

## O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA AUTORIDADE POLÍTICA, OU SOBRE O QUE DIFERENCIA O ESTADO DA MÁFIA<sup>1</sup>

Andréa Luisa Bucchile Faggion (UEL)<sup>2</sup>

andreaaggion@gmail.com

**Resumo:** O artigo sugere que o Estado se diferencia de uma máfia sofisticada por sua pretensão de possuir autoridade legítima. Procedemos à análise do significado de tal pretensão, o que nos leva ao paradoxo denunciado pelo “anarquismo filosófico”, segundo o qual autoridade nenhuma poderia ser legítima, já que a obediência a qualquer autoridade implicaria, necessariamente, no abandono da racionalidade prática. Então, apresentamos uma teoria formal da razão prática destinada a resolver o paradoxo anarquista. Por fim, analisamos se, concretamente, poderia haver um argumento em prol da legitimidade da autoridade política que preenchesse as condições formais de legitimidade expostas naquela teoria.

**Palavras-chave:** autoridade; razão prática; consentimento; coordenação; *determinatio*.

### 1. INTRODUÇÃO: FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Para muitos, o antiquíssimo problema da autoridade política perdeu sua atualidade. Fundem Estado e sociedade, diluem o indivíduo na sociedade e, com isso, fazem desaparecer a relação social característica do Estado moderno: o fato de sermos confrontados com normas que nos

---

<sup>1</sup> Recebido em: 03-10-2017 / Aprovado em: 11-12-2017 / Publicado on-line em: 08/02/2018.

<sup>2</sup> Andréa Luisa Bucchile Faggion é Professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil.

serão impostas pelo Estado, independentemente de nossos desejos de aderirmos ou não a elas<sup>3</sup>. Ainda hoje, uma atitude comum, já criticada por Leslie Green nos anos 80, é aquela segundo a qual o Estado como tal se torna, se não menos questionável, menos questionado, “quase parte de uma ordem externa natural” (GREEN [1988] 1990, p. 2)<sup>4</sup>. Pois este artigo encara como tarefa da filosofia justamente a ruptura com essas naturalizações, nem que seja para confirmar seu conteúdo pela via da reflexão<sup>5</sup>.

Para uma melhor compreensão do problema, vamos seguir o exemplo de G. E. M. Anscombe ([1978] 1981, p. 130-131) e imaginar que nos associamos a um clube. Ao nos associarmos ao clube, aceitamos uma série de normas, que bem podem nos desagradar ou contrariar alguns de nossos interesses. Por exemplo, posso ser fumante e ter que conviver com o fato do clube proibir que se fume em suas dependências. Porém, ainda decidimos até que ponto toleramos nossa submissão às normas do clube, o que inclui a submissão a normas de segunda ordem sobre como serão feitas as normas. Podemos decidir não nos filiar ao clu-

---

<sup>3</sup> A esse respeito, a seguinte constatação de Joseph Raz me parece uma obviedade, que, a despeito disso, precisa ser repetida e enfatizada: "Não é parte do nosso entendimento normal de autoridade que suas ações sejam as ações daqueles sujeitos a ela. Pelo contrário, o entendimento normal é que a autoridade envolve uma relação hierárquica, que ela envolve uma imposição sobre o sujeito" (RAZ 2009a, p. 165). Por mais que os teóricos da democracia possam fazer o Estado coincidir com o povo que esteja sob sua autoridade, seja lá a que se refira o termo “povo” aqui (e se é que tem algum referente), não se trata de um ente idêntico a cada sujeito submetido a sua autoridade.

<sup>4</sup> Todas as traduções citadas neste artigo são de minha autoria.

<sup>5</sup> Um ponto que, inclusive, nos dá ocasião para reproduzirmos as palavras inspiradoras de David Lewis: “É a profissão dos filósofos questionar platitudes que outros aceitam sem pensar duas vezes. Uma profissão perigosa, pois os filósofos são mais facilmente desacreditados do que as platitudes, mas uma tarefa útil. Ora, quando um bom filósofo desafia uma platitude, usualmente descobre-se que a platitude estava essencialmente certa: mas o filósofo notou uma dificuldade que alguém que não pensa duas vezes não poderia ter encontrado. No fim, o desafio é respondido e a platitude sobrevive, mais frequentemente do que o contrário. Mas o filósofo prestou um serviço aos que aderem à platitude: ele os fez pensar duas vezes” (LEWIS [1969] 2002, p. 1).

be, ou, caso tenhamos nos filiado e, posteriormente, nos arrependido, podemos nos decidir pela desfiliação. Pronto! As normas do clube não se aplicam mais a nós.

Mas Anscombe pede que imaginemos um clube peculiar. Esse clube acaba se tornando tremendamente poderoso, apto a controlar qualquer coisa que ele queira controlar no território onde vivemos, adquire mesmo a capacidade de extorquir dinheiro e confiscar a propriedade de quem ele quiser, e ainda a capacidade de emitir decretos afetando profundamente a vida das pessoas. Agora, suponha, além de tudo, que esse clube nos proíba, assim como a todos os seus membros, de nos desfilarmos. A pergunta que Anscombe faz e que tanto nos interessa é, então, a seguinte: qual a diferença entre um enunciado do tipo "é isto que sou obrigada a fazer pelas regras do clube..." e "é isto que sou obrigada a fazer pelas normas do Estado..."?

Alguns diriam que esse clube monstruoso se tornou, na verdade, uma máfia. Mas não seria igualmente razoável dizer que ele se tornou um Estado? Qual a diferença? A diferença não parece residir na estrutura normativa seguida na própria organização do Estado, porque uma organização mafiosa, a princípio, também pode se tornar complexa e sofisticada o bastante para rivalizar com a burocracia estatal. Podemos imaginar que existam normas prescrevendo como será a sucessão do poderoso chefão. Tal norma pode estabelecer que cabe a ele e tão somente a ele apontar seu sucessor. Normas também podem estabelecer como os agentes da máfia farão a cobrança de pagamentos por parte dos moradores de um território. Por exemplo, esses agentes devem quebrar pernas e braços em uma primeira recusa, matando somente na eventualidade de uma negativa da vítima por ocasião da segunda cobrança. Assim, por

mais que seja vantajoso estarmos submetidos a normas, em vez de a comandos arbitrários, por sabermos o que esperar no primeiro caso, parece que não é nisso que reside a diferença, se é que existe uma, entre Estado e máfia, uma conclusão em que acompanho a própria Anscombe (1981, p. 131-133).

Uma segunda possibilidade seria afirmarmos que os propósitos do Estado dizem respeito ao nosso bem, ou seja, ao bem daqueles que estão submetidos a ele, ao passo que os propósitos da máfia dizem respeito ao bem dos próprios mafiosos, a revelia dos interesses daqueles que estão submetidos a suas normas. Aqui, eu me valho, por uma última vez, de Anscombe, pois suas perguntas retóricas me parecem o suficiente para descartarmos a presente hipótese:

[S]e algumas pessoas querem fazer o bem, isso dá a elas o direito de me ameaçar e de fazer regras sobre o meu comportamento? Ou: elas têm esse direito se já houver uma prática do mesmo tipo estabelecida há muito tempo, um corpo de regras já feito por seus predecessores, uma organização estabelecida dentro da qual fazem seu trabalho? (ANSCOMBE 1981, p. 133).

Afastadas essas possibilidades, a hipótese que pretendo defender neste artigo é que a compreensão da diferença entre Estado e máfia reside na compreensão da natureza da autoridade, como uma capacidade de alteração de estados normativos<sup>6</sup>. Em poucas palavras, Estado e máfia nos obrigam, mas apenas o Estado pretende nos criar obrigações ou modificá-las. Enquanto a máfia meramente se faz obedecer pelas ameaças feitas, o Estado reivindica o direito de ser

---

<sup>6</sup> O texto de Anscombe a que eu vinha me referindo encaminha-se na mesma direção. Porém, a forma como coloco o problema aqui deve mais às análises de Joseph Raz, filósofo que, nas últimas décadas, tem contribuído decisivamente para o debate milenar sobre o problema filosófico da autoridade (veja-se, por exemplo, RAZ 1986, 1989, [1975] 1999, 2009a, 2009b).

obedecido e, correspondentemente, a obrigação de que o obedeçamos. Assim, o Estado é, substancialmente, diferente da máfia se, e somente se, tiver mesmo tal poder normativo, ou seja, se puder nos impor obrigações genuínas, em vez de apenas nos obrigar<sup>7</sup>. Afinal, se o direito pretendido pelo Estado, ao fim e ao cabo, não passar necessariamente de uma mera pretensão, a única diferença entre Estado e máfia residirá no fato do primeiro não admitir ser igual à segunda. Em suma, podemos dizer que Estados não são, necessariamente, máfias super poderosas, ultrassofisticadas e, talvez, algo generosas, agindo disfarçadas sob o manto da autoridade, se pudermos afirmar que é mesmo possível que uma pessoa, grupo de pessoas ou instituição A modifique a situação normativa de um indivíduo B, ao decidir que é para B fazer x. Nesse caso, B adquiriria uma obrigação genuína de fazer x, *porque* A decidiu que é para B fazer x<sup>8</sup>, enquanto a ameaça, por parte de A, de uma sanção y, para o caso de B não fazer x, seria apenas uma razão auxiliar ou secundária em caso de recalcitrância<sup>9</sup>. A obrigação de B seria fazer x, independentemente da ameaça.

Isso mostra que o Estado reivindica um direito de tipo especial, não redutível aos direitos pertencentes aos indivíduos como tais. Privadamente, um indivíduo pode usar de coerção contra outro legitimamente. Pense no exemplo de

---

<sup>7</sup>Já é clássica a valiosa distinção de Herbert L. A. Hart entre “ser obrigado” e “ter uma obrigação” (HART [1961] 1994, p. 82-91).

<sup>8</sup>É claro que A pode prescrever que B faça x, quando B já deveria fazer x de toda forma. Nesse caso, a autoridade é indiferente. Por isso, só pode haver autoridade legítima se A for capaz de modificar as obrigações de B.

<sup>9</sup>No meu entender, a tese fundamental segundo a qual sanções seriam apenas provisões secundárias para o caso de falha da intenção primária da autoridade política de ter suas diretivas aceitas como obrigações constitui um dos pilares da teoria do direito de Hart, marcando sua importância histórica e tendo sido incorporada por grande parte da filosofia analítica do direito que se seguiu a ele. Creio que essa tese já permeava *O Conceito de Direito*, mas ela encontra-se precisamente formulada na obra tardia intitulada *Ensaio sobre Bentham* (HART 1982, p. 254).

um indivíduo que contenha pela força um ataque de fúria de outro. Ao obrigar um indivíduo D a se abster de atos gratuitamente violentos, um indivíduo C não cria para D qualquer obrigação. Se há obrigação de abstenção de início de violência contra terceiros por parte de D, essa obrigação não é criada ou modificada por C. Dizemos que a coerção de C contra D seria legítima supondo que C apenas e tão somente obriga D a cumprir uma obrigação que D tem de qualquer maneira. Já a autoridade política A pretende criar obrigações ou modificar obrigações existentes, e não meramente fazer com que obrigações sejam cumpridas pela força. Vejamos se e como esse esquema normativo característico da autoridade seria possível.

## **2. HIPÓTESE DO CONSENTIMENTO COMO FONTE DA AUTORIDADE POLÍTICA: CONSENTIMENTO TÁCITO**

Seria possível consentirmos em estar sob uma autoridade, criando, por esse consentimento, o referido direito de ser obedecido e a respectiva obrigação de obedecer? Muitas vezes, tendemos a pensar que o único problema a ser enfrentado por uma teoria da autoridade política por consentimento reside no fato de, efetivamente, nenhum ou poucos indivíduos expressarem seu consentimento perante seu governo. Vulgarmente, é comum que pessoas nos lembrem de nunca terem assinado qualquer contrato do gênero. Uma resposta usual, de que o ato de consentimento é racional, e não empírico, não nos ajuda muito, porque, em geral, atos de consentimento são a fonte de obrigações quando praticados com a crença de que certas obrigações estão sendo adquiridas por meio deles. Seria paradoxal afirmarmos que um indivíduo B consentiu em fazer x, mas que ele mesmo

não sabe disso.

Replicarmos que o consentimento pode ser tácito tampouco soluciona a questão, pois o que, normalmente, entendemos por consentimento tácito não deixa de ser um consentimento expresso e consciente. Por exemplo, em uma votação em reunião de departamento de certa universidade, o chefe pede que os contrários se manifestem. Podemos dizer que os que nada fizeram deram seu consentimento tácito<sup>10</sup>. Mas quando daríamos nosso consentimento tácito a uma autoridade? Acaso, residir no território de uma autoridade seria consentir tacitamente com ela? Creio que Hume tenha percebido bem o disparate dessa suposição em seu ensaio "Sobre o Contrato Original":

Nós podemos dizer a sério que um camponês ou um artesão pobre é livre para escolher deixar seu país, quando ele não conhece qualquer língua ou costume estrangeiro, e vive um dia após o outro, dos baixos salários que ele recebe? Nós podemos afirmar também que um homem, ao permanecer em um navio, consente livremente com o domínio do mestre, embora ele tenha sido carregado a bordo enquanto dormia, e tenha que pular no oceano e morrer no momento em que o deixa? (HUME [1777] 2006, p. 367).

Hume mostra que só faz sentido dizer que consentimos com x, quando não nos é imposta pelas circunstâncias uma escolha entre x e nossa completa ruína ou, ao menos, um sacrifício considerável de nossas condições de vida. Uma dificuldade adicional para a hipótese do consentimento tácito por residência é que, no mundo moderno, todos os territórios habitáveis estão sob alguma autoridade, sendo que, além disso, as autoridades não abrem suas fronteiras, permitindo, pura e simplesmente, que os indivíduos se movi-

---

<sup>10</sup> Para uma análise pormenorizada do consentimento tácito, remeto o leitor ao importante livro *Moral Principles and Political Obligations* (SIMMONS 1979, p. 75-100).

mentem livremente, escolhendo, ao menos, sob qual autoridade estarão. Inclusive, podemos dimensionar melhor o escopo do direito reivindicado pela autoridade política justamente ao nos darmos conta de que ela pode impedir e, geralmente, impede até mesmo que um indivíduo sob seu domínio possa receber um amigo estrangeiro em sua casa pelo tempo que ambos por bem entenderem. Autoridades também podem impedir e, geralmente, impedem que indivíduos habitando territórios diferentes, sob autoridades diferentes, possam simplesmente resolver trocar os domínios sob os quais estão, um se mudando para o lugar do outro. Por todas essas razões, ao menos no mundo real e atual, não parece fazer qualquer sentido que se afirme que a residência é um consentimento tácito para com a autoridade vigente no território onde se reside.

### **3. ARGUMENTO A PARTIR DA EQUIDADE**

Muitas vezes, o que se chama de “consentimento tácito” pode ser mais bem entendido, no máximo, como um consentimento implicado ou inferido, no sentido em que o indivíduo, ao consentir com x, indiretamente, adquiriria uma obrigação de consentir também com y. Nesse sentido, não é a simples residência nos domínios de uma autoridade que é pensada como o próprio ato de consentimento, ainda que tácito, para com essa autoridade. É, sim, a aceitação voluntária de certos bens, ou seja, o consentimento em receber certos bens que implicaria uma obrigação de consentir com a autoridade, que, teoricamente, tornaria possíveis tais bens. Este argumento, na literatura anglófona, tem sido chamado de “argument from fairness” ou “from fair play”. Traduzo como “argumento a partir da equidade”.



O artigo “Are There Any Natural Rights?”, de Herbert L. A. Hart, se tornou famoso, principalmente, por conter uma formulação inicial desse argumento, que viria a ser sistematicamente debatido por filósofos políticos. Penso que valha a pena a longa citação:

[Uma] fonte muito importante de direitos e obrigações especiais, que nós reconhecemos em muitas esferas da vida, é o que pode ser chamado de mutualidade de restrições, e eu acredito que a obrigação política seja inteligível somente se nós virmos o que precisamente é isso e como difere de outras transações que criam direitos (consentimento, promessa) às quais os filósofos a tem assimilado. Em seu contornou meramente esquemático, trata-se disto: quando um número de pessoas conduz qualquer empreendimento conjunto de acordo com regras e, assim, restringe sua liberdade, aqueles que se submeteram a essas restrições quando requeridos têm um direito a uma submissão similar daqueles que se beneficiaram de sua submissão. As regras podem prover que oficiais devam ter autoridade para impor a obediência e fazer outras regras, e isso criará uma estrutura de direitos e deveres legais, mas a obrigação moral de obedecer às regras em tais circunstâncias é *devida aos* membros cooperantes da sociedade, e eles têm o direito moral correlativo à obediência (HART 1955, p. 185)<sup>11</sup>.

Antes de mais nada, devemos notar que o que se convencionou chamar de “princípio de equidade” (e que Hart chama de “mutualidade de restrições”) seria um princípio moral reconhecido, primeiramente, fora da política, assim como é o caso do consentimento ou de promessas como fontes de obrigações. Isso significa que poderíamos recusar a possibilidade de fundarmos nesse princípio uma obrigação moral de obediência à autoridade política, em virtude do fato de não reconhecermos a validade moral do princí-

---

<sup>11</sup> Posteriormente a Hart, John Rawls também defendeu obrigações legais com base nesse tipo de argumento (RAWLS 1964), mas, na obra *Uma Teoria da Justiça*, Rawls acabou abandonando a tese segundo a qual o princípio de equidade vincularia todos os cidadãos, mesmo em sociedades justas (RAWLS [1971] 1999, p. 301-308).

pio mesmo em outras esferas da vida. Mas esse tipo de análise demandaria um trabalho à parte. Neste artigo, vou me restringir à análise da aplicação política do princípio.

O segundo ponto a ser notado é que o princípio visa criar uma disparidade normativa entre o nível individual e o coletivo. Por alguma razão que não nos é explicada, o princípio contém em sua formulação, como condição necessária para suas consequências, que haja a reunião de um *número* de pessoas, em vez de apenas um indivíduo operando solitariamente. Com isso, a combinação de indivíduos faz emergir um novo direito que não é redutível sem resíduo à soma de direitos preexistentes nesses indivíduos. Podemos notar que esse passo é essencial para a resolução do problema da autoridade, afinal, vimos que o que a autoridade política reivindica não é, meramente, o direito de fazer uso de coerção para que pessoas cumpram certas obrigações, um direito que quaisquer indivíduos bem podem possuir privada e separadamente. A autoridade política reivindica um direito especial à obediência, não compartilhado com indivíduos desprovidos de autoridade.

Um terceiro ponto que não pode ser perdido de vista no argumento de Hart é que o direito moral à obediência não é possuído pela autoridade política em si. É um direito dos indivíduos que, coletivamente, se submeteram a regras que restringiram suas liberdades. Em suma, a minha suposta obrigação de obediência a leis seria uma obrigação para com meus concidadãos, e não para com os oficiais do Estado que fazem valer essa obrigação. Esse ponto também resolveria um problema importante sobre a autoridade política. Por que um determinado indivíduo ou grupo de indivíduos deveria ter o direito moral de ser obedecido por outros, como se houvesse uma desigualdade natural entre

seres humanos? De acordo com o argumento a partir da equidade, esse direito, simplesmente, não existe. Os cidadãos obedientes é que têm o direito à mesma obediência por parte de outros.

Por fim, observemos o ponto mais fundamental: Hart diz que os que têm o dever moral de obedecer são os que “se beneficiaram”. Neste passo, reside a força e a fraqueza do argumento. Refiro-me à força do argumento, porque, a rigor, para que alguém se beneficie de algo não é necessário o consentimento em ser beneficiado, ou a aceitação voluntária do benefício a que nos referimos no início desta seção. Pelo contrário, o benefício pode até ser inevitável para o beneficiado. Por exemplo, suponha que todos os meus vizinhos resolvam manter suas casas muito bem conservadas, com pintura e jardim impecáveis. Provavelmente, o meu imóvel será valorizado pelo fato de se localizar nesse bairro, sendo que não posso impedir que essa valorização aconteça. Meus vizinhos também podem formar um sistema de vigilância solidária, de acordo com o qual cada um, ao chegar em casa, dá uma volta com o carro pelo bairro, observando se há algum movimento suspeito. Se eu me recuso a participar do esquema, eles podem dizer que não olharão a minha casa em particular. Porém, o simples fato desse sistema existir no meu bairro pode fazer com que assaltantes prefiram outra vizinhança, me beneficiando. Novamente, não há o que eu possa fazer a respeito para evitar esse benefício. Portanto, se o argumento a partir da equidade é bem sucedido, ele remove a incômoda necessidade de qualquer consentimento tácito ou explícito, coisa que nunca conseguiríamos obter unanimemente das pessoas sujeitas a uma autoridade política.

Porém, como dito, aqui também reside a fraqueza des-

se argumento, tão bem detectada e explorada por Robert Nozick, no capítulo 5 de *Anarquia, Estado e Utopia* (1974). Meus próprios exemplos acima já indicam o caminho para uma redução ao absurdo do argumento. Se dispensamos a necessidade de consentimento (aceitação voluntária do benefício), quaisquer grupos de pessoas podem ir adiante com seus próprios empreendimentos, nos criando toda sorte de obrigações, sem que possamos fazer qualquer coisa a respeito. Os exemplos de Nozick expõem o argumento a partir da equidade ao ridículo por retratarem situações mais incomuns do que aquelas de meus exemplos. No mais famoso dos exemplos de Nozick, o sistema de entretenimento público, os meus vizinhos entram em um arranjo de acordo com o qual, em cada dia do ano, um de nós deve fazer algo para entreter aos outros. Podemos contar piadas, tocar algum instrumento musical, ministrar palestras de filosofia, etc... Então, a questão é se, por ter rido de alguma piada ou por ter aberto minha janela para ouvir melhor alguma canção que me agradou, eu fico obrigada a fazer a minha parte quando chega o meu dia. Admite-se, inclusive, que eu possa, facilmente, trocar meu dia com o de outra pessoa. Isso basta para que eu tenha a obrigação de trabalhar pelo entretenimento dos outros em um dia do ano? Eu não poderia ter preferido não ter que empenhar um de meus dias dessa forma, mesmo que isso me custasse todos os benefícios do sistema?

Os exemplos de Nozick até comportam voluntariedade na aceitação do benefício (NOZICK 1974, p. 94), como é o caso do sujeito que, afinal de contas, abriu a janela para ouvir melhor a performance de um vizinho. Mesmo assim, Nozick é criticado por A. John Simmons por, supostamente, ter feito uma leitura pouco caridosa do argumento, não

distinguindo entre o ato de aceitar benefícios (consentimento) e o mero recebimento de benefícios (SIMMONS, 1979, p. 125)<sup>12</sup>. Em que pese a letra da passagem de Hart citada acima, Simmons acredita que, mesmo para Hart, devemos entender que o argumento requer a aceitação de benefícios, justamente para que ele não caia no ridículo ao qual Nozick o expôs. Assim, aceitar um benefício significaria 1) tentar e ser bem sucedido em obter o benefício, ou 2) adquirir o benefício sabendo o que está em jogo e querendo aceitar as consequências (SIMMONS 1979, p. 129).

De fato, a correção caritativa de Simmons protege o flanco mais fraco do argumento. Se não falarmos mais em mero recebimento de benefícios, não é mais possível que quaisquer pessoas possam nos criar as obrigações que bem entenderem, das mais razoáveis às mais absurdas, sem que possamos fazer algo a respeito. Mas, como já está claro, com a emenda, perde-se também a força política do argumento a partir da equidade, com o que Simmons mesmo concorda. Este ponto pode ficar mais claro se, como faz Simmons, seguindo a terminologia de economistas, distinguirmos entre “bens abertos” e “bens prontamente disponíveis” (SIMMONS 1979, p. 132). Bens prontamente disponíveis são, por exemplo, universidades públicas. Para se beneficiar diretamente da obtenção de um diploma e da respectiva formação profissional de uma universidade pública, um indivíduo precisa se matricular nela voluntariamente. A matrícula conta como aceitação voluntária de um benefício que poderia ser evitado se o indivíduo quisesse evitá-lo. Naturalmente, em situações reais, o indivíduo ain-

---

<sup>12</sup> Na minha interpretação, Nozick não aceita o argumento a partir da equidade mesmo considerando que haja a aceitação voluntária do benefício.

da poderia alegar que se matriculou, porque teria que pagar de toda forma pela universidade, via impostos. Seja como for no plano empírico, no plano conceitual, segundo o argumento a partir da equidade na versão de Simmons, aquele que se matriculasse, sem ter sido obrigado a arcar com o custo antes da matrícula, não poderia se furtar a obrigações para com aqueles cuja adesão a um esquema de cooperação tornou possível a universidade.

Nota-se, então, como este esquema é limitado em seu poder de explicar a vinculação moral dos indivíduos para com a autoridade política. Poucos indivíduos seriam vinculados à autoridade dessa forma. Para ganhar mais abrangência, o argumento teria que vincular, justamente, os indivíduos que usufruem de bens abertos, que são os bens não distribuídos a pedido. De certa forma, mesmo uma universidade pública é também um exemplo de bem aberto, pois ela beneficia, indiretamente, também os não matriculados, ao, supostamente, prover a sociedade em que vivem com um conhecimento formal que a torna mais próspera e capaz de lidar com toda sorte de problemas. Por meio da lógica dos bens abertos, aplicado o argumento a partir da equidade, todos os indivíduos no domínio da autoridade responsável por esses bens<sup>13</sup> seriam vinculados a ela. Mas, agora, voltamos ao problema anterior, presente na formulação original de Hart: seríamos vinculados pelo mero recebimento de benefícios, o que nos torna suscetíveis às mais esdrúxulas obrigações inevitáveis. Logo, o argumento a partir da equidade oscila entre a perda da genera-

---

<sup>13</sup> É em prol do argumento que estou aceitando, sem argumentar, que a autoridade política possa ser responsável pela existência de bens abertos e de bens prontamente disponíveis, sem levar em consideração possíveis externalidades negativas, segundo as quais o provimento desses bens por parte de uma autoridade política poderia causar mais danos do que benefícios a uma sociedade.

lidade da vinculação moral para com a autoridade (quando se limita à aceitação voluntária de bens prontamente disponíveis) e a abertura à redução ao absurdo (quando se amplia ao mero recebimento de bens abertos).

#### **4. PODE O CONSENTIMENTO LEGITIMAR A AUTORIDADE POLÍTICA?**

Examinadas algumas dificuldades relativas à teoria do consentimento, cabe perguntar: e se todos déssemos nosso consentimento expresso a uma autoridade? Nesse caso, será que a autoridade seria legitimada, ou todos nós é que estaríamos cometendo uma imoralidade? Para entendermos o presente problema precisamos retornar à relação entre a autoridade política e o raciocínio prático. Já vimos que a autoridade política, como toda autoridade, tem a pretensão de modificar a situação normativa daqueles sujeitos a ela. Não se trata, meramente, de exercer coerção para que indivíduos cumpram com certas obrigações preexistentes. Isso significa que a autoridade política influenciaria o raciocínio prático do sujeito para além do simples reconhecimento do risco de receber uma dada sanção em decorrência de determinada prática. Nisso consiste a dificuldade.

Se tudo que a autoridade política tivesse a oferecer fosse o risco de uma sanção, ela apenas introduziria uma razão a mais para nosso balanço de razões pró e contra determinada ação ou omissão. Quando se introduz esse tipo de razão na deliberação de alguém, pratica-se coerção. Espera-se que a ameaça seja forte o bastante para fazer a balança de razões do outro sujeito pender para o lado desejado. Contudo, trata-se o outro sujeito como um sujeito racional. Espera-se que ele seja capaz de reconhecer que,

todas as coisas consideradas, o que ele deve fazer é ceder à ameaça. A sanção destina-se a mudar o resultado de um cálculo, e espera-se que o sujeito seja racional o bastante para reconhecer esse novo resultado. Tanto que, quem ameaça alguém, pensa do ponto de vista desse sujeito, moldando a ameaça àquilo que lhe daria boas razões para ceder. Pois bem, a autoridade política faz isso, temos insistido, apenas secundariamente. Primariamente, a influência da autoridade política no raciocínio prático é de ordem distinta, e, eis a questão, é de um tipo que poderia não ser consistente com a racionalidade daquele submetido à autoridade.

O problema é bem conhecido e debatido desde a obra de Robert Paul Wolff, *In defense of Anarchism* ([1970] 1998). Segundo essa linha argumentativa conhecida como “anarquismo filosófico”, a impossibilidade conceitual da legitimidade da autoridade política residiria justamente no fato de uma autoridade não se limitar a oferecer a ameaça de uma sanção para que o indivíduo considere, em sua ponderação, se vale a pena correr o risco de sofrer a sanção, ou não. Muito mais do que isso, a autoridade pretende substituir a ponderação do indivíduo pelo resultado de sua própria ponderação. Por isso, a autoridade faria o indivíduo abandonar sua autonomia e mesmo sua racionalidade. O indivíduo que se decidisse a aceitar uma autoridade estaria abdicando de sua razão prática para colocar em seu lugar a vontade de outro, pois é da natureza da autoridade pretender que suas diretivas sejam cumpridas por terem sido emitidas por ela, e não pelo mérito de seu conteúdo. Essa, inclusive, é uma tese que já se encontrava em Hobbes ([1651] 1998, p. 169), sendo formulada por Hart (e por muitos depois dele) como a tese da “independência do con-



teúdo” (HART 1982, p. 254).

Resumindo, de acordo com o conceito de autoridade, mesmo que um indivíduo B tenha ponderado quanto ao que ele deve fazer, chegando a certo resultado, ao receber uma diretiva de uma autoridade A, B deveria colocá-la no lugar do resultado de sua ponderação, independentemente da compatibilidade ou não entre o resultado daquela sua ponderação e o conteúdo da diretiva de A. A essa substituição, pretendida pela autoridade, de uma deliberação de outro por uma diretiva sua, independentemente de seu conteúdo, Raz (1986, p. 57-62) denominou “preempção” e Hart (1982, p. 255), “peremptoriedade”. Assim, a tese da independência de conteúdo somada à tese da preempção resultaria na necessária irracionalidade, e até na imoralidade (se incluirmos na moralidade uma exigência de autonomia), do ato de obedecermos a uma autoridade da forma como ela pretende ser obedecida<sup>14</sup>. No máximo, poderíamos *agir conforme* a diretivas condizentes com nosso próprio melhor juízo, mesmo que esse juízo fosse um mero juízo prudencial, expressando o temor de recebimento de uma sanção em caso de descumprimento da diretiva. Nunca poderíamos, propriamente, *aceitar* a diretiva, sem dano à nossa racionalidade prática.

Com isso, facilmente, se vê que mesmo o ato de consentimento expresso, se existisse, não resolveria o problema da autoridade política. Em vez de o indivíduo legitimar a autoridade política, por meio do ato de consentimento em obedecer à vontade de outro, ele abdicaria de sua própria racionalidade. Certamente, neste ponto, alguém nos diria

---

<sup>14</sup> Naturalmente, não faz diferença para o problema se A refere-se a apenas um indivíduo ou a um corpo constituído pela maioria dos membros da sociedade a qual pertence B.

que o problema não se colocaria se tivéssemos que consentir com cada decisão tomada pela autoridade, em vez de aceitar, em geral, uma autoridade que consistiria em uma vontade diferente da nossa, ainda que fosse a vontade da maioria. Haveria aqui uma democracia direta por unanimidade como único modelo legítimo de autoridade política. Essa é exatamente a solução proposta por Wolff (1998, p. xix). Porém, infelizmente, não é uma solução que possa ser aceita para o problema da legitimidade da autoridade política. Acredito que a razão pela qual devemos rejeitar esse tipo de solução para o problema seja explicada com muita clareza por Raz:

A questão moral era sobre a legitimidade de uma pessoa ser sujeita à vontade de outra. Mas esse problema não pode ser resolvido por consentimento. Suponha que você me diga: ‘Eu imponho a você uma obrigação de vir à minha festa amanhã’ (e você pode adicionar: ‘contanto, é claro, que você concorde’), e eu respondo ‘eu concordo’. Definitivamente, eu consenti em ir a sua festa. Eu posso até ter prometido ir. Mas, claramente, seja lá o que você tenha dito, você não impôs uma obrigação a mim. A obrigação é inteiramente minha própria criação. Você pode ter me convidado de um modo esquisito, ou expressado um forte desejo que eu fosse, repito, de um jeito esquisito. Mas você não me obrigou a ir (2009a, p. 160).

Ora, Raz tem razão, porque, se a vinculação moral depende do meu próprio juízo a respeito do mérito da questão, isto é, se não há independência de conteúdo e preempção, a autoridade política foi simplesmente dispensada, e não legitimada. É verdade que ainda há o problema filosófico sobre a razão de meu consentimento me vincular, restringindo moralmente minhas opções de escolha futura. Além disso, mesmo que aceitemos que o consentimento pode vincular moralmente, pode haver limites morais a essa vinculação. Como é corriqueiramente observado, o con-

sentimento em cometer um assassinato, por exemplo, não cria a obrigação moral de assassinar. Mas esses são problemas de outra natureza. Não se trata mais do problema da legitimidade da autoridade política. É mais plausível considerarmos a suposta solução de Wolff para o problema da legitimidade da autoridade política como sendo, na verdade, a proposta de uma alternativa (talvez, praticamente inviável) à autoridade política, caso devamos concluir que a submissão a qualquer autoridade é sempre e necessariamente irracional (e mesmo imoral). Mas ainda não desistimos de encontrar uma verdadeira resposta ao nosso problema. Por enquanto, apenas concluímos que nenhuma teoria do consentimento pode nos ajudar.

## 5. AUTORIDADE E RACIOCÍNIO PRÁTICO

Recapitulando, o nosso problema diz respeito a dois aspectos essenciais à natureza de qualquer autoridade, portanto, também da autoridade política: a independência de conteúdo e a preempção. A autoridade pretende que sua diretiva seja cumprida por ter sido emitida por ela, independentemente da avaliação que se possa fazer de seu conteúdo. Mas como uma diretiva poderia, ao mesmo tempo, ser independente de uma matéria e, ainda, ser uma razão para agirmos com respeito a essa mesma matéria? (GREEN 1990, p. 53). Ademais, e este é o aspecto mais essencial ao problema, a diretiva da autoridade pretende *substituir* o juízo próprio que aquele sujeito à autoridade pode ter formado ou vir a formar sobre o mérito da questão. Por exemplo, uma diretiva estabelece que o limite de velocidade para veículos trafegarem em uma dada via pública é de 50 km/h. Essa diretiva impõe o limite de 50 km/h mesmo

àqueles que acreditem ter excelentes argumentos contrários a esse limite específico ou à fixação de qualquer limite. A diretiva pretende que os sujeitos deixem de lado esses seus argumentos e adotem-na como guia de suas ações, não por passarem a concordar com o limite estabelecido, mas por saberem que o limite foi estipulado por uma autoridade a quem foi conferido o poder para tanto. Além disso, a diretiva pretende ser válida mesmo nas circunstâncias em que não haja um oficial ou seu equipamento presente, capaz de registrar uma eventual violação da diretiva para aplicação de uma conseqüente sanção. Na verdade, a eventual sanção pressupõe a autoridade da diretiva, e não o contrário. Em suma, a autoridade não dá simples conselhos e nem faz puras ameaças. A autoridade pretende criar genuínas obrigações passíveis de serem impostas à força por meio de suas decisões.

O que precisamos, portanto, é de uma teoria do raciocínio prático que nos permita compreender como decisões de uma vontade que não a do próprio sujeito poderiam ser autênticas razões para as ações desse sujeito, em vez de serem a proposta de abandono do raciocínio prático em favor da obediência cega. Joseph Raz nos oferece uma teoria com esse propósito.

Para compreendermos, ao menos, os principais contornos da teoria do raciocínio prático de Raz, cabe começarmos por observar que Raz admite que razões podem ser conflitantes. Isso significa que um mesmo sujeito *C* pode ter uma razão *p* para praticar uma ação *x* e uma razão *q* para evitar a prática de *x* (RAZ 1999, p. 25). Podem existir conflitos de razões insolúveis. Mas, se o conflito é solúvel, uma das razões se sobrepõe à outra. Suponhamos que *p* se sobreponha a *q* relativamente a *C* e *x*, isso significaria que a

conjunção de  $p$  e  $q$  seria uma razão para  $C$  praticar  $x$ , em vez de uma razão para ele se abster de  $x$ . Em casos de sobreposição, como é usual, Raz utiliza a metáfora de maior peso ou força de uma razão em comparação com a outra. Nesse sentido, diz-se que  $p$  é mais forte do que  $q$  se, e somente se, todas as razões implicadas por  $p$  se sobrepõem a todas as razões estritamente conflitantes implicadas por  $q$  (RAZ 1999, p. 26).

O raciocínio que pesa as diferentes razões conflitantes pode ser chamado de “ponderação” ou “deliberação”. É esse raciocínio que seria excluído e substituído por razões preemptivas, como são as decisões, as promessas e, no caso que nos interessa no momento, as diretivas de uma autoridade. As razões preemptivas nos remetem, portanto, a uma segunda ordem do raciocínio prático. Razões de segunda ordem são razões para agirmos por uma razão ou para evitarmos agir por uma razão (RAZ 1999, p. 39). Razões peremptórias são, mais especificamente, razões de segunda ordem para evitarmos agir por certas razões. Razões de segunda ordem dessa espécie são chamadas por Raz de “razões excludentes” [*exclusionary reasons*] (RAZ 1999, p. 39). Como as razões preemptivas, além de serem excludentes quanto a outras razões, são também diretamente razões para uma ação, elas são chamadas por Raz de “razões protegidas” [*protected reasons*] (RAZ 2009b, p. 19).

Quando uma razão  $r$  exclui uma razão  $q$ , contrária a  $x$ , não há conflito *estrito* entre  $r$  e  $q$ , pois  $r$ , enquanto razão excludente, não é mais uma razão favorável a  $x$ , mas uma razão que exclui que se aja por  $q$ . Assim, não dizemos que  $r$  pesa mais, é mais forte ou se sobrepõe a  $q$ . No caso,  $r$  prevalece no conflito contra  $q$  por seu tipo, e não por seu peso;  $r$  não se soma a  $p$  contra  $q$ , mas exclui a ponderação ao ex-

cluir  $q$  da balança (RAZ 1999, p. 40). As razões que  $r$  é capaz de excluir da balança formam o seu escopo, de modo que razões excludentes não precisam ser razões absolutas, excluindo todo e qualquer tipo de razão de primeira ordem (RAZ 1999, p. 46).

O conceito de razões de segunda ordem, introduzindo as razões excludentes, tem a pretensão de fazer justiça à complexidade das relações entre razões (RAZ 1999, p. 44). Se a teoria está correta, podem haver conflitos estritos de razões de primeira ordem, ou seja, conflitos entre razões a favor e contra certa ação; conflitos entre razões de segunda e primeira ordem, ou seja, razões para não agirmos por certas razões de primeira ordem, e mesmo; conflitos de segunda ordem, ou seja, conflitos entre uma razão para agirmos por uma certa razão de primeira ordem e uma razão para não agirmos por essa mesma razão de primeira ordem (RAZ 1999, p. 46-47).

Porém, essa análise formal do raciocínio prático não resolve nosso problema, mas apenas nos sugere como seria possível uma solução. O que nós precisamos é de um argumento que mostre que as diretivas de uma autoridade política poderiam ser razões protegidas válidas. O que explicamos acima não diz nada sequer quanto à existência de alguma razão excludente, qualquer que seja ela. Bem pode ser o caso que: 1) todas as razões válidas sejam razões de primeira ordem, ou; 2) existam razões válidas de segunda ordem (como decisões e promessas), mas as diretivas de uma autoridade não façam parte dessa classe, ou; 3) existam razões válidas de segunda ordem, as diretivas de uma autoridade façam parte dessa classe, mas não se trata de autoridade política (poderia haver autoridade prática de pais quanto a filhos, mas não do Estado quanto a nós, por

exemplo).

Devemos lidar primeiro com a possibilidade de nem sequer haver razões excludentes válidas. Não parece trivial falarmos em razões excludentes, porque, a princípio, a racionalidade parece demandar que consideremos todas as razões pró e contra certa ação. Assim, se chegamos à conclusão que uma determinada razão pesa mais que qualquer razão estritamente conflitante com ela, por que deveríamos excluí-la e agir em conformidade com as razões vencidas? Parece-me que a resposta a essa questão demanda que consideremos, como faz o próprio Raz (1999, p. 178-182), a possibilidade de justificarmos uma relação indireta com as razões que se aplicam a nós. Suponhamos que, ao agirmos diretamente com base nas razões de primeira ordem, por algum motivo, acabemos diminuindo a nossa conformidade a essas mesmas razões, ao passo que a aquiescência com uma razão excludente pudesse maximizar a conformidade com as razões de primeira ordem. Assim, a melhor estratégia para agirmos *de acordo com* nossas melhores razões seria não agirmos *diretamente por* elas.

Essa hipótese nos traz um grande avanço. O paradoxo do anarquista, que acusa todo aquele obediente a uma autoridade de ter abandonado a racionalidade prática, finalmente, poderia ser solucionado. Não seria irracional substituímos nossa ponderação pelo resultado da ponderação feita para nós por uma autoridade se, e somente se, ao adotarmos a decisão da autoridade como uma razão excludente, indiretamente, acabássemos nos conformando melhor às demais razões que se aplicam a nós do que se tivéssemos agido diretamente com base nessas últimas razões. Essa tese é chamada por Raz, em várias de suas obras, de “Tese da Justificativa Normal” (por exemplo, RAZ

1986, p. 53). Porém, como bem nota Green, a concepção dessa estratégia indireta para validação de razões excludentes é mais uma nota promissória do que já um argumento, especificamente, a favor da obediência à autoridade (GREEN 1990, p. 58). Afinal, compreendemos como razões excludentes poderiam ser, genuinamente, razões, em vez de um convite ao abandono das nossas razões, mas ainda não sabemos se e por que, ao obedecermos uma autoridade qualquer, quanto mais a autoridade política, estaríamos mesmo otimizando a nossa conformidade às razões de primeira ordem que se aplicam a nós.

É verdade que, talvez, não possamos esperar muito mais do que isso de uma reflexão filosófica. A filosofia nunca vai nos dizer, por exemplo, se existe ou não ao menos um caso de autoridade legítima no mundo real. Ela pode, no máximo, nos dar algumas diretrizes para nos auxiliar no julgamento de cada pretensão real de autoridade legítima. De toda forma, ainda precisamos de mais do que temos até aqui. Precisamos de ao menos um tipo de argumento específico que sirva como justificativa indireta da aceitação das diretivas de uma autoridade política em nosso raciocínio prático. Esse é o objeto de nossa última seção.

## **6. AUTORIDADE COMO PRESTADORA DE SERVIÇO**

Vimos i) que as diretivas de uma autoridade política pretendem ser razões protegidas, ii) que razões protegidas são razões excludentes e iii) que a validade de razões excludentes requer uma justificativa indireta. Dessa estratégia de justificativa indireta, devemos entender que uma autoridade, para ser legítima, precisa nos prestar um serviço: nos ajudar a agir de acordo com as razões de primeira ordem que se



aplicam a nós. Contudo, ao menos uma segunda condição de legitimidade deve ser somada a essa: agir de acordo com as razões de primeira ordem que se aplicam a nós deve ser mais importante do que decidirmos o que fazer no caso por conta própria<sup>15</sup>.

Na verdade, dadas as nossas reflexões anteriores, podemos dizer que essa segunda condição estava implícita na primeira, afinal, se o serviço prestado pela autoridade é capaz de legitimá-la, só pode ser porque, no caso em questão, é mais importante agirmos racionalmente do que agirmos de acordo com nossa própria ponderação. A explicitação da segunda condição serve para atentarmos ao fato de que são possíveis ocasiões em que não importa tanto tomarmos a decisão mais racional como tomarmos uma decisão por conta própria. Por exemplo, suponha que eu me vista para me proteger das intempéries e me sentir mais confortável, para cumprir regras de decoro, e também para causar uma boa impressão em outras pessoas. Essas razões podem conflitar quando preciso escolher uma peça de vestuário. Pode ser que uma peça seja mais confortável, enquanto outra é mais elegante. Também pode ser que um especialista em moda esteja em condições de avaliar melhor do que eu qual peça causaria a melhor impressão no gosto alheio. Nesse caso, eu poderia querer consultar os seus conselhos. Mas eles seriam apenas conselhos, porque eu, meramente, incluiria suas recomendações na minha deliberação quanto a qual peça escolher. Supondo, adicionalmente, que eu soubesse que, ao acatar consistentemente o resultado das deliberações desse especialista em moda, eu poderia me vestir

---

<sup>15</sup> Quando Raz responde a seus críticos e quando revisita sua teoria da autoridade, ele aceita essa segunda condição, primeiro, como “condição de autonomia” (RAZ 1989, p. 1180), e, depois, intitulando-a de “condição de independência” (RAZ 2009a, p. 137).

com mais elegância e, até mesmo, com mais conforto do que se eu mesma escolhesse minhas roupas, ainda assim, não parece sensato concluir que esse especialista deveria dirigir com autoridade a escolha de minhas roupas, excluindo, portanto, a minha própria deliberação<sup>16</sup>. Isso é assim, porque, supostamente, poder escolher pessoalmente a roupa que eu quero usar, no mais das vezes, é mais importante do que, efetivamente, escolher a roupa certa para mim.

Feito este importante esclarecimento quanto à concepção de serviço da autoridade, cabe também observarmos uma especificidade da autoridade política que pudemos desprezar até aqui, uma vez que o cerne do problema da autoridade política – sua relação problemática com o raciocínio prático – é compartilhado com qualquer outra autoridade prática. Diferentemente de outras autoridades, como a paterna, por exemplo, a autoridade política visa ser, senão absoluta, ao menos suprema: “pretende exercer preempção quanto a todas as outras autoridades e não reconhece qualquer apelo da sua própria autoridade a qualquer outra” (GREEN 1990, p. 82)<sup>17</sup>. É a esse poder peremptório, que se impõe mesmo a outros poderes que também se exerçam peremptoriamente, e que, por sua vez, não depende de outros poderes peremptórios, que se costuma chamar de “soberania”. Um exemplo fácil para a compreensão do que está em jogo é que o Estado *permite* que os pais tomem uma série de decisões quanto a seus filhos. Porém, quem tem o poder de permitir também tem o

---

<sup>16</sup> No máximo, diríamos que o especialista tem autoridade teórica, mas não prática. Uma autoridade teórica providencia razões para crenças, e não razões para ações, como pretendem fazer autoridades práticas.

<sup>17</sup> Podem existir outras características distintivas da autoridade política com respeito às demais autoridades práticas, mas só a supremacia é relevante para os fins deste trabalho.

poder de proibir e de obrigar. Dessa forma, o Estado, em certos países, por exemplo, obriga pais a matricularem seus filhos em escolas, e, mesmo quando permite que a criança seja educada em casa, regulamenta como essa educação deve ser provida. Isso mostra a supremacia da autoridade política, no caso, sobre a autoridade da família. Esse fator deve se mostrar relevante para o argumento que pretendemos delinear como possível justificativa indireta da autoridade política. No mínimo, é um fator que deve ser levado em consideração para avaliarmos se justificamos, especificamente, a autoridade política, ou uma autoridade prática qualquer.

### 6.1. PROBLEMAS DE COORDENAÇÃO

Graças à publicação de trabalhos como *Convention: A Philosophical Study*, de David Lewis, muitos acreditaram que o serviço prestado pela autoridade política diria respeito, primordialmente, à solução de problemas de coordenação (por exemplo, BOARDMAN 1987; GANS 1981; POSTEMA 1982). No entanto, um problema de coordenação, no sentido técnico da Teoria dos Jogos de Lewis, não precisa de autoridade política para ser resolvido. No máximo, é preciso um gerente, que as partes sigam voluntariamente. O motivo é o seguinte. Tecnicamente, um problema de coordenação ocorre em uma situação em que as partes precisam escolher uma dentre ações alternativas, sendo que o resultado de suas escolhas depende de todas as escolhas das outras partes. Com isso, cada uma das escolhas é baseada em expectativas mutuas. Então, dois pontos são essenciais para a configuração do problema de coordenação como tal: a) que as partes compartilhem a preferência

por um resultado que, para cada uma, é mais pesada que qualquer outra preferência não compartilhada; b) que exista mais de uma maneira disponível para a realização da preferência compartilhada. O desejo de duas partes se encontrarem seria um caso típico. Cada parte pode ter uma preferência por estar em um dado lugar em um dado dia e horário. Porém, para que o problema se configure, ambas as partes precisam compartilhar uma preferência maior pelo encontro, ou seja, por estarem no mesmo local, no mesmo dia e horário. Além disso, o que é propriamente problemático na situação é que há mais de um lugar (e/ou dia e horário) em que as partes poderiam se encontrar (tecnicamente, diríamos que há mais de um “equilíbrio”<sup>18</sup> possível). O problema reside em como fazer com que haja um equilíbrio realizado, ou seja, que ambas as partes, dentre todas as alternativas disponíveis, estejam no mesmo local, no mesmo dia e horário.

Agora, é fácil de se ver que um problema de coordenação, como tal, pode prescindir de autoridade política para sua solução. Ele pode ser resolvido por comunicação direta e barganha, bem como, na impossibilidade dessas, por alguma saliência<sup>19</sup> (este é o termo técnico) trazida por uma convenção espontânea já em curso. Por exemplo, as partes estão impossibilitadas de se comunicarem no momento,

---

<sup>18</sup> “Equilíbrio”, em Teoria dos Jogos, não é, necessariamente, uma situação em que todos os jogadores ganham o mesmo (no nosso exemplo, um local de encontro pode satisfazer mais a uma das partes do que à outra). É apenas uma situação tal que, se um dos jogadores tivesse escolhido de forma diferente, ao menos um deles ficaria em situação pior do que está. É diferente também de uma situação ótima, significando que é compatível com o equilíbrio que cada um dos jogadores poderia estar melhor se todos tivessem escolhido diferentemente.

<sup>19</sup> “Saliência” é uma característica de uma alternativa de ação que dá aos jogadores motivo para pensar que será essa a escolha de todos os demais, mas sem alterar o ranking de preferências dos jogadores. Se a saliência alterasse o ranking de preferência dos jogadores, ela não solucionaria o jogo; ela mudaria o jogo.

mas vinham se encontrando alternadamente nas casas de uma e de outra, como o último encontro foi na casa de uma das partes, ambas presumem que o próximo encontro será na casa da outra (ainda que pudessem repetir encontros em uma mesma casa sem qualquer problema).

É verdade que, teoricamente, a autoridade política pode prover saliências, resolvendo algum problema de coordenação. Imaginemos uma situação em que o problema de coordenação não pode ser resolvido por barganha direta entre as partes. Elas podem, simplesmente, ser muitas e estarem muito dispersas para que possam se comunicar entre si. Também é possível que não haja uma convenção espontânea trazendo uma saliência. Pode ser que a situação ainda não tenha se repetido um número suficiente de vezes para tanto. Nesse caso, a decisão de uma autoridade pode prover a saliência. As partes passarão a saber o que esperar mutuamente, porque é de se esperar que todas sigam a diretiva da autoridade política sobre a matéria. Um código legal de trânsito seria um bom exemplo do caso.

Porém, uma dificuldade de entendermos diretivas de uma autoridade política como soluções para problemas técnicos de coordenação reside na identificação de uma preferência unanimemente compartilhada em uma sociedade complexa e pluralista. Por exemplo, ao promulgar um código de trânsito, será que o papel da autoridade é apenas prover a informação que propicia a coordenação em vistas do fim que todos querem, ou residiria, sobretudo, na imposição da obrigação de que não coloquemos em risco a vida alheia, mesmo que alguns de nós não estejamos nem um pouco preocupados com isso? No problema de coordenação, o fim almejado em comum não pode ser contrafactual: o que deveríamos querer. Deve ser uma preferência

real compartilhada, ou mudamos a estrutura do problema e não estamos mais falando da mesma coisa. É claro que, em sociedades complexas reais, existem muitos bens que despontam como candidatos naturais a bens efetivamente almejados por todos. A riqueza seria um exemplo. Mas não é esse o tipo de bem que coloca um problema de coordenação, dada sua natureza competitiva, e não cooperativa<sup>20</sup>.

Assim, quem pretende justificar a autoridade política por meio de um suposto papel seu na resolução de problemas de coordenação tem o ônus de 1) identificar, em sociedades plurais e complexas, um bem comum, no sentido requerido pelo problema (ou seja, uma preferência real de cada um pelo resultado que seja o escolhido pelos demais), para então mostrar que 2) a estrutura de peremptoriedade suprema nas relações sociais, típica da autoridade política, é uma condição necessária para a realização desse bem comum. Particularmente, não me parece que devamos ser muito otimistas quanto a 1). Mas mesmo que, em prol do argumento, concedêssemos que essa classe de bens não é vazia, 2) ainda poderia ser um tiro de canhão para matar um mosquito. Como Green bem mostra (GREEN 1990, p. 112-114), em uma situação em que a saliência precisasse ser gerada e não houvesse tempo ou meios para gerá-la por acordo, uma simples intervenção destacando uma das alternativas, um pronunciamento de qualquer pessoa comum, uma vez alcançando a todos, já geraria a necessária saliência e resolveria o problema. Os jogadores seguiriam o pronunciamento apenas por acreditarem que os outros também souberam dele, e não como uma razão excludente.

---

<sup>20</sup> Por isso, Green diz que podem haver bens primários sem que haja um bem comum no sentido requerido pelo problema de coordenação (GREEN 1990, p. 104).

Tanto é assim que, se o pronunciamento fosse o de uma autoridade e houvesse alguma razão para as partes acreditarem que os outros não souberam dele (alguma falha no alcance da comunicação, por exemplo), ninguém teria mais razão para segui-lo. Tratar-se-ia, portanto, de uma ponderação dentro da dinâmica própria de razões estratégicas: a razão saliente vence na balança; e não de razões peremptórias.

Ainda deve ser notado que, uma vez estabelecida uma situação de equilíbrio, não há qualquer incentivo para uma das partes ser recalcitrante. Se uma parte sabe que a outra vai estar em tal lugar, em tal dia e horário, ela não tem interesse em ir para outro lugar no mesmo dia e horário ou para o mesmo lugar em outro dia e horário. Se uma das partes tivesse essas preferências destoantes, não haveria problema técnico de coordenação. De novo, mudaríamos a estrutura do problema. Portanto, não há obrigação para as partes quanto ao que elas devam fazer para manter a coordenação, quando essa é entendida no sentido técnico da Teoria dos Jogos. Logo, não há serviço para uma autoridade prestar na manutenção de equilíbrios.

## 6.2. DETERMINATIO

Porém, o que alguns têm em vista quando defendem que a autoridade política torna possível a coordenação social são, justamente, aquelas colaborações para o alcance de fins cuja realização não deveria depender de preferências pessoais reais, supondo que essa classe de fins não seja vazia. Em outras palavras, haveria certos objetivos, próprios a uma

persecução coletiva, que as pessoas deveriam ter; não se trataria dos objetivos que elas têm<sup>21</sup>. Nesse sentido, a autoridade política serviria para determinar quais coordenações, em sentido vulgar, devem ser feitas e de que maneira, em vez de possibilitar as coordenações entendidas em sentido técnico. A autoridade política seria então uma prestadora de serviços morais<sup>22</sup>. Mas qual seria seu serviço exatamente? Precisamos desses seus serviços?

Para desenvolvermos o argumento, imaginemos, primeiramente, uma sociedade desprovida de autoridade política. Suponhamos, primeiro, que essa sociedade seja pequena. O termo “pequena” é vago, portanto, o entendamos como uma sociedade pequena o bastante para que todos os indivíduos possam, eventualmente, travar conhecimento face a face uns com os outros. Suponhamos ainda que essa sociedade esteja relativamente isolada, não recebendo visitantes e não tendo membros fora em viagens usuais. Por fim, imaginemos que os membros dessa sociedade compartilhem uma mesma visão de mundo e, acima de tudo, os mesmos valores morais, sendo que não faria parte de sua prática social que esses valores fossem constantemente submetidos à interpretação e análise crítica. Descrevi o tipo de sociedade cuja ordem social poderia ser regulamentada por costumes e tradições. A adesão quase unânime aos mesmos valores morais faria com que sanções sociais difusas pudessem ser suficientes para conter recalitrantes. Mesmo que uma coerção física precisasse ser apli-

---

<sup>21</sup> A esse respeito, John Finnis e Raz, por exemplo, enfatizaram que suas teses relativas a coordenações relevantes à solução do problema da legitimidade da autoridade política não devem ser lidas em sentido técnico (FINNIS 2011b, p. 46-73; RAZ 1989, p. 1189; 2009a, p. 153-154).

<sup>22</sup> Esta é uma linha de argumentação tomista. É a linha seguida, por exemplo, por Anscombe, uma expoente do tomismo analítico, a quem fizemos referência no início deste trabalho.



cada, haveria suficiente acordo quanto a ser o caso da aplicação e quanto à especificação da coerção. Não parece impossível supor que essa comunidade passasse bem sem que um líder tribal surgisse portando os atributos próprios da autoridade política, ainda que caiba à pesquisa antropológica e histórica determinar se já houve ou há mesmo o caso.

Agora, suponhamos que essa sociedade desprovida de autoridade política cresça e se complexifique, acolhendo uma multiplicidade dinâmica de visões de mundo e valores morais, continuamente sujeitos à crítica. Suponhamos, ademais, que essa sociedade já seja grande o bastante para que seus membros não travem mais relações diretas com todos os outros. Se ainda falamos em uma mesma sociedade, é porque ainda coexistem em um mesmo território<sup>23</sup> e suas ações afetam-se mutuamente, mesmo quando apenas indiretamente<sup>24</sup>. Será que costumes e tradições seriam suficientes para regulamentar as interações dos membros dessa sociedade?

Provavelmente, não haveria acordo entre os membros de boa-fé dessa sociedade quanto ao que cada costume de fato requer de cada um deles em situações específicas, bem como sobre a força normativa das tradições existentes. Talvez, como tomistas gostam de insistir (SIMON 1962), quanto maior o empenho do membro de boa vontade em pensar sobre a coisa certa a fazer, mais ele contribuísse para o dissenso. Isso significa que eles precisariam de uma autoridade suprema, capaz de legislar para todos suas obrigações e de, posteriormente, adjudicar sobre o cumprimento ou não de tais obrigações em casos concretos?

---

<sup>23</sup> Ainda que o território não seja sempre o mesmo, no caso de nomadismo.

<sup>24</sup> O argumento não requer uma definição precisa das condições de unidade e continuidade de uma sociedade.

Parece-me que teríamos uma alternativa a esse artifício justamente se divergíssemos dos tomistas contemporâneos e acreditássemos que existem princípios e valores morais exaustivamente determinantes quanto a nossas obrigações em sociedade. Assim, não haveria a necessidade de autoridade política, mas, no máximo, de órgãos capazes de exercer a coerção legítima. Desde o início deste trabalho, distinguimos entre autoridade e coerção legítima, exatamente porque a última pode ser exercida sem a primeira, portanto, privadamente. Poderíamos pensar nas agências de proteção dos anarcocapitalistas (NOZICK 1974, p. 10-25) como um modelo de coerção sem autoridade. Esse modelo pressupõe que possamos determinar, objetivamente, o que devemos fazer e deixar de fazer na vida em sociedade, sem precisarmos que a matéria dependa, de alguma maneira, do artifício da decisão de uma autoridade. Seja pela via deontológica ou utilitarista, trata-se de um racionalismo forte, talvez, mesmo de uma concepção científica de moralidade. Podemos *descobrir* o que deve ser feito ou evitado na vida em sociedade e, então, é apenas uma questão de aplicarmos a força contra os recalcitrantes, que nada mais são do que agressores, agentes imorais. O caso tomista, pelo contrário, depende de que a razão prática não seja determinante desse modo; ela deve ser pensada como subdeterminante do fazer e do deixar de fazer em sociedade.

Quando pensamos em normas jurídicas positivadas que proíbem, por exemplo, assassinatos e estupros, nossa tendência é pensarmos que essas normas são meras reproduções, cópias fiéis de normas moralmente válidas. Ademais, podemos levar em conta que não se tem notícia de um agrupamento humano que tenha permitido o livre uso da violência e tenha sobrevivido por tempo o bastante para

contar sua história. Assim, pode parecer que, se restringirmos ao mínimo o conteúdo normativo que será objeto de coerção para seu cumprimento, mesmo uma sociedade complexa poderia prescindir da supremacia de uma autoridade política. No máximo, ela conheceria a autoridade dentro de organizações voluntariamente formadas. Mas John Finnis, o principal tomista contemporâneo, tem nos mostrado que a questão não é tão simples assim.

De fato, (supostamente)<sup>25</sup> seguindo Tomás de Aquino, Finnis distingue uma categoria de normas jurídicas que é diretamente derivada de princípios da razão prática. Além disso, podemos admitir que uma norma desse tipo, como a proibição do assassinato, é suficientemente determinada em si mesma, o que significa que o sujeito da norma não depende de uma norma auxiliar, emitida por uma autoridade suprema, para saber como cumprir sua obrigação de não cometer um assassinato em situações concretas<sup>26</sup>. Assim, podemos pensar que, se a autoridade política proíbe o assassinato, ela está apenas realizando o mesmo raciocínio prático que qualquer um de nós poderia e deveria realizar. Não precisaríamos de ajuda da autoridade aqui para sermos racionais. Contudo, Finnis nos adverte para não irmos tão depressa, observando que uma formulação do tipo “ninguém pode matar...” seria muito defectiva para uma lei positiva (FINNIS 2011a, p. 283/289).

Para entendermos por que uma formulação tão simples seria defectiva, temos que nos lembrar de que, à proibição do assassinato, se seguem, naturalmente, questões quanto a como estabelecermos que alguém é um assassino e questões

---

<sup>25</sup> Não importa aqui avaliar a interpretação que Finnis faz de Aquino.

<sup>26</sup> Na verdade, isso é mais uma concessão em prol do argumento, considerando certos casos controversos de legítima defesa.

do que fazemos com os assassinos. Para cada uma dessas questões, haveria uma única resposta certa? Tenhamos em vista, por exemplo, que, ao recrudescermos regras de direito penal, tornando mais fácil que alguém seja condenado por assassinato, podemos estar aumentando o poder do sistema penal de deter assassinatos, mas faremos isso às custas de um maior risco de que inocentes sejam condenados. Não existe um ponto ótimo, passível de descoberta racional, para calibrarmos o sistema, diminuindo o risco de sermos vítimas de um crime sem aumentarmos a probabilidade de sermos condenados injustamente. O próprio Nozick, mesmo no auge de seu libertarianismo, já estava atento ao fato de nos confrontarmos aqui com um simples “*trade off*” entre dois valores diferentes, que pessoas diferentes decidiriam de forma diferente, sem que uma delas estivesse necessariamente certa e a outra errada. Dizia ele, em *Anarquia, Estado e Utopia*:

Para dizer o mínimo, é muito duvidoso que qualquer provisão da lei de natureza resolverá (e será conhecido que resolverá) a questão de quanto peso deve ser dado a tais considerações [as mesmas feitas no parágrafo acima], ou reconciliará avaliações diferentes das pessoas quanto à seriedade de serem punidas quando inocentes em comparação com serem vítimas de um crime (NOZICK 1974, p. 97).

Quanto ao outro grupo de questões, sendo estabelecido que alguém é um assassino, ainda temos o problema de sabermos qual seria a sanção apropriada. Para alguns, seria a pena de morte, enquanto, para outros, a pena de morte seria apenas um outro assassinato. Não estou aqui concluindo da divergência fatural para a ausência de uma resposta certa. Trata-se apenas de um exemplo extremo para chamar a atenção para o fato de que não há regra objetiva (e conhecida) que nos permita calcular com exatidão uma

sanção justa. No máximo, dispomos de conceitos vagos como “razoabilidade” e “proporcionalidade”, que nos ajudariam a excluir certas sanções mais bárbaras.

O que os últimos parágrafos pretendem mostrar é que, mesmo quando se trata das obrigações mais comumente aceitas, isto é, daquela categoria de normas legais espelhada em uma suposta moralidade pura, a não ser que estejamos inseridos em uma sociedade muito simples, que consegue caminhar por unanimidade tácita a respeito do que se deve fazer, ainda dependeremos de um artifício humano que determine aquilo que a razão prática deixa subdeterminado. Essa é, segundo Finnis, a doutrina tomista da “*determinatio*”:

Pela *determinatio* pode haver uma particularização de ideais, compromissos e princípios gerais por arquitetos, músicos, legisladores e juristas, por passos que não são necessários em si mesmos e que poderiam, razoavelmente, ter sido diferentes em algum aspecto – de forma que, nessa miríade de instâncias, não há solução unicamente correta – mas todos os passos são razoáveis e, sem risco de erro, nenhum poderia ter sido dado randomicamente ou sem consideração pela coerência com o todo mais amplo constituído tanto pela ideia ou pelas ideias gerais iniciais de valor, compromisso ou princípio, e pelos passos já dados (FINNIS, 2011b, p. 314).

É nesse sentido que eu creio que devemos entender a alegação de tomistas como Finnis e Simon de que, ou temos unanimidade, ou precisamos de autoridade. No tocante mesmo às normas mais elementares que regem a vida em sociedade – como aquelas que restringem o livre uso da violência –, se surgir um único questionamento quanto a por que particularizarmos essas normas de uma forma em vez de outra, poderemos defender a razoabilidade de nossas particularizações, mas sempre apenas até certo limite. A razão prática não poderia excluir todas as alternativas de

particularização de uma norma, demonstrando que resta apenas uma única resposta certa quanto a como devemos proceder na vida em sociedade. Em última instância, resta sempre uma escolha a ser feita, uma decisão a ser tomada. A tomada dessa decisão é que cabe à autoridade política, pois, sem que a decisão seja vista como supremamente peremptória, o problema permanece em aberto.

Naturalmente, isso não significa que o debate não deva e não possa continuar, que diretivas da autoridade não possam ser substituídas em função desse debate. O ponto é que, enquanto vige uma diretiva, a ação deve ser guiada por ela, e não pela posição de cada um no debate, que segue infinitamente. Porém, o que essa linha argumentativa mostra é que essa obediência não deve ser cega. Ela depende, justamente, de que a decisão da autoridade política seja por uma dentre outras alternativas razoáveis para a instanciação de um ideal, princípio ou valor geral, e não uma decisão qualquer, talvez, em uma matéria que nem sequer requeira uma *determinatio* por parte da autoridade. Em suma, a autoridade política é limitada ao papel de prestadora de serviços para a razão prática, determinando para nós o que é deixado em aberto naquilo que a razão requer de nós.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: MONISMO VS. PLURALISMO

Tal sugestão de justificativa limitada para a autoridade política só é possível porque a concepção de razão prática que se tem aqui é também ela limitada. Trata-se de uma justificativa que só terá apelo aos que abandonarem o que chamaremos de “monismo axiológico”, ou seja, a antiquíssima esperança de que todos os princípios e valores morais

em que acreditamos sejam, ultimamente, compatíveis e, até mesmo, impliquem-se mutuamente, de tal forma que não precisemos escolher um bem moral em prejuízo de outro. Afinal, a autoridade só terá um serviço a nos prestar se nossas escolhas não se derem apenas entre o bem e o mal, mas se forem também requeridas entre múltiplas formas de bem que conflitem, sem que haja um vencedor por direito, o que podemos chamar de “pluralismo axiológico”. Parafraseando Berlin, como grande representante desta última tradição, a necessidade de escolher o vencedor de uma disputa em que a razão não elege seu campeão é uma tragédia inescapável da condição humana (BERLIN [1958] 2002, p. 214).

É verdade que este modesto artigo termina apenas mostrando o que é pressuposto por uma determinada justificativa da autoridade política que se considerou como sendo a mais viável. Não foi provado que possa haver autoridade política legítima, porque, afinal, os metafísicos dos grandes sistemas podem ter razão. Este artigo não poderia defender adequadamente toda uma concepção de razão prática à qual ele acaba apelando. Ainda assim, é sempre útil que saibamos os ônus com os quais cada lado de um debate deve arcar.

Um ganho propiciado pela hipótese de justificativa da autoridade política apresentada neste artigo é a possibilidade de compreendermos a relação entre o raciocínio jurídico e o raciocínio moral. Afinal, se o raciocínio moral for subdeterminante, o raciocínio jurídico será aquele pautado por normas artificiais, criadas para determinar o que a moral não determina, mas precisamos que seja determinado. Trata-se, portanto, do esboço de uma teoria da autoridade política que tem o poder de iluminar o problema da natureza

do direito. No fim, não é pouca coisa.

**Abstract:** This paper suggest that the claim for legitimate authority distinguishes a State from a sophisticated mafia. Then, we proceeded to the analysis of the meaning of such a claim, what leads us to the paradox denounced by the “philosophical anarchism”, according to which no authority may be legitimate, since obedience to any authority would necessarily entail the surrender of practical reason. Thus, we sketch a formal theory of practical reason intended to solve the anarchist paradox. Finally, we examine whether there may be an argument in favor of political authority that meet the formal conditions of legitimacy established by that theory.

**Keywords:** authority; practical reason; consente; coordination; *determinatio*.

## REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. On the Source of the Authority of the State. In: \_\_\_\_\_. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, v. 3. Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 130-155. (artigo publicado pela primeira vez em 1978)

BOARDMAN, William S. Coordination and the Moral Obligation to Obey the Law. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, v. 97, n. 3, p. 546-557, p. 1987.

BERLIN, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”. In: HARDY, Henry (org.). *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 166-217. (artigo publicado pela primeira vez em 1958)

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011a. (livro publicado pela primeira vez em 1980)

\_\_\_\_\_. *Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University



Press, 2011b.

GANS, Chaim. The Normativity of Law and its Coordinative Function. *Israel Law Review*, v. 16, n. 3, p. 333-349, 1981.

GREEN, Leslie. *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon Press, 1990. (livro publicado pela primeira vez em 1988)

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

\_\_\_\_\_. *Essays on Bentham: Essays in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *The Concept of Law*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1994. (livro publicado pela primeira vez em 1961)

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998. (livro publicado pela primeira vez em 1651)

HUME, David. Sobre o Contrato Original. In: SAYRE-MCCORD, Geoffrey (org.). *Moral Philosophy*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006, p. 361-375. (ensaio publicado pela primeira vez em 1777)

LEWIS, David. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell, 2002. (livro publicado pela primeira vez em 1969)

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1974.

POSTEMA, Gerald. Coordination and Convention at the

Foundations of Law. *The Journal of Legal Studies*, v. 11, n. 1, p. 165-203, 1982.

RAWLS, John. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. (livro publicado pela primeira vez em 1971)

\_\_\_\_\_. Legal Obligation and the Duty of Fair Play. In: HOOK, Sidney (org.). *Law and Philosophy*. New York: New York University Press, 1964, p. 3-18.

RAZ, Joseph. *Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2009a.

\_\_\_\_\_. Facing Up: A Reply. *Southern California Law Review*, v. 62, p. 1153-1237, 1989.

\_\_\_\_\_. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999. (livro publicado pela primeira vez em 1975)

\_\_\_\_\_. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009b.

\_\_\_\_\_. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

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

SIMON, Yves R. M. *A General Theory of Authority*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.

WOLFF, Robert P. *In Defense of Anarchism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press,

1998. (livro publicado pela primeira vez em 1970)