somente que evitar a controvertida não é um objetivo a ser perseguido. Pelo menos, esse é o resultado, a não ser que haja uma alternativa e um objetivo no mínimo atraente o bastante que não se submeta ao mesmo problema. O direito de participação de Waldron não é senão uma simples alternativa que também é, do mesmo modo, controvertida. Ao declarar que o instrumentalismo do direito não leva a sério o problema do desacordo, Waldron parece se esquecer do fato de que, se válido, a mesma acusação pode ser levantada contra a solução oferecida por ele, como (é isso é bem provável) contra todas as outras.

### **i. A posição moral dos acordos históricos**

Minhas observações, ao serem críticas às várias respostas oferecidas ao fato do desacordo sobre princípios, pode passar a impressão de que eu não acredito que tais desacordos exijam qualquer restrição à ação política. Isso está longe da verdade. Há muitas respostas possíveis ao desacordo. Somente algumas delas foram criticadas. As objeções se relacionaram à lógica dos diferentes princípios em vez do escopo de cada um deles. É digno de nota, porém, o fato de que a rejeição da restrição à não-razoabilidade abre o caminho para levar totalmente em consideração a existência de posições “não-razoáveis”. A “não-razoabilidade” delas não deve, na minha opinião, limitar o caminho segundo o qual a ação pública deve ser modificada à luz do que acontece atualmente no país. Ao menos, para esse propósito, minha resposta ao desacordo político é mais ampla do que aquela dos defensores de algumas visões aqui criticadas.

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 254.

Ela difere, pois, das muitas respostas ao abandonar a tentativa de oferecer uma fundamentação pretensamente superior que ficasse imune a controvérsias. Restrições sólidas fazem parte de uma teoria política normativa sólida. Tal teoria autoriza que as políticas deem respostas às circunstâncias econômicas, sociais, culturais etc. Uma circunstância dessa natureza é justamente a existência do desacordo sobre princípios. O resultado é que, por mais extensa que seja a acomodação com os outros princípios, sua lógica está firmemente fundamentada em uma teoria política sólida e pode muito bem não apelar para os que discordam dela.

Alguém poderá achar isto aqui paradoxal: o partido do governo modifica as políticas a que ele, porém, está visando porque alguém, no país, discorda delas, só que ele vai agir assim em nome de princípios de que eles, os que fizeram as objeções, também discordam.

Não há, entretanto, nada de paradoxal aqui. É natural que, se eu aderir ao seu ponto de vista, apesar de minha discordância com você, eu não farei isso com base nas mesmas razões que fizeram você aderir a ele. Você foi tocado mais pelo que você percebeu como sendo o mérito daquele ponto de vista. Eu fui tocado mais por razões relacionadas ao respeito que tenho com o seu ponto de vista. Eu comecei com essa assimetria de razões e ela é quem define os princípios de restrição em face do desacordo.

Isso não significa que a resposta ao desacordo sobre princípios é obrigatoriamente uma questão controvertida. Conforme mencionado acima, é provável que seja. Mas o desacordo sobre a resposta ao desacordo sobre princípios não é uma consequência inevitável daquele desacordo em si. Na maioria das vezes, as perspectivas moral, religiosa e política rivais, em qualquer país, discordam só em parte. Existe uma boa dose de concordância entre elas<sup>31</sup>. Em algumas perspectivas, a concordância pode incluir o meio correto para responder ao desacordo. Quando isso ocorre, torna a vida política muito mais fácil. Quando isso

---

<sup>31</sup> Um dado importante que veio a ser a pedra fundamental do “liberalismo político” de Rawls.

não ocorre, existe, mesmo assim, uma larga margem de convergência sobre políticas e sobre soluções baseadas em compromissos acordadas de restrição mútua a serem alcançadas, ainda que os adeptos de grupos diferentes tenham razões diferentes para aceitar essas medidas.

A história desempenha um imenso papel ao estabelecer convergências em torno das medidas de autorrestrição em face do desacordo sobre princípios. Eu quero avançar um pouco mais, em vez de simplesmente apontar os fatos óbvios, segundo os quais os limites da tolerância, até mesmo nos países mais tolerantes, foram determinadas no curso de suas histórias, geralmente como resultado de lutas sangrentas que, às vezes, terminavam pelo cansaço mútuo dos contendores. Eu quero dizer que, ao contrário de muitas opiniões filosóficas, esse fato não é moralmente neutro. Mantendo-se iguais todas as outras coisas, temos razão para respeitar os limites historicamente estabelecidos. A partir de um ponto de vista normativo, acordos históricos são geralmente reconhecidos como meros *modi vivendi*, depreciando-os por serem instáveis e suscetíveis de serem facilmente abalados, e porque eles não estão baseados em princípios, mas sim no poder e não no direito. Portanto, embora eles possam representar o melhor compromisso disponível para uma época, não são “soluções” verdadeiras para o problema do desacordo político.

A estabilidade dos acordos históricos é contingente e varia muito ao longo do tempo, mas a alegação de que lhes falta estabilidade porque não se baseiam em princípios e porque não têm base moral é equivocada. Essa objeção nasce da mesma crença exagerada no poder da teoria a que eu me referi no início. Expressa a mesma fé exagerada no poder da razão e da moralidade que eu anunciei antes. Essa, naturalmente, é uma questão controvertida e eu não faço mais do que ser controverso a respeito disso. Quaisquer razões para essa posição terão de aguardar uma outra ocasião<sup>32</sup>. Falando francamente, minha sugestão é que, no nível mais

---

<sup>32</sup> Despidiendo acrescentar que essas observações sobre o ponto de vista moral do acordo histórico em determinado país se aplicam não só aos princípios de resposta aos desacordos sobre princípios. Eles também se aplicam a outros princípios políticos. E é do mesmo modo óbvio que eles se aplicam somente na medida em que existe um acordo histórico geralmente aceito naquele país.

abstrato, a moralidade oferece parâmetros praticamente definidos de um modo tal que o que não se enquadrar neles é injusto ou imoral e o que se enquadrar neles é justo e moral. Muitos arranjos diferentes se enquadram neles e a moralidade afirma que, se as instituições e os procedimentos em vigor em nossa sociedade estiver de acordo com os princípios abstratos, então eles serão obrigatórios e desrespeitá-los é injusto, ainda que se possam envolver condutas que, em outros tempos e lugares, onde outras instituições e procedimentos prevaleciam, poderiam ter sido aceitas, ou mesmo obrigatórias<sup>33</sup>.

Até certo ponto, as implicações práticas desta visão não estão muito distantes das opiniões comuns, pois a razoabilidade dos arranjos institucionais diferentes e a prevalência dos princípios aplicados de forma diferente (isto é, de forma menos abstrata) em diferentes países é comumente reconhecida. De um modo mais geral, pensa-se que é resultado de diferenças na aplicação de uma teoria (talvez uma moral) normativa para as condições sociais, econômicas, tecnológicas não-normativas ou para outras condições entre países diferentes. Essa é a mesma visão que tenho, exceto que, na minha opinião, nós não podemos considerar os princípios concretos que devem prevalecer em determinado país como princípios cujo conteúdo deriva de princípios abstratos aplicados a circunstâncias não-normativas. Em vez disso, eles são produtos contingentes da história, válidos porque se encaixam no que é permissível à luz dos princípios abstratos e são os princípios que prevalecem, de fato, naquele país<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> A visão restritiva da maioria dos princípios políticos equivale a acreditar que eles consideram muitos arranjos políticos diferentemente incomensuráveis em valor (embora descarte outros por serem inaceitáveis ou por não serem os ideais), desde que seja acoplada a um princípio que justifique a obediência aos princípios comuns em um determinado país. Esse princípio adicional quer dizer que alguém pode não se desviar do acordo histórico baseando-se simplesmente no fato de que um arranjo político alternativo poderia ter também sido aceito.

<sup>34</sup> Perguntas pululam a este respeito: Isso significa que há algo de errado com o fato de se tentar mudar a forma pela qual um país administra seus assuntos, ainda que moralmente haja outras formas aceitáveis de proceder assim? A minha resposta é não, desde que a alternativa que venha a favorecer alguém seja em si moralmente aceitável e que se tenham boas, embora não necessariamente morais, razões para buscar mudanças. O que dizer dos países divididos onde nenhuma maneira acordada de fazer as coisas é aceita como legítima por toda a população? Pode ser que, em tais países, não haja nenhum princípio obrigatório concreto e o dever de alguém não é o de violar os princípios

A diferença entre essas posições pode parecer muito rarefeita para a questão. Na verdade, ela tem consequências práticas de longo alcance, pois a esperança de derivar princípios concretos aplicados a partir de princípios abstratos, acoplados a fatos não-normativos, estimula uma falsa crença no poder da razão ou da moralidade e uma tendência a se impacientar com a tradição. Ela estimula as atitudes erradas para a política, as suposições erradas nos debates políticos e uma crença equivocada sobre a competência que se exige dos políticos. Ela tende a desdenhar das restrições que são de natureza institucional ou política, e que não parecem derivar dos primeiros princípios.

#### **j. Alguns apontamentos adicionais**

A discussão sobre a resposta adequada ao desacordo sobre princípios nos tempos atuais fica irrequieta com novas ideias e com novos princípios desconhecidos para o pensamento político ou prático do passado. Não há nada pior do que isso. No entanto, em minhas observações conclusivas, eu gostaria de mencionar alguns fatores tradicionais conhecidos que indicam como pensar nos desacordos sobre princípios e sobre outras questões. Em primeiro lugar, entram duas considerações pragmáticas. Desacordo sobre princípios, se profundamente experimentado, e que envolvem muitas pessoas, indicam que as tentativas de impor os princípios em disputa encontrarão sérias oposições, levando então a toda uma série de efeitos colaterais indesejados. Estes, por si só, frequentemente justificam a restrição e o compromisso.

Uma segunda consideração pragmática pesa para muitas pessoas mais do que quaisquer das considerações sobre justiça e legitimidade que examinamos antes. Essas pessoas temem que o desacordo sobre princípios tende a enfraquecer a estabilidade da constituição e do Estado. Elas procuram se comprometer com vozes dissidentes por medo de que os que estão no poder possam encontrar os

---

abstratos, mas ajudar a estabelecer, por meios legítimos, maneiras comuns de organizar a vida coletiva.

princípios da constituição revogada quando outros chegam ao poder em favor de princípios injustos e abomináveis.

É tentador dizer que não há nada que nós podemos fazer contra tal perigo. Afinal, o que você ou eu dizemos uns aos outros que os governos devem impor restrição quando estão diante de desacordos não terão nenhum efeito sobre o que um governo perverso fará. Mas essa resposta interpreta mal o temor. O que dizemos aqui não tem muita influência sobre como as coisas são no mundo. Mas estamos tentando descobrir quais princípios seriam princípios sólidos para um governo ter. O governo que nós imaginamos é obviamente um governo justo e sábio, não um governo perverso. Portanto, tendemos a ter a percepção de que simplesmente se obedeça a princípios justos e sábios. Estamos inclinados a dizer que a preocupação com os princípios que um governo perverso seguirá está mal colocada. Por definição, seus princípios serão perversos e o fato de que o governo justo e sábio será moderado em todas as coisas não terá nenhum efeito sobre o governo perverso. Mas isso não está muito certo. Os princípios de um Estado justo devem levar em conta a possibilidade de um governo perverso chegar ao poder. Um governo justo se baseará em princípios que tornarão menos provável que tal mudança ocorra. Em outras palavras, parte do que esperamos dos princípios que regem um regime justo é que ele deve tornar mais provável a sua própria perpetuação. Isso inclui sua habilidade para inculcar respeito aos princípios em que se baseia, e isso pode exigir encontrar acomodação em grupos dissidentes para evitar aliená-los completamente. A conveniência do compromisso e da acomodação não significa que eles sejam sempre possíveis, mas vale a pena trabalhar a favor deles.

Um segundo grupo de princípios são de natureza epistêmica. O mais simples e elementar toma o fato do desacordo como uma razão para verificar novamente as suas próprias opiniões. O desacordo é a prova de que, ao menos, uma das partes está errada e outra precisa se perguntar se não é ela mesma que está errada. Aqui, o compromisso pode ser simplesmente uma forma de proteger as apostas, de tomar medidas de proteção caso alguém esteja errado. Naturalmente, o reexame, às vezes, explicará por que o outro lado está errado e reafirmará os princípios de alguém

para além de qualquer dúvida ou questionamento. Tais dúvidas epistêmicas terão um efeito limitado e um modulado: às vezes, elas são importantes; outras vezes, irrelevantes. Depende muito se o desacordo pode ser atribuído ao preconceito ou à ignorância vindos de outra parte ou, ao contrário, se pode ser por causa do fato de o governo agir contra o melhor aconselhamento especializado ou em questões que afetam comunidades ou grupos de pessoas cujas experiências de vida são estranhas aos que estão no poder.

Uma segunda consideração epistêmica tem sido discutida desde Aristóteles. Alguns meios coletivos ou públicos de se chegar ao acordo podem dar a alguém maior confiança nos princípios que emergem com o endosso geral. Ao debater abertamente questões públicas, as pessoas podem reunir sua sabedoria e experiências, aprender uns com os outros e conseguir o acordo sobre pontos de vistas que talvez nenhuma delas tenha defendido no início, pontos de vista que têm o apoio da experiência coletiva e o reconhecimento de todos no grupo.

Finalmente, deixe-me mencionar brevemente duas considerações já conhecidas sobre princípios. Em primeiro lugar, se é possível que alguém deva evitar criar situações em que as pessoas sejam forçadas a agir contra sua própria consciência. Em sua forma mais pura, essa preocupação se manifesta em direitos à objeção de consciência. Tais direitos, no entanto, têm aspectos indesejáveis. Eles implicam as autoridades públicas decidindo judicialmente sobre a sinceridade da confissão da crença das pessoas, bem como forçando as pessoas a declarar suas crenças em público. É, portanto, desejável evitar as circunstâncias que dão origem aos direitos à objeção de consciência. Isso pode, às vezes, ser alcançado; em particular, pode ser alcançado quando for possível, em vez de impor deveres para agir de certa maneira e isentar deles os objetores, manter o serviço que eles deveriam ter prestado recompensando os que estão dispostos a se engajarem no curso desejável da conduta.

A ofensa para que as pessoas sejam forçadas a agir, como elas afirmam, de forma imoral deve ser evitada sempre que for razoável agir assim. Em muitos casos, isso é similar, ou mesmo associado a uma outra ofensa, a ser tratado como um cidadão de segunda classe. Como foi, não raro, assinalado, as pessoas têm uma vida

pública e uma vida privada. O bem-estar delas vincula-se ao sucesso no amor e nas amizades, e nos mais variados objetivos particulares. Mas o bem-estar também se entrelaça com a vida pública delas, como cidadãos plenos em seus próprios países, devendo ser respeitadas pelas autoridades e pelas outras pessoas. Esse respeito inclui a permissão para que as pessoas se dediquem às suas práticas religiosas ou ajam de acordo com as suas crenças e preferências pessoais básicas sem serem insultadas ou ultrajadas em razão disso.

Respeitar as pessoas por não forçá-las a agir de um jeito que elas acreditam ser imoral e por não adotar ações que as condenarão ao status de segunda classe e marginalizá-las na sociedade em que vivem são duas preocupações morais que exigem restrição em face do desacordo sobre princípios. Como as preocupações pragmáticas e epistêmicas que eu mencionei, elas diferem das doutrinas como neutralidade, consentimento ou Estado-mínimo que eu critiquei acima. Elas não recomendam uma restrição radical em face do desacordo sobre princípios. Ao contrário, elas são considerações que oferecem orientações gerais em direção às soluções compromissórias *em alguns casos* de desacordo ou, na verdade, de qualquer outro caso, pois elas não todas relevantes para qualquer tipo de desacordo sobre medidas políticas.

Embora sejam considerações gerais e, se por acaso você preferir, questões de princípios, a aplicação delas depende da avaliação detalhada dos fatos. Até mesmo a aplicação das duas últimas considerações que eu acabei de mencionar são altamente sensíveis aos fatos contingentes, pois se trata de um erro pensar que o que conta como ação do Estado que marginaliza seus membros é uma questão do primeiro princípio. Trata-se, na verdade, de fatos altamente contingentes. Eu vou dar apenas um único exemplo: se, em um país qualquer, fosse introduzida uma religião do Estado e decretado que o líder do Estado devesse ser um membro dessa religião e que os sacerdotes mais gabaritados dessa mesma religião terão assentos, sem precisarem ser eleitos pelo voto popular, no parlamento desse Estado, eu não ficaria surpreso se todas as outras religiões, assim como os ateus, considerassem tal medida intolerável e a condenassem como algo que os relega à condição de cidadãos de segunda classe. Mas por muito tempo ninguém percebeu isso na Grã-

Bretanha, onde tais medidas são legais. Então, o que marginaliza certos grupos na sociedade e o que não pode ser determinado como uma questão dos primeiros princípios dependem, em grande medida, de fatos contingentes.

A dependência que se têm das contingências, a sexta consideração que mencionei, e outras parecidas com ela, são típicas de muitas considerações que informam a política normal. As doutrinas que eu critiquei, as do Estado mínimo, do consentimento e da neutralidade, estão entre as considerações que parecem mais adequadas a serem incorporadas às declarações de direitos e colocadas sob tutela das cortes constitucionais. Isto, suspeito, faz parte do apelo delas nos Estados Unidos e no Canadá.

Eu preferiria não sugerir que a natureza das considerações que eu listei *ditasse* que essas questões devessem ser deixadas para serem decididas por meio do processo da política parlamentar. Não há nenhuma correlação direta entre tipos de consideração moral-política e as instituições adequadas à implementação deles. A única conclusão a que eu chegaria é que a questão institucional deveria ser decidida de uma forma sensível às tradições e às condições dos diferentes países nas diferentes épocas, e que às instituições que terão maior probabilidade de melhor implementar as considerações corretas seja confiada tal tarefa. Como você pode ver, estou inclinado para uma posição que é informada pelas preocupações morais, mas que considera a aplicação delas como uma questão completamente matizada e pragmática.