



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

PEDRO AUGUSTO GRIGGIO RODRIGUES

TEORIAS DE JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE POLÍTICA

Londrina
2020

PEDRO AUGUSTO GRIGGIO RODRIGUES

TEORIAS DE JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE POLÍTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia
pela Universidade Estadual de Londrina.

Orientadora: Profa. Dra. Andrea Luisa Bucchile
Faggion

Londrina
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Rodrigues, Pedro Augusto Griggio.

Teorias de Justificação da Autoridade Política / Pedro Augusto Griggio
Rodrigues. - Londrina, 2020.
122 f.

Orientador: Andrea Luisa Bucchile Faggion.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina,
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2020.

Inclui bibliografia.

1. Autoridade - Tese. 2. Justificação - Tese. 3. Obrigação - Tese. 4. Política -
Tese. I. Faggion, Andrea Luisa Bucchile. II. Universidade Estadual de Londrina.
Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDU 1

PEDRO AUGUSTO GRIGGIO RODRIGUES

TEORIAS DE JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE POLÍTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia
pela Universidade Estadual de Londrina.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Andrea Luisa Bucchile
Faggion
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina -
UFSC

Londrina, 16 de abril de 2020.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Prof. Dr. Andréa Faggion, minha orientadora, por me inspirar com sua dedicação, seu profissionalismo e por auxiliar o desenvolvimento dessa pesquisa.

Agradeço também a minha companheira Paola, pelos momentos de felicidade compartilhados ao longo desses anos e por sempre estar presente nos momentos de dificuldade, pela dedicação, pelo companheirismo e por ser essa pessoa maravilhosa.

Agradeço também aos demais professores do departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, que foram aqueles que mostraram a importância de uma vida dedicada ao estudo e ao ensino.

Agradeço também a Fundação Araucária, pelo patrocínio da presente pesquisa, por permitir que a pesquisa fosse desenvolvida com afinco e com dedicação.

Sou extremamente grato a todos vocês, obrigado.

RODRIGUES, Pedro Augusto Griggio. **Teorias de Justificação da Autoridade Política**. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, 2020.

RESUMO

O presente estudo tem como finalidade investigar o problema da autoridade política, buscando compreender se é possível justificar a autoridade do Estado. O que se pretende é compreender no que consiste a autoridade do Estado, como melhor defini-la e se é possível justifica-la. O ponto de partida é a análise do problema da obrigação política, tentando determinar em que medida haveria por parte dos indivíduos um dever moral de obedecer às leis do Estado. Após, busca-se compreender a relação entre obrigação política e autoridade política, para, então, discutir as teorias que objetivam justificar a autoridade política. A partir da leitura e análise de textos de autores modernos e contemporâneos da filosofia e do direito, busca-se identificar os argumentos existentes que objetivam justificar a autoridade do Estado e compreender se eles cumprem esse papel. O estudo defende a hipótese de que os argumentos existentes não são suficientes para justificar a autoridade do Estado e, embora existam alternativas promissoras, a alternativa, pelo menos por enquanto, seria concordar com o anarquismo filosófico.

Palavras-chave: Autoridade. Justificação. Obrigação. Política.

RODRIGUES, Pedro Augusto Griggio. **Theories of Justification of Political Authority**. 122 p. Dissertation (Master in Philosophy) – State University of Londrina, 2020.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the problem of political authority, trying to understand if it is possible to justify it. It aims to understand what is political authority, how to define it and if it is possible to justify it. The starting point is the analysis of the problem of political obligation, trying to establish to what extent there would be for individuals a duty to obey the law. Then it seeks to understand the relationship between political obligation and political authority, to discuss the theories that aim to justify political authority. From the reading and analysis of texts of modern and contemporary philosophy and law authors, it seeks to identify the arguments that try to justify the authority of the State and understand if they fulfill this role. The study defends the hypothesis that the existent arguments are not enough to justify the authority of the State and that, although there are promising alternatives, the alternative, for the time being, would be to agree with philosophical anarchism.

Key-words: Authority. Justification. Obligation. Politics.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	DESENVOLVIMENTO	13
2.1	O PROBLEMA DA AUTORIDADE POLÍTICA	13
2.1.1	O Conceito de Autoridade	21
2.1.2	Autoridade e Autonomia	26
2.1.3	Autoridade e Obrigação.....	31
2.1.3.1	Obrigação política.....	32
2.1.3.2	Dissolvendo o paradoxo: Raz e as razões excludentes	41
2.2	AS TEORIAS DO CONSENTIMENTO	47
2.2.1	O Consentimento.....	50
2.2.2	O Consentimento Tácito.....	60
2.2.2.1	O consentimento através do voto	65
2.2.2.2	A residência contínua como expressão do voto	69
2.2.3	O Consentimento Hipotético.....	76
2.3	ALTERNATIVAS AO CONSENTIMENTO COMO FUNDAMENTO DA AUTORIDADE POLÍTICA.....	81
2.3.1	A Teoria do <i>Fair Play</i>	82
2.3.2	A Teoria das Obrigações Associativas	94
2.3.3	A Concepção de Serviço da Autoridade.....	102
2.3.3.1	Autoridade e a diferença no raciocínio prático	108
3.	CONCLUSÃO	118
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	120

1 INTRODUÇÃO

O tema central dessa pesquisa é a autoridade política. Por autoridade política entenda-se, de modo provisório, o suposto direito de comando que o Estado possui em relação aos indivíduos que a ele estão submetidos. Nesse sentido, afirmar que o Estado possui autoridade é afirmar que o Estado tem o direito de exigir a obediência desses indivíduos. Assim, quando o Estado emite uma diretiva (cria uma regra ou uma lei, por exemplo) ele estabelece que o indivíduo deve agir no sentido daquilo que foi determinado pela diretiva, isto é, que o indivíduo tem a obrigação de obedecer à diretiva.

A questão da autoridade do Estado pode ser trabalhada por diversas perspectivas. Pode-se questionar qual o conceito de autoridade, quais os elementos necessários para o conceito, quais os critérios de identificação da autoridade, qual a diferença entre a autoridade e outras formas de persuasão, entre outros. Contudo, o presente estudo tem o objetivo de analisar a questão normativa da autoridade, questionando-se sobre o que é a autoridade legítima. Assim, o que se busca é encontrar quais os fundamentos da autoridade do Estado e se essa autoridade pode ser justificada.

O ponto da questão é identificar se haveria, nos indivíduos submetidos a uma autoridade legítima, uma obrigação de obediência às diretivas dessa autoridade. O que se busca é, através de uma perspectiva ética, analisar a situação do indivíduo submetido a uma autoridade política legítima e identificar se esse indivíduo tem a obrigação, ou o dever moral, de obedecer às diretivas dessa autoridade.

Para isso, primeiro é preciso mostrar que pode haver autoridade legítima, ou seja, que a autoridade política pode ser justificada. Isso significa dizer que, se a autoridade política é legítima - se ela foi justificada -, ela cria obrigações para os indivíduos que a ela estão submetidos. Então, se a autoridade política pode ser justificada, é possível que exista um vínculo especial entre o indivíduo e o Estado, que coloque o indivíduo sob uma obrigação, ou dever moral, de obedecer às diretivas desse Estado.

A questão do dever moral se apresenta porque podem existir outras razões para a obediência. O indivíduo pode obedecer porque tem medo das eventuais punições; porque acredita que aceitou se submeter ao Estado; porque acredita que a não obediência pode trazer prejuízos para a sociedade; ou até mesmo porque

sequer se questionou sobre a necessidade de obediência. Então, existem inúmeros fatores que podem levar os indivíduos a obedecerem a uma autoridade.

Contudo, se existe esse vínculo especial – moral – que liga o indivíduo ao Estado, então a questão da obediência não é meramente uma questão sobre as consequências do ato de se obedecer, mas uma questão de reconhecer a existência de um vínculo capaz de estabelecer a obrigação do indivíduo de obedecer às diretivas desse Estado. Se existe esse vínculo, então ele é particular, no sentido de vincular um indivíduo específico a um Estado específico, ao mesmo tempo em que é geral, no sentido de vincular todos os indivíduos submetidos ao Estado de modo equivalente.

Pois, o Estado, com o propósito de regular a vida em sociedade, se apresenta, reconhece ou reivindica como sendo hierarquicamente superior ao indivíduo. Isso significa que o Estado faz coisas que os indivíduos particulares não podem fazer, como, por exemplo, determinar o que pode ou não ser feito dentro dos seus limites territoriais. É o Estado quem cria regras e leis para determinar quais comportamentos são ou não aceitáveis dentro do seu território. Ao criar leis, ou regras – emitir diretivas – o Estado, se sua autoridade é legítima, cria no indivíduo uma obrigação, ou um dever moral, de obedecê-las. E assim é ele quem exerce autoridade dentro do seu território.

Quando uma diretiva é emitida ela deve ser obedecida independentemente da vontade ou do interesse do indivíduo. Isso significa que, quando uma diretiva é emitida e com ela uma imposição é feita, se o Estado cria obrigações para os indivíduos, então esses indivíduos têm a obrigação de agir conforme essas diretivas, mesmo que elas contrariem os interesses desses indivíduos.

Inclusive, quando um indivíduo viola uma regra ou uma diretiva do Estado, ele pode vir a ser punido. A punição, a aplicação da sanção pelo Estado, pretende ser justificada com base nas próprias leis desse Estado. Assim, para que a coerção aplicada pelo Estado seja justificada, é preciso que as leis do Estado sejam capazes de criar obrigações de obediência. Caso contrário, caso não seja possível justificar moralmente o Estado, então não é possível justificar o uso da coerção pelo Estado. Então, por mais que sejam questões distintas, o problema do uso justificado da coerção pelo Estado e o problema da autoridade política se relacionam.

Deste modo, se observa que a autoridade do Estado é uma realidade prática. A todo momento algum aspecto da vida humana é delimitado por uma diretiva da

autoridade. O que coloca em questão se a autoridade, de fato, tem esse direito – se ela pode interferir na vida das pessoas a esse ponto. A questão, então, é se o simples fato de uma diretiva ter sido emitida pelo Estado estabelece uma obrigação de obedecê-la. O Estado, de fato, pode criar obrigações aos indivíduos que a ele estão submetidos?

A questão pode ser esclarecida a partir do seguinte exemplo: quando o Estado exige determinada quantia em dinheiro do indivíduo, em decorrência do pagamento de determinado tributo, se a ação do Estado for moralmente justificável, então ele cria no indivíduo a obrigação de realizar esse pagamento, independentemente da aprovação desse indivíduo, para que possa puni-lo caso não pague. Assim, ao emitir a diretiva (a criação do tributo), o Estado cria no indivíduo uma obrigação no sentido daquilo que foi emitido (o pagamento do tributo), para que o indivíduo realize a ação pretendida (o pagamento). Agora, se essa mesma exigência tivesse sido realizada por um indivíduo, em sua capacidade privada, não haveria a criação de uma obrigação. Pois, o simples fato de um indivíduo fazer uma exigência a outro não cria no outro uma obrigação no sentido daquilo que foi exigido.

Deste modo, ao emitir uma diretiva, o Estado não cria apenas uma obrigação legal, de agir em conformidade com a diretiva em decorrência da aplicação de uma possível sanção, mas, se o Estado for moralmente justificável, ele cria uma obrigação moral, isto é, ele fornece aos indivíduos razões para alterar a situação normativa desses indivíduos, a ponto dessas diretivas serem obedecidas independentemente do seu conteúdo, pelo simples fato de terem sido emitidas pelo Estado. O que o Estado faz é criar uma obrigação moral em decorrência de sua autoridade.

Portanto, o objetivo da presente pesquisa é compreender a autoridade do Estado, tentando determinar se e em que medida ela pode ser justificada. A grande questão é saber se as leis do Estado criam obrigações morais. E, então, compreender se o fato de o Estado possuir autoridade, supondo que de fato possua, cria nos indivíduos uma obrigação, de natureza moral, de obediência às suas diretivas.

Como observado por Christopher Wellman (1997, p. 201), existem três alternativas possíveis na tentativa de solucionar o problema da autoridade política: ou se cria uma nova teoria; ou se recupera as teorias existentes, superando as

críticas apresentadas; ou se aceita a conclusão anarquista de que não é possível justificar a autoridade do Estado.

Considerando que no momento não é possível apresentar nenhuma nova teoria, a pesquisa explora as teorias existentes, investiga o conceito de autoridade e aborda os problemas relacionados com sua delimitação. A partir da definição do conceito de autoridade, inicia-se a discussão sobre a relação entre a autoridade e a autonomia individual, com o objetivo de investigar se existe relação entre ambas e, em caso positivo, como se relacionam. Pois, caso se admita que a emissão de uma diretiva por parte da autoridade estabelece a obrigação de obediência à essa diretiva, então, aparentemente ao menos, a autonomia individual ficaria em segundo plano. O indivíduo teria a obrigação de obediência independentemente da sua valoração pessoal sobre aquilo que deve ser realizado. O objetivo, deste modo, é identificar se esse é o caso, ou se a autoridade é incompatível com a autonomia individual.

Após a discussão sobre autoridade e autonomia inicia-se a investigação da relação entre a autoridade e as obrigações, com o objetivo de compreender se a autoridade cria obrigações e, em caso positivo, em que medida. Nesse momento, discute-se propriamente o problema da obrigação política e se, de fato, há incompatibilidade entre autoridade e autonomia.

No segundo capítulo inicia-se a discussão sobre as teorias que objetivam justificar a autoridade do Estado. O foco primário é discutir a teoria do consentimento, com suas variantes. Optou-se pela teoria do consentimento porque é uma teoria influente e porque, embora não seja muito trabalhada atualmente, é uma teoria que delimita muitos dos aspectos que serão trabalhados nas demais teorias. O objetivo, então, é apresentar a teoria e compreender como ela pretende justificar a autoridade do Estado. Como há variantes da teoria, o estudo foca no consentimento tácito e hipotético. Se a argumentação se sustentar, mostrará que a teoria não é suficiente para justificar a autoridade do Estado, visto que não consegue superar as principais objeções apresentadas.

No terceiro capítulo discute-se possíveis alternativas ao consentimento como justificação da autoridade. Então, discute-se três possíveis alternativas. Inicia-se a discussão através da Teoria do *Fair Play*, ou equidade. Nesse momento, o objetivo é identificar se é possível estabelecer a existência de vínculos morais em decorrência da aceitação de benefícios. No caso, discute-se se é possível que o fato de o

indivíduo ter se beneficiado da existência das instituições políticas é capaz de criar nesse indivíduo uma obrigação moral em relação a essas instituições. Se a argumentação se sustentar, mostrará que esse não é o caso, porque a teoria também não é capaz de superar as principais objeções apresentadas.

Depois, discute-se se é possível que o fato de o indivíduo pertencer a um grupo ou a uma comunidade política seja suficiente para estabelecer a existência desse vínculo moral. O objetivo, então, é apresentar a Teoria das Obrigações Associativas, para compreender se existem vínculos associativos e se esses vínculos são capazes de estabelecer obrigações morais. Se a argumentação se sustentar, apresentará que a teoria, embora promissora, ainda não é suficiente para justificar a autoridade do Estado, porque também não supera as principais objeções apresentadas.

Por fim, discute-se a Concepção de Serviço da autoridade, de Joseph Raz. Nesse momento, discute-se a possibilidade de justificação da autoridade em uma abordagem caso-a-caso, para autoridades particulares em situações específicas. O foco será discutir a Concepção de Serviço da Autoridade e identificar o modo pelo qual ela pretende justificar a autoridade do Estado. Se a argumentação se sustentar, mostrará que, embora a teoria apresente as condições através das quais é possível que exista autoridade política legítima, ela falha como justificação geral da autoridade política, precisamente porque não é capaz de estender essa justificação para as autoridades políticas em geral, mas apenas para autoridades específicas, servindo como justificação apenas para casos particulares.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 O PROBLEMA DA AUTORIDADE POLÍTICA

O tema desta pesquisa é uma das questões centrais da filosofia política: se o Estado¹ tem o direito de comandar os indivíduos e se esses indivíduos tem um dever moral² de obedecer às diretivas³ desse Estado. Assim, o objetivo é compreender se as leis do Estado criam obrigações morais, ou se existe um dever moral de obedecer à lei.

A questão se torna um problema propriamente dito a partir dos diálogos platônicos, por meio de Sócrates, que talvez seja considerado o primeiro grande filósofo a problematizar a obediência à lei, principalmente no diálogo *Crítion*⁴. Esse problema pode ser entendido como o problema da obrigação política e consiste em saber se os indivíduos submetidos a um Estado têm algum tipo de obrigação em relação a ele.

O problema da obrigação política pressupõe um problema correlato, que é o da autoridade política. Por autoridade política⁵ entenda-se o tipo de autoridade que o

¹ No momento não será apresentada uma definição detalhada do conceito de Estado. Basta saber que o Estado é a instituição politicamente organizada que tem a permissão para o uso da coerção. Como o Estado é quem impõe deveres e obrigações aos indivíduos que a ele estão submetidos, exige-se que ele seja justificado. Essa exigência é uma exigência liberal, pois entende-se que há uma esfera individual que o Estado não deve ultrapassar e que, caso ultrapasse, precisa de justificação. O termo Estado será empregado indistintamente com o termo governo.

² Embora seja possível distinguir os termos obrigação e dever moral, o presente estudo os utiliza de modo indistinto, principalmente para evitar confusões interpretativas. Então, uma obrigação ou dever moral é um requerimento moral (*moral requirement*) para que o indivíduo aja de determinado modo. Dizer que alguém possui uma obrigação é dizer que ele se encontra em certa relação com outro indivíduo (ou indivíduos) ou instituições, de modo que existem boas razões (de tipo especial) para agir. Os termos serão esclarecidos posteriormente. A distinção entre os termos e o debate que a acompanha pode ser vista em SIMMONS, 1979, p. 7-16.

³ Existe um amplo debate na literatura sobre a natureza das diretivas da autoridade. O estudo adota a posição de que as diretivas da autoridade representam toda manifestação da autoridade com o objetivo de criar obrigações. As diretivas da autoridade, assim, possuem a natureza de comandos ou ordens, no sentido de que tanto as ordens quanto os comandos pressupõem que em certo sentido está implicado que aquele que recebe o comando *deve* (tem a obrigação de) fazer aquilo que foi comandado pela autoridade, que é quem *pode* (tem o direito de) emití-lo (GILBERT, 2006, p. 4). Entretanto, para evitar uma aproximação equivocada com a teoria imperativa do direito, toda vez que for se referir aos enunciados da autoridade, o presente estudo utilizará a terminologia diretivas. Para o debate acerca da natureza das diretivas da autoridade ver em: GREEN, 1990, p. 21-62; FLATHMAN, 1973, p. 77-116; e RAZ, 2009b, p. 23-24.

⁴ O diálogo narra os dias anteriores à execução de Sócrates, narrando seus últimos dias na prisão. No diálogo, Sócrates apresenta um famoso argumento a favor das leis e do porquê do dever de obedecê-las. Esse argumento deu origem ao argumento da gratidão (será analisado em nota no segundo capítulo) e foi o precursor em defesa do consentimento tácito por residência (será analisado na segunda seção do segundo capítulo).

⁵ O conceito será esclarecido conforme se desenvolver a pesquisa.

Estado exerce em relação aos membros da sociedade em sua jurisdição. Pois, para ser possível afirmar que os indivíduos submetidos a um Estado têm o dever de obedecê-lo, é necessário partir da pressuposição de que o Estado tem o direito de exigir a obediência dos indivíduos a ele submetidos.

Em termos gerais, as duas perguntas representam as questões fundamentais da teoria política e podem ser formuladas da seguinte forma: em relação à autoridade política, sob quais condições os que estão no poder – as autoridades – podem reivindicar ou afirmar comandar como uma questão de direito moral? E em relação à obrigação política, sob quais condições os cidadãos podem encontrar-se sob uma obrigação *prima facie*⁶ de obedecer àqueles que reivindicam autoridade política? (SARTORIUS, 1981, p. 3).

A resposta às perguntas vai depender da posição adotada. Se o indivíduo é cético, por exemplo, negando que a lei por ser lei seja uma razão para obedecê-la, dificilmente aceitará ou identificará qualquer resposta a ambas as perguntas. Porém, se o indivíduo em alguma medida acredita que o governo pode ser considerado legítimo, então possivelmente aceitará a possibilidade da autoridade legítima e concluirá que as condições que a realizam são as mesmas que constituem o fundamento da obrigação política (SARTORIUS, 1981, p. 3).

Ainda, é possível considerar a possibilidade de que existam autoridades legítimas (que possuam o direito de comando), mas que isso não signifique que exista, por parte dos indivíduos submetidos a ela, um dever moral de obediência. Como se observa, dependendo da posição adotada a resposta pode ser positiva ou negativa e o modo como se considerar cada questionamento influencia a possibilidade de responde-los.

Desta forma, o problema da autoridade pode ser colocado de modo conjunto ou separado com o da obrigação. Visto de modo conjunto, o fundamento da autoridade é o fundamento da obrigação. Visto de modo separado, é preciso fundamentar cada uma isoladamente, de modo que o fundamento da autoridade não leva, necessariamente, ao fundamento da obrigação.

⁶ *Prima facie* é um termo do latim que significa de partida ou à primeira vista. Nesse sentido, dizer que uma obrigação é *prima facie* é dizer que ela é genérica, mas não é absoluta, ou seja, que são obrigações que se aplicam a todos os indivíduos independentemente das suas vontades (existem de partida), mas que podem ser suplantadas ou substituídas por outras obrigações. No fim, a questão é se haveria um dever moral de obedecer à lei pelo simples fato de ser lei, ou se a lei em si é motivo suficiente para exigir dos indivíduos que estão submetidos a ela que a obedecem. Essa discussão será retomada nas seções seguintes.

Por exemplo, é possível que se reconheça que a autoridade política foi devidamente justificada. Normalmente isso ocorre com a autoridade legítima⁷. Porém, disso não se segue que o fato de a autoridade ser legítima implica que os indivíduos submetidos a ela têm um dever moral de obedecê-la. Nesse caso, não basta fundamentar a autoridade; é preciso também fundamentar a obrigação de obediência que os indivíduos possuiriam.

A tese que defende a relação entre obrigação e autoridade recebe o nome de tese da correlação (*correlativity thesis*) e, em suma, sustenta que as noções de autoridade e obrigação são correlatas⁸. Dito de outro modo, que a justificação de uma leva a justificação da outra ou que a existência de uma delas implica na existência da outra.

A tese parte da suposição de que para que a autoridade seja legítima é preciso que haja a obrigação política por parte dos indivíduos que a ela estão submetidos. Nesse sentido, a autoridade não será legítima a menos que os indivíduos tenham obrigações políticas em relação à essa autoridade.

Os autores que negam a correlação costumam defender a possibilidade de fundamentar a autoridade de modo separado da obrigação de obedecê-la, principalmente porque concebem a autoridade, ou o direito de emitir diretivas, como mera liberdade ou permissão. Nesse caso, a justificação da autoridade não implica necessariamente em um dever de obediência, mas em obrigações de não interferir na emissão e na aplicação dessas diretivas⁹.

⁷ Autoridade legítima é aquela que *tem o direito* de agir de certos modos em relação aos indivíduos submetidos a ela. O presente estudo considera como legítima aquela autoridade que foi devidamente justificada. As noções serão esclarecidas posteriormente.

⁸ A correlação pode ser tanto lógica quanto normativa. A correlação lógica decorre do fato de que ao se afirmar que o Estado possui um direito de comandar os indivíduos sob seu comando, automaticamente se reconhece que esses indivíduos têm uma obrigação para com esse Estado. A correlação normativa decorre do fato de que se uma delas existe, a outra *deveria* existir. Uma explicação aprofundada pode ser encontrada em: GREEN, 1990, p. 234-240; SIMMONS, 1979, p. 195-197; e EGOUMENIDES, 2014, p. 19-20. Existem inúmeros autores que defendem a tese da correlação. Dentre eles, é possível destacar Simmons, Green, Raz, Margareth Anscombe e John Horton, por exemplo. Porém, o fato de adotarem a tese da correlação não significa que concebem a autoridade como sendo justificada. Alguns autores, inclusive, se utilizam da correlação para a conclusão de que não é possível justificar a autoridade porque não é possível justificar a obrigação política. Como exemplo de autores que defendem a não-correlação é possível mencionar Robert Ladenson e Christopher Wellman.

⁹ Ladenson, por exemplo, defende que o direito de comandar da autoridade não implica em deveres, porque representa um direito-justificação (*justification-right*), em oposição ao direito-reivindicação (*claim-right*). Assim, seria apenas uma justificação para atos coercitivos, que poderiam ser imorais. Para compreender a argumentação, ver em: LADENSON, 1980, p. 137-145.

Um dos problemas em não se adotar a correlação é que o Estado não reivindica possuir mera liberdade ou permissão para emitir diretivas. O que o Estado reivindica, na realidade, é a autoridade suprema sobre a população submetida a ele (GREEN, 1990, p. 239). Nesse sentido, ao emitir uma diretiva o Estado pretende que sua diretiva seja obedecida por ter sido ele quem a emitiu e que os indivíduos a obedeçam independentemente daquilo que tiver sido determinado.

O presente trabalho adota a tese da correlação, pelo menos como hipótese inicial. Assim, considera a obrigação política como condição da autoridade política legítima. Isso significa dizer que a autoridade é legítima se os indivíduos, de fato, possuem deveres morais de obediência. Contudo, concebe que autoridade e obrigação não podem ser justificadas, porque os argumentos a favor são superados pelos argumentos contrários. Tentará mostrar isso através dos argumentos apresentados pelos autores que trabalham com o tema. O critério utilizado será o do melhor argumento, isto é, será realizada uma análise dos argumentos para ver se podem ser considerados bons argumentos e se, realmente, cumprem o papel da fundamentação do que pretendem. Para isso, o presente trabalho parte do conceito de autoridade para depois discutir o de obrigação.

A principal dificuldade em se trabalhar com a fundamentação da autoridade é derrotar o anarquismo filosófico¹⁰. O anarquista filosófico é aquele que nega a existência de um dever de se obedecer ao Estado, principalmente porque não há argumento que seja aplicado de modo universal em defesa da existência de um dever de obediência (GANS, 1992, p. 1-2).

O anarquismo filosófico pode ser dividido em positivo e negativo, ou *a priori* e *a posteriori*. O anarquismo positivo (*a priori*) defende a impossibilidade moral do Estado e, conseqüentemente, da obrigação política. A impossibilidade parte de questões *a priori*, de questões anteriores ao próprio Estado, inerentes à sua natureza e às suas características essenciais, que o torna impossível de ser

¹⁰ O anarquismo filosófico é diferente do anarquismo político. O anarquista político é aquele que defende a abolição do Estado e tem como objetivo a existência da vida social sem a intermediação de instituições políticas. O anarquista filosófico, por sua vez, critica a autoridade política e não a existência das instituições políticas. Esse tipo de anarquismo não requer a abolição do Estado, requer apenas que seus fundamentos sejam revistos. Nesse sentido, existem diferentes tipos de anarquismo filosófico. O ponto comum entre eles é a negação da legitimidade do Estado e, conseqüentemente, da negação da existência de obrigações políticas gerais, ou seja, a negação de que existem presunções morais a favor da obediência ao Estado. Para os diferentes tipos de anarquismo filosófico, ver em SIMMONS, 1996, p. 19-39. Para a relação entre o anarquismo e a autoridade, ver em MCLAUGHLIN, 2007, p. 25-36 e 75-97.

legítimo. Essa impossibilidade normalmente decorre do fato de o reconhecimento da autoridade implicar a renúncia da autonomia individual, porque exigiria do indivíduo que ele abra mão da sua deliberação em detrimento da diretiva da autoridade. Assim, reconhecer uma autoridade implicaria reconhecer que o indivíduo não agiria com base nas suas razões, mas com base nas razões da autoridade, o que levaria a renúncia da autonomia individual. O anarquismo positivo recebe esse nome porque, para justificar a autoridade, é preciso uma atitude positiva do sujeito, é preciso mostrar que não há incompatibilidade entre a autoridade e a autonomia. Já o anarquismo negativo (*a posteriori*) defende que o fato de todas as tentativas de justificação da autoridade do Estado serem falhas permite afirmar que existem razões suficientes para negar a existência da obrigação de obediência. Desta forma, todos os Estados existentes seriam ilegítimos, não por uma característica inerente ao Estado que o impossibilita de ser legítimo, mas porque, através da análise empírica dos Estados atuais, não é possível afirmar que são legítimos, tendo em vista que não existem razões fortes o suficiente para justifica-los. Recebe esse nome porque aqui a tarefa é negativa; basta mostrar que os argumentos não são suficientes, não exigindo qualquer atitude positiva do sujeito (HORTON, 1992, p. 124).

O anarquismo filosófico negativo também pode ser chamado de *anarquismo filosófico crítico*, que pode ser definido como a visão que examina os melhores candidatos das teorias morais da obrigação política e deriva, a partir das suas falhas, como uma conclusão construtiva, o resultado de que não existe obrigação política e que, nesse sentido, as instituições políticas permanecem injustificadas (EGOUMENIDES, 2014, p. 4).

Desse modo, o que o anarquista defende, de modo geral, é que não existe uma relação ou vínculo especial entre os indivíduos e o Estado, tal como estabelece o entendimento tradicional da obrigação política. O anarquista pode até aceitar esse entendimento, mas nega sua existência. O resultado é a rejeição de uma atitude moral em relação ao Estado. Assim, não há obrigação de se obedecer às leis do Estado, a obediência dependerá de uma análise caso a caso e não de um vínculo moral com a autoridade.

O ponto do anarquista é que como o Estado impõe deveres aos seus cidadãos, coagindo-os e interferindo nas suas esferas particulares, ele precisa ser

justificado¹¹, isto é, é preciso que se consiga apresentar argumentos do porquê do Estado *ter o direito* de realizar esse tipo de conduta, que superem as objeções existentes.

Uma parcela considerável dos teóricos que lidam com o tema tende a optar pela proposta anarquista, da impossibilidade de justificação da obrigação geral¹² de obediência, precisamente pelo modo como o conceito de autoridade é apresentado. Como o anarquista conclui que não é possível justificar a obrigação de obediência, qualquer conceito de autoridade que tenha uma definição com base nessa obrigação também não se justifica. Importante observar que o anarquista não nega que possam existir deveres específicos em relação ao Estado; nega apenas que existe um dever geral de obediência. Assim, como não é possível justificar a existência desse dever geral, seja porque o reconhecimento desse dever implica a renúncia da autonomia individual, seja porque as tentativas de justificação são falhas, não é possível justificar a autoridade política.

Assim, para ser possível justificar a autoridade do Estado é preciso adotar um conceito de autoridade que não inclua o dever de obediência ou que, caso inclua, que seja possível mostrar que o conceito não implica a renúncia da autonomia e, ainda, que as tentativas são bem-sucedidas. Por isso, é preciso ter bem definido qual é o problema da autoridade e em que medida esse problema se relaciona com a questão dos conceitos de autoridade e obrigação.

Em síntese, o problema da autoridade consiste em explicar por que o Estado pode exigir certos tipos de comportamento dos indivíduos a ele submetidos e se os

¹¹ Por justificação entenda-se o fato de que algo possa ser explicado com base em argumentos racionais razoáveis e por argumentos racionais razoáveis entenda-se o fato de que esses argumentos são moralmente aceitáveis de um ponto de vista racional. Justificar algo é mostrar que isso que será justificado sobrevive e refuta às possíveis objeções. Por isso, justificar o Estado é mostrar que o argumento utilizado sobre bases racionais consegue sobreviver às objeções apresentadas. Nesse sentido, o Estado será justificado quando conseguir demonstrar que o Estado é moralmente aceitável de um ponto de vista racional, na medida em que se conseguir demonstrar que os argumentos anarquistas são refutados, ou que o argumento para a justificação do Estado sobrevive às objeções. Mas, embora seja possível distinguir a justificação da legitimidade, conforme se observa em SIMMONS (1999, p. 739-771), de modo que a legitimidade é o direito moral exclusivo de impor deveres vinculantes a um grupo de pessoas, de ser obedecido por essas pessoas e de aplicar esses deveres coercitivamente, o presente estudo considera legítimo aquela autoridade que for devidamente justificada. Assim, utiliza-se os termos legitimidade e justificação com sentido aproximado.

¹² Geral no sentido de que essa obrigação se aplica a todos os indivíduos submetidos a uma determinada autoridade. Assim, não se nega que determinados indivíduos possam ter certo tipo de vínculo ou relação com o Estado que os coloquem sob uma obrigação de obediência. O que se nega é que essa obrigação, se existir, se aplica a todos os indivíduos submetidos a determinada autoridade de modo indistinto.

indivíduos têm o dever de cumprir com as exigências do Estado. Nesse sentido, consiste em conseguir explicar por que o Estado pode fazer coisas que os indivíduos particulares não podem.

Existe uma crença geral de que o Estado é legítimo e por isso possui autoridade. Essa crença é observada no comportamento das pessoas no cotidiano, através do modo como elas se comportam em relação ao Estado, pois as pessoas seguem diretivas estatais a todo tempo, não apenas por medo de coerção, mas porque acreditam que é certo segui-las, ou porque acreditam que possuem vínculos morais que as ligam ao Estado.

Porém, a autoridade do Estado não é sustentada com base apenas na crença das pessoas; ela é corroborada pela atuação do próprio Estado, que reivindica para si essa autoridade. Mesmo que o indivíduo não aceite a autoridade do Estado, ela o é imposta através da força quando necessário. O Estado reivindica que possui autoridade sobre seus cidadãos e ambos acreditam que essa autoridade é legítima.

Então, o Estado assume o papel de regular¹³ comportamentos, tanto das pessoas como de si próprio, através de diretivas, restringindo ou permitindo condutas. Por vezes, as condutas que são permitidas ao Estado não são permitidas aos cidadãos e vice-versa. Essa diferença de atuação decorre da autoridade do Estado, porque assumiu para si esse papel, pois como o Estado se coloca na posição de ser o responsável por realizar essa regulamentação, ele exige dos indivíduos que se encontram a ele submetidos que o obedeçam.

Para exemplificar a diferença de atuação entre o Estado e o indivíduo particular, é possível recorrer ao exemplo do vigilante apresentado por Michael Huemer (2013, p. 3-4), denominado pelo autor de parábola política. A experiência de pensamento é a seguinte: certo dia um determinado indivíduo, ao perceber os problemas de segurança do seu bairro, decide que irá caçar e capturar todos aqueles que atentarem contra a segurança do bairro. Então, para dar cabo ao empreendimento, ele prepara sua garagem para se tornar uma prisão e começa, sem a concordância dos demais membros do bairro, a percorrer as ruas durante o dia para realizar essa captura. Conforme vai realizando a vigilância, se depara com

¹³ É possível a objeção de que a regulamentação não é realizada pelo Estado em si, mas pelos oficiais a ele vinculados, isto é, por pessoas individuais que ocupam posições de destaque dentro da estrutura da sociedade e que são responsáveis por essa regulamentação. E isso é verdade, mas a questão é que, por mais que sejam pessoas individuais que realizam esse tipo de conduta, elas agem em nome ou em benefício do Estado.

inúmeros delitos de pequeno porte e vai capturando todos aqueles que de alguma forma atentem para a segurança do bairro, mantendo-os presos em sua garagem. Conforme esse sistema vai se aperfeiçoando, ele começa a capturar aqueles que cometem delitos de maior porte e em pouco tempo é possível observar uma considerável melhora na segurança do bairro. Como a tarefa de aprisionamento se torna dispendiosa, ele decide que irá cobrar uma pequena taxa de contribuição pela manutenção desse sistema dos demais vizinhos pelos serviços que ele prestou. Assim, ele vai de casa em casa explicando o seu empreendimento, questionando se os vizinhos perceberam a melhoria de segurança do bairro e conforme recebe resposta positiva ao questionamento, realiza a cobrança da taxa de contribuição pela manutenção do sistema. Caso os vizinhos se negassem a realizar o pagamento, ele os levaria presos junto com os demais criminosos, pois teriam cometido o delito de não contribuir com a taxa¹⁴.

Mas qual a relação da atuação do vigilante com a atuação do Estado? Segundo Huemer (2013, p. 4), ao agir desse modo o indivíduo se comportou da mesma forma que um Estado rudimentar, tendo em vista que assumiu suas duas funções básicas: a punição daqueles que violam direitos de outras pessoas ou os comandos do Estado e a coleta de contribuições não voluntárias para financiar as suas atividades¹⁵.

O ponto é que por mais que a atuação do vigilante possa parecer a atuação de um Estado rudimentar, elas são diferentes, precisamente porque as ações do vigilante dificilmente seriam aceitas ou apoiadas pelos cidadãos, enquanto que o Estado é apoiado quando age desta forma¹⁶. A diferença consiste exatamente no

¹⁴ Inúmeros problemas podem decorrer dessa apresentação da parábola e alguns deles são respondidos pelo autor ao longo do livro. Uma das objeções possíveis é que os indivíduos teriam concordado com a atuação do Estado nesse sentido, através de uma constituição. O autor responde essa possível objeção dizendo então para imaginar uma situação em que o vigilante estabeleça um conjunto de regras escritas e as deixe espalhadas pelo bairro para que todos tenham conhecimento delas. Nessas regras ele estabelece o que seria considerado crime e a forma de cobrança dos valores referentes à manutenção do sistema. Mesmo que as pessoas concordem com as regras e as aceitem, nem por isso as pessoas teriam a obrigação de cumprir as ordens do vigilante. Segundo o autor, mesmo que as pessoas aceitassem esse sistema, elas não estariam vinculadas a ele.

¹⁵ O autor reconhece que os Estados modernos possuem funções além das duas apresentadas. O ponto dele é que essas funções são funções básicas do Estado e que o indivíduo teria cumprido elas, por isso poderia ser considerado como ocupando o lugar de um Estado rudimentar. É claro que essa posição é muito frágil, mas serve para a problematização da questão.

¹⁶ A objeção anterior de que os indivíduos concordaram com a ação do Estado nesse sentido aqui também pode ser levantada. Essa é uma suposição problemática e que será desenvolvida melhor no decorrer da pesquisa, quando se tratar sobre o consentimento como fonte de obrigações. Irá demonstrar que esse não é o caso e que, mesmo que fosse, isso não tornaria a ação do vigilante aceitável.

fato de que o Estado é considerado como eticamente permitido a fazer coisas que pessoas ou organizações não governamentais não podem. Nesse caso, o julgamento ético das pessoas diferencia de modo claro as ações governamentais das não governamentais.

Ações que seriam consideradas injustas ou moralmente inaceitáveis quando realizadas por agentes não governamentais serão frequentemente consideradas certas, até mesmo louváveis, quando realizadas por agentes governamentais¹⁷ (HUEMER, 2013, p. 4).

Então, o que diferencia as ações do Estado das ações dos particulares? A resposta a essa pergunta pauta-se pela autoridade e esse é o problema da autoridade política: como explicar o fato de que o Estado é considerado como moralmente permitido a fazer coisas que os indivíduos normalmente não podem, ou dito de outro modo, considerado como moralmente permitido a impor obrigações aos indivíduos a ele submetidos e que esses indivíduos têm um dever moral de obedecê-lo. Em suma, consiste em identificar quais os fundamentos que levam o Estado a poder criar obrigações para os membros da sociedade.

O Estado pode (supostamente pelo menos) realizar esse tipo de conduta, ou impor obrigações aos indivíduos, porque as atuações são diferentes. Por mais que as ações possam parecer as mesmas (caso se conceda que se parecem), elas não são; as ações do vigilante são diferentes das do Estado porque o vigilante *não é* o Estado, o vigilante não possui a autoridade que o Estado possui.

Deste modo, visando esclarecer o que é a autoridade do Estado e compreender como as diretivas do Estado supostamente criam obrigações, a próxima seção tem como objetivo compreender o conceito de autoridade e compreender se é possível superar as objeções anarquistas.

2.1.1 O Conceito de Autoridade

Discutiu-se na seção anterior que a possibilidade de superação dos argumentos anarquistas perpassa a questão da correta identificação do conceito de autoridade. Assim, o objetivo da presente seção é identificar um conceito de

¹⁷ *Actions that would be considered unjust or morally unacceptable when performed by nongovernmental agents will often be considered perfectly all right, even praiseworthy, when performed by government agents.*

autoridade que consiga superar as objeções anarquistas, principalmente a tese do anarquismo positivo no que diz respeito à autonomia.

O termo autoridade pode ser empregado com diversas finalidades. Na sentença: "Fulano é uma autoridade no assunto", o termo autoridade significa que o indivíduo é um especialista, alguém que detém vasto conhecimento sobre determinada matéria. Na frase: "as autoridades chegaram ao local do crime", o termo autoridade significa os oficiais do Estado, aqueles que são responsáveis por apurar crimes. Na frase: "o Papa é a autoridade da Igreja", o termo é empregado no sentido de que o Papa é o representante maior da instituição da Igreja.

O primeiro passo, então, é identificar o sentido do termo autoridade nas discussões sobre a autoridade política. Deste modo, tradicionalmente, a autoridade política é definida pela posse do direito unilateral de criar ou cancelar obrigações apenas ao emitir uma diretiva para a ação. Essas diretivas são materializadas através de comandos, ordens emanadas pelo Estado com o objetivo de vincular os indivíduos de modo especial, criando ou excluindo obrigações a partir da sua emissão enquanto diretiva. Essas diretivas têm como característica vincular os indivíduos de modo independente de conteúdo¹⁸, isto é, vinculam pelo fato de terem sido emitidas pela autoridade e não pelo conteúdo daquilo que foi determinado. Então, as diretivas da autoridade fornecem ao indivíduo uma razão para ação, pelo fato de terem sido emitidas pela autoridade e não pelo seu conteúdo (MOKROSINSKA, 2012, p. 4).

Nesse sentido, o termo autoridade é empregado de três modos: primeiro, como um direito ou permissão de fazer algo, que normalmente é proibido; em segundo lugar, significando o direito de conceder tais permissões; e, por fim, com o sentido do especialista, aquele que pode atestar a correção de certas informações, tendo em vista ser aquele que detém amplo conhecimento sobre determinada matéria. As duas primeiras dizem respeito à autoridade prática¹⁹. A última é denominada de autoridade teórica²⁰ (RAZ, 1990a, p. 2).

¹⁸ *Content-independence* no original. A independência de conteúdo já havia sido observada por HOBBS (1998, p. 169), mas foi formulada por HART (1982, p. 254) e tem sido aceita com certa linearidade pelos demais autores.

¹⁹ Essa discussão será retomada em seções posteriores, quando for discutida a relação entre a autoridade e o fornecimento de razões para ação. A autoridade prática é aquela que tem a capacidade de fornecer razões para agir, ou emitir diretivas que influenciem o cálculo de motivos do agente. A discussão pode ser encontrada em RAZ (1990a), ao longo de toda a obra.

²⁰ Por mais que a autoridade teórica não seja o conteúdo da autoridade política, muitos autores adotam a visão de que ambas se relacionam de certa forma. A autoridade teórica, a dos especialistas

Assim, a autoridade política é concebida como um *direito* de praticar certos tipos de condutas, ou criando obrigações para os indivíduos, ou concedendo permissão para a criação dessas obrigações. Observa-se, desse modo, que a autoridade envolve uma relação em que se pode fazer algo, implicando um direito de poder fazer X ou conceder uma permissão para que se faça X. O direito que a autoridade possui, conforme a definição de Robert Paul Wolff (1998, p. 4) de autoridade é "o direito de comandar e, correlativamente, o direito a ser obedecida".

A definição de Wolff parte de uma distinção entre dois sentidos do termo autoridade: um normativo e um descritivo. A diferença entre eles é o modo como o termo é empregado. Do ponto de vista normativo, o que se busca é uma prescrição, ou uma afirmação da forma como se deve agir, enquanto que do ponto de vista descritivo o que se busca é a mera descrição daquilo que é feito. A diferença consiste no fato de que ao se descrever, está se demonstrando como os indivíduos agem (sem valoração moral, sem considerar se deveriam ou não agir desta forma), enquanto que ao prescrever, busca-se apresentar uma forma de agir, ou como os indivíduos *deveriam* agir (com valoração moral) (WOLFF, 1998, p. 5).

A autoridade, nesse sentido, pode ser trabalhada tanto de um ponto de vista descritivo, quando apenas se apresenta como a autoridade age e quais suas características, quanto de um ponto de vista normativo, quando se apresenta como a autoridade deveria agir e quais as condições que deveria satisfazer. De um ponto de vista descritivo, para identificar a autoridade, basta descrever suas características e o modo como age. Por exemplo, é possível observar que determinadas autoridades agem no sentido de criar leis e, com uma regularidade observável, impor sanções àqueles que violam as leis criadas. A descrição dessa característica é suficiente para identificar a autoridade do ponto de vista descritivo. Nesse caso, não há nenhum tipo de valoração moral quanto à conduta da autoridade.

Agora, se trabalhada de modo prescritivo, não basta identificar as características da autoridade – se ela cria leis e pune as violações -; é preciso identificar como ela *deveria* agir e as características que *deveria* possuir. Como exemplo, não basta a autoridade criar leis e punir violações; seria necessário demonstrar por que ela *tem o direito* de criar leis e aplicar punições, bem como

em determinado assunto, possuiria conexão com a autoridade política porque seria aquela que é melhor capacitada para criar obrigações para os indivíduos. Assim, na interpretação desses autores, o Estado seria o responsável por assumir esse papel, tendo em vista sua capacidade ampliada de decidir questões de importância para a sociedade.

demonstrar como ela própria deveria agir. Nesse caso, exige-se uma valoração moral quanto à conduta da autoridade, para identificar como ela age e se ela pode agir como age²¹.

O ponto da questão, para Wolff, é que não basta descrever ou identificar que as pessoas obedecem e reconhecem a autoridade do Estado – de fato, isso é algo facilmente observável -, pois a mera descrição não é suficiente para fundamentar *porque* as pessoas deveriam obedecer ao Estado. Por isso, é preciso tratar o assunto de modo prescritivo, ou normativo, isto é, é preciso demonstrar os motivos que fazem o Estado *ter o direito de* ser a autoridade, ou de se colocar na posição de criar deveres e impor sanções aos indivíduos a ele submetidos.

É importante observar que a ocorrência de um fato não justifica, por si só, a sua ocorrência, ou dizer que algo ocorre não é motivo suficiente para dizer que deveria ocorrer. No caso da autoridade, dizer que alguém obedece à autoridade não é motivo suficiente para dizer que essa pessoa *deve* obedecê-la, ou que a autoridade, pelo fato de ser obedecida, *tem o direito* a ser obedecida²².

Deste modo, agora o objetivo é, a partir da definição de autoridade (o direito de comandar e de ser obedecido), fundamentar esse pretense direito que existiria por parte da autoridade. Como não basta a identificação do fato de que os indivíduos obedecem para afirmar que haveria o direito de comandar da autoridade, é preciso encontrar os fundamentos que levam a esse direito, se ele realmente existir. É isso que o trabalho tentará realizar nas seções que se seguem.

Contudo, existe outra questão. Se esse é o conceito de autoridade, o fato de alguém ou algum grupo ter autoridade implica que esse indivíduo ou grupo tem um direito, exigível em relação aos demais membros da sociedade, de obediência. Dito de outro modo, haveria o correlato dever de obediência por parte dos membros da

²¹ Essa distinção suscita a questão da diferença entre autoridade legítima e autoridade de fato, que será desenvolvida posteriormente. De modo resumido, a autoridade de fato é aquela que exerce a autoridade independentemente de poder ou não a exercer. A autoridade legítima, por sua vez, é aquela que exerce autoridade porque *tem o direito* de exercê-la. Para trabalhar a questão da autoridade legítima não basta apresentar uma descrição de como ela age e de quais suas características, é preciso também apresentar o que leva a autoridade a poder exercer sua autoridade, ou os aspectos morais que concedem à autoridade esse direito.

²² O problema foi identificado por Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, livro 3, parte 1, seção 1, parágrafo 27 e ficou conhecido como *Lei (ou guilhotina) de Hume*, que consiste na impossibilidade de derivar um *dever ser* de um *ser*. Conforme apresentou HUME (2009, p. 509), não existe possibilidade de derivação lógica de um *é* para um *deve*, porque de afirmações descritivas (ou factuais) não é possível deduzir afirmações prescritivas (ou normativas). Assim, essa nova relação (o *dever ser*, que é normativa) precisa ser explicada, não bastando a identificação da ocorrência do predicado factual (o *é*, que é descritivo).

sociedade; eles teriam a *obrigação* de obedecer à autoridade. Assim, não basta compreender a noção de autoridade, também é preciso compreender a noção de obrigação política.

Nesse sentido, é preciso identificar qual o princípio moral, se realmente existir, que pode tornar a obediência às diretivas do governo uma questão de obrigação. Assim, como justificar a existência de uma obrigação ou dever moral de obediência independente de conteúdo às diretivas emanadas pela autoridade ou como as diretivas da autoridade podem afetar o raciocínio prático, de modo a criar no indivíduo uma obrigação de obediência que seja independente do conteúdo daquilo que foi prescrito? (MOKROSINSKA, 2012, p. 4)²³.

Wolff esclarece a questão quando apresenta que a "obediência não é questão de fazer o que alguém te manda fazer. É questão de fazer o que te manda fazer porque te mandaram fazer" (WOLFF, 1998, p. 9). Assim, a partir do conceito de autoridade apresentado por Wolff, para ser possível justificar a autoridade do Estado, deve ser possível fundamentar, ao mesmo tempo, o dever de obediência.

Partindo da premissa do anarquismo filosófico de que não é possível fundamentar o dever de obediência, então não haveria como fundamentar a autoridade do Estado. Pois, se o anarquista estiver correto, (i) ou o dever de obediência implica uma renúncia de autonomia, ou não é possível fundamentá-lo porque (ii) todas as tentativas realizadas até agora foram falhas.

Deste modo, primeiro é preciso compreender os dois argumentos anarquistas (i e ii), para compreender se eles estão corretos e em que medida. O primeiro passo, nesse sentido, é identificar o motivo que leva o anarquista a afirmar que o dever de obediência implicaria a renúncia da autonomia. Após, identificar por que as tentativas realizadas até o momento são falhas. A relação entre autoridade e autonomia será discutida na próxima seção, enquanto as tentativas de justificação serão trabalhadas no próximo capítulo.

²³ Para MOKROSINSKA (2012, p. 5), é o caráter independente de conteúdo da obrigação política que a torna inaceitável para o anarquista, tendo em vista que o anarquista até pode aceitar obedecer ao governo por outras razões, morais ou prudenciais, mas não simplesmente porque o governo requer ser obedecido.

2.1.2 Autoridade e Autonomia

Foi visto que a possibilidade de justificação da autoridade política perpassa a necessidade de superação do primeiro argumento anarquista, de que a autoridade implica renúncia de autonomia, porque exigiria do indivíduo que ele abra mão da sua deliberação em detrimento da diretiva da autoridade. Assim, o indivíduo não decide se irá agir com base nas suas próprias razões, mas tomando como motivo da ação a razão de outro, nomeadamente as razões da autoridade.

Conforme apresentado, a autoridade prática é aquela que emite diretivas, consideradas como comandos, que fornecem razões para a ação. As diretivas da autoridade, nesse sentido, pressupõem que o comandado, aquele que recebe a diretiva deve obedecê-la, pelo fato de ser ela uma diretiva e não pelo conteúdo daquilo que foi emitido, sendo, deste modo, independentes de conteúdo. Ademais, as diretivas também pretendem substituir, ou tomar o lugar, da deliberação individual, pretendendo ser preemptivas²⁴, isto é, substituir as razões do indivíduo em detrimento das razões da autoridade.

Quando o indivíduo vai realizar uma ação, ele realiza um raciocínio prático determinando o que deve ser feito e as razões²⁵ ou motivos que se aplicam aquilo que pretende realizar. Por exemplo, se o indivíduo pretende comprar um carro, ele deve levar em consideração alguns fatores, como o modelo, a necessidade, o tipo de veículo, o valor, a segurança, entre outros. Ao considerar os fatores, ele analisa as razões para a realização da ação, a saber, a compra do carro. Ao fazer esse tipo de análise, ele fez um cálculo das razões ou dos motivos. Nesse cálculo, ele irá considerar algumas razões como decisivas, isto é, como razões preponderantes para influenciar a decisão a ser tomada. Se o indivíduo faz o cálculo e conclui que, em razão do valor do veículo, ele não vale a pena, então a razão decisiva foi o preço. Se, ao realizar o cálculo, ele conclui que, apesar do preço, existem outros benefícios, como a facilidade de manutenção ou revenda do veículo, por exemplo, a

²⁴ A preempção é a característica da diretiva da autoridade cujo objetivo é a imposição de obrigações através da substituição das razões do indivíduo que realizaria o cálculo de motivos sobre a ação que seria realizada. Ela é identificada por Joseph Raz, 1986, p. 57-62.

²⁵ Joseph Raz (1990b, p. 15-48), esclarece os tipos de razões para ação e como elas se caracterizam. Esclarece, também, a forma como as razões interferem no cálculo de razões, isto é, no processo de avaliação que o indivíduo realiza no momento de decidir qual ação será realizada. A discussão não será aprofundada. No terceiro capítulo retoma-se superficialmente.

razão decisiva foi essa facilidade e assim sucessivamente. No cálculo de razões, algumas irão se sobrepor as outras, conforme a particularidade do caso.

Agora, se existe o dever do indivíduo em obedecer às diretivas da autoridade, então esse cálculo não seria realizado. Ele deveria obedecer àquilo que a autoridade determinar, independentemente da sua consideração particular sobre aquilo que foi decidido²⁶. Ao realizar o cálculo de razões sobre o que irá fazer, deve tomar como decisiva a razão fornecida pela autoridade. Se a obediência é fazer o que alguém diz pelo fato de a pessoa ter dito, então ao obedecer, o indivíduo abre mão da sua deliberação individual. Nesse caso, o indivíduo deve levar em consideração a diretiva da autoridade, excluindo²⁷ as razões aplicáveis ao caso que não sejam as razões fornecidas pela autoridade.

A diretiva da autoridade pode ser entendida como sendo da seguinte forma:

Y tem autoridade.

Y decreta que X tem que fazer Z.

Portanto, X deve²⁸ fazer Z.

Isso faz surgir um possível paradoxo. Pois, se a autoridade é o direito de comandar e o direito a ser obedecido, então os indivíduos submetidos a uma autoridade teriam o dever de obedecer às diretivas da autoridade, abrindo mão da sua capacidade de decisão, renunciando a sua autonomia. Admitir a existência da autoridade é admitir, ao mesmo tempo, que o indivíduo renuncia a sua autonomia. Esse é o paradoxo²⁹.

²⁶ Haveria, como mencionado, tanto a independência de conteúdo, quanto a preempção, isto é, a substituição das razões do indivíduo pelas razões da autoridade, independente daquilo que a autoridade determinar.

²⁷ Em decorrência do fato de as razões fornecidas pela autoridade serem razões excludentes (*exclusionary reasons*), conforme se verá posteriormente.

²⁸ O termo, nesse sentido, é empregado para expressar a existência de uma obrigação ou dever moral. Assim, aquele que recebe a diretiva *deve* obedecê-la porque existe uma obrigação, de natureza moral, que exige que o indivíduo faça aquilo que foi comandado. ROSS (2002, p. 16-30) apresenta que existem dois tipos de obrigações morais: uma obrigação absoluta (*all things considered*) e outra *prima facie* (*some things considered*). Dizer que algo é *all things considered* é dizer que a análise foi feita com base em todas as razões possíveis que são relevantes para a questão. Então, nesse caso a obrigação deve ser cumprida, independentemente de qualquer consideração do indivíduo. Como destacado, se a obrigação é *prima facie*, então ela pode ser suplantada por outra obrigação. Nesse caso, pode ser que exista a obrigação, mas que o indivíduo possa realizar outra ação em decorrência de outra obrigação que suplanta a obrigação anterior. Para a discussão, ver em ZIMMERMAN, 1996, p. 5-10.

²⁹ É preciso ter em vista que o paradoxo só é um paradoxo de acordo com uma perspectiva liberal, ou concepções políticas em que a autonomia individual é tomada como sendo um valor insuperável. Concepções que adotam outros critérios, como concepções igualitárias ou comunitárias, não teriam esse problema, porque seria permitido a supressão da autonomia em detrimento de outros valores. No caso do liberal, essa possibilidade não existe. Não é possível suprimir a autonomia individual em

Para Wolff (1998, p. xxvii), esse é o cerne da questão acerca da legitimidade do Estado: como tornar a autonomia moral do indivíduo compatível com as reivindicações da autoridade. O autor tentou responder esse questionamento no seu livro *In Defense of Anarchism* e, como não encontrou uma justificação teórica para a autoridade do Estado, percebeu que essa justificação não era possível.

A impossibilidade decorre da existência do paradoxo da autoridade, que diz respeito à incompatibilidade entre a autonomia individual e a autoridade do Estado. Joseph Raz resume o paradoxo da seguinte maneira.

Ser submetido à autoridade, argumenta-se, é incompatível com a razão, pois a razão requer que alguém sempre aja no sopesamento de razões, às quais está consciente. É da natureza da autoridade que ela requeira submissão mesmo quando se pensa que o que ela requer é contra a razão. Portanto, a submissão à autoridade é irracional. De forma análoga, o princípio da autonomia implica agir com base no próprio julgamento em todas as questões morais. Uma vez que a autoridade, algumas vezes, requer que se aja contra os próprios julgamentos, requer que se abandone a autonomia moral individual. Tendo em vista que todas as questões práticas podem envolver considerações morais, todas autoridades práticas negam a autonomia moral e são, conseqüentemente, imorais³⁰ (RAZ, 2009b, p. 3).

Assim, como a autoridade exige do indivíduo que ele abra mão da sua capacidade de raciocinar, de considerar suas próprias razões para determinar o curso de ação a ser adotado, ela exigiria a renúncia da autonomia do indivíduo.

A autonomia significa o indivíduo ser responsável por seus atos, assumindo a responsabilidade pelo modo como age. Segundo Wolff (1998, p. 12), a pressuposição fundamental da filosofia moral é que os indivíduos são responsáveis por seus atos, isto é, são capazes de escolher como irão agir. Por ser capaz de escolher como agir, os indivíduos têm a obrigação de assumir a responsabilidade por aquilo que fazem. Como o indivíduo possui a capacidade de pensar as suas escolhas, ele tem uma obrigação contínua de assumir a responsabilidade por elas.

detrimento de outros valores. A autonomia seria o valor último, por isso, existiria o paradoxo. No terceiro capítulo será apresentada uma possível alternativa comunitária ao problema da autoridade política, por meio do argumento das obrigações associativas.

³⁰ *To be subjected to authority, it is argued, is incompatible with reason, for reason requires that one should always act on the balance of reasons of which one is aware. Therefore, submission to authority is irrational. Similarly the principle of autonomy entails action on one's own judgment on all moral questions. Since authority sometimes requires action against one's own judgment, it requires abandoning one's moral autonomy. Since all practical questions may involve moral considerations, all practical authority denies moral autonomy and is consequently immoral.*

O ser responsável não significa que o indivíduo sempre esteja certo ou sempre aja da forma correta; significa apenas que ele não negligencie o seu dever de estabelecer o que é o certo a fazer. Assim, o indivíduo responsável é aquele que se reconhece como vinculado a certas restrições morais, restrições essas que ele próprio define. Ele é quem determina aquilo que o restringirá moralmente (WOLFF, 1998, p. 13).

O indivíduo autônomo, nesse sentido, se auto legisla³¹, isto é, determina suas próprias leis. A autonomia moral, desta forma, é a combinação entre a liberdade e a responsabilidade, entre a capacidade de se autodeterminar e, ao mesmo tempo, reconhecer em si a necessidade de assumir a responsabilidade por seus atos. O indivíduo autônomo se submete às leis que ele próprio determinou para si e não a leis externas a ele (WOLFF, 1998, p. 14)

O homem autônomo, na medida em que é autônomo, não é objeto da vontade de outro. Ele pode fazer o que outro lhe diz, mas não *porque* ele foi mandado fazer. Ele é, portanto, no sentido político da palavra, *livre* (WOLFF, 1998, p. 14)³².

É importante observar que Wolff não nega que exista a possibilidade de o indivíduo perder sua autonomia, porém, caso opte por abrir mão da sua autonomia, deixando a diretiva de outra pessoa valer como se fosse sua, continua responsável pelo seu ato. Pois, ao realizar esse tipo de conduta, assumindo como finais as diretivas de outros, ele perde sua autonomia. O indivíduo pode abrir mão da sua autonomia, mas isso não implica que ele perdeu a responsabilidade por seus atos. Abrir mão da autonomia significa perder a autonomia, e não a responsabilidade.

Wolff (1998, p. 16) apresenta que, na política e na vida em geral, os indivíduos frequentemente perdem sua autonomia. Na realidade, apresenta que são raros os casos em que o indivíduo se coloca em posição de questionar o direito daqueles que o comandam e do dever em obedecê-los.

Um exemplo para ilustrar a discussão. Quando um indivíduo segue determinada recomendação médica com o propósito da melhora da sua saúde, pelo

³¹ Aqui o pensamento decorre da noção kantiana, para quem a autonomia é o princípio universal da moralidade, de modo que o indivíduo autônomo é aquele que determina a sua própria lei. Para compreender melhor a concepção, ver KANT, 2007, p. 39-116. Entretanto, é preciso ter em vista que, se a autonomia for entendida em termos kantianos, através da existência de uma lei universalmente válida acessível pela capacidade cognitiva dos indivíduos, então a superação do paradoxo não é possível.

³² *The autonomous man, insofar as he is autonomous, is not subject to the will of another. He may do what another tells him, but not because he has been told to do it. He is, therefore, in the political sense of the word, free.*

fato de quem emitiu a recomendação ter sido um médico, por ele ser médico, então, ao seguir o que o médico determinou, o indivíduo abriu mão da sua autonomia. O mesmo ocorreria com o indivíduo que segue a diretiva da autoridade pelo fato de ela ser autoridade, ou segue uma diretiva do governo por ser o governo, sem realizar uma deliberação acerca das razões que o levam a obedecer³³.

Então, na perspectiva de Wolff, autoridade e autonomia seriam incompatíveis, pois, se a marca definidora do Estado é a autoridade, o direito de comandar, e a obrigação primária do indivíduo é ser capaz de decidir por conta própria e não ser objeto da vontade de outro, então, ao obedecer a uma autoridade por ela ser autoridade, o indivíduo perde sua autonomia, porque se torna objeto da vontade de outro.

Na medida em que um homem preencher sua obrigação de tornar-se o autor de suas decisões, ele irá resistir às reivindicações do Estado de que possui autoridade sobre ele. Isto significa dizer, ele irá negar que possui o dever de obedecer às leis do Estado *simplesmente porque elas são leis*³⁴ (WOLFF, 1998, p. 18).

Como os indivíduos possuem uma contínua obrigação de alcançar o maior grau de autonomia possível, então não haveria nenhum Estado cujos sujeitos possuem uma obrigação moral de obedecer às suas diretivas. A raiz do dilema é que ou o indivíduo reconhece sua autonomia e nega a autoridade do Estado, ou reconhece a autoridade do Estado e nega sua autonomia (WOLFF, 1998, p. 40).

Se a conclusão a que Wolff chegou estiver correta, então não há como solucionar o dilema e não será possível dissolver o paradoxo. Não é possível, de acordo com o conceito de autoridade apresentado por Wolff, superar a incompatibilidade entre autoridade e autonomia. Para solucioná-lo, ou se identifica um novo conceito de autoridade, ou uma nova noção de autonomia, que consiga abarcar a obediência a ordens externas e a vinculação da vontade de um à vontade de outro.

³³ Não está sendo sugerido que o indivíduo não deva abrir mão da sua autonomia em determinados casos. Na realidade, parece razoável que em certos assuntos ele faça exatamente isso. No caso do médico, é razoável aceitar a recomendação médica para a melhora da saúde. Pois, o médico é o *especialista* no assunto, isto é, é aquele que detém o maior conhecimento nas questões de saúde. Assim, o médico é considerado como uma *autoridade teórica* em relação à saúde do paciente. Parece razoável seguir diretivas de autoridades teóricas nos assuntos em que são especializadas. O problema, talvez, seja utilizar o mesmo tipo de raciocínio com as autoridades políticas, que são práticas.

³⁴ *Insofar as a man fulfills his obligation to make himself the author of his decisions, he will resist the state's claim to have authority over him. That is to say, he will deny that he has a duty to obey the laws of the state simply because they are laws.*

Com o objetivo de tentar dissolver o paradoxo, a próxima seção apresentará que, de certo modo, o paradoxo é apenas aparente e que é possível identificar uma concepção em que a obediência às ordens de outros não significa dizer que o indivíduo abriu mão da sua autonomia. Deste modo, discute-se a relação entre autoridade e obrigação, com o objetivo de compreender se e em que medida o Estado cria obrigações, para compreender porque, em última análise, não há renúncia de autonomia.

2.1.3 Autoridade e Obrigação

Após a discussão sobre o problema e a análise do conceito de autoridade política se identificou a existência de um possível paradoxo que haveria entre autoridade e autonomia. Foi observado que reconhecer a autoridade do Estado implica reconhecer também uma obrigação de obediência daqueles que estão sujeitos a essa autoridade e que o reconhecimento dessa obrigação implicaria na renúncia da autonomia individual.

A questão que se coloca no presente momento, então, é se essa obrigação existe, ou, dito de outro modo, se haveria um dever moral de obediência. Entra-se, desta forma, na discussão sobre a obrigação política. Assim, o problema consiste em se identificar uma justificção para o tipo de obrigação que é imposta aos indivíduos pelo Estado. O que se objetiva é compreender no que consiste essa obrigação e se é possível justificá-la.

A primeira questão que surge é a quem essa obrigação é devida, caso ela exista. Porém, além dessa, outras questões também podem ser levantadas. Além de saber a quem essa obrigação é devida, é preciso saber também qual o tipo dessa obrigação, ou que obrigação é essa que os indivíduos teriam. Ainda, é possível questionar sobre as condições que devem ser satisfeitas para que os indivíduos se encontrem sob essa obrigação (SIMMONS, 1979, p. 3).

Além desses questionamentos, ainda é possível se questionar sobre os limites dessa obrigação, isto é, quando se está obrigado a obedecer e quando não. Existiriam limites à obrigação de obediência? Os indivíduos seriam obrigados a obedecer a qualquer autoridade, independentemente de qual ela seja? E, por fim, também é possível se questionar sobre a questão essencialmente filosófica, que diz respeito à justificção da autoridade. Afinal, por que haveria a obrigação de

obedecer mesmo uma autoridade legítima? (PITKIN, 1965, p. 991). Esses questionamentos abarcam uma parte considerável da discussão acerca da obrigação política. Em alguma medida, é disso que as seções seguintes e o próximo capítulo se ocuparão.

O primeiro passo, então, é compreender o tipo de obrigação que está em discussão quando o assunto é a obrigação política. O objetivo é apresentar no que consiste a obrigação política e em que medida ela possui relação com o problema da autoridade. Como visto anteriormente³⁵, adotando a tese da correlação, haveria uma vinculação necessária entre autoridade e obrigação, de modo que a justificação de uma seria a justificação da outra.

A suposição inicial é que, quando se fala sobre a obrigação política, está se referindo a um requerimento moral para agir de determinada maneira política. Por requerimento moral entenda-se um tipo de ação que é exigida em decorrência de um vínculo especial que as pessoas teriam para com o Estado, vínculo esse de natureza moral. Assim, se essa obrigação existe, ou se os indivíduos realmente possuem um vínculo moral com o Estado que os obriga a agir de determinadas maneiras em relação a ele, o obedecendo, então quem possui essa obrigação são os membros de comunidades politicamente organizadas. O ponto é que se acredita que as pessoas realmente possuem esse vínculo moral e, conseqüentemente, o dever de obediência (SIMMONS, 1979, p. 3).

O problema da obrigação política³⁶, então, consiste em se explicar a natureza e o alcance desses laços morais e determinar se os indivíduos realmente possuem esse dever. Consiste em determinar a justificação desse dever, em identificar os argumentos que existem para determinar quem possui esse dever, se ele existir.

2.1.3.1 Obrigação política

Foi visto que obrigações políticas são as obrigações que os indivíduos de determinada sociedade possuem em relação ao Estado que tem jurisdição sobre aquela sociedade, em decorrência de vínculos especiais que ligam esse Estado a

³⁵ Capítulo 1, páginas 15-16.

³⁶ A tese de que a obrigação política consiste na obrigação de obediência ao Estado pode ser entendida como a visão simples acerca da obrigação política. De acordo com essa teoria, o caráter político da obrigação política é totalmente explicado pelo fato de requerer a obediência ao governo. Entretanto, existem autores que defendem que a visão simples não é suficiente para explicar o caráter político da obrigação política. Nesse sentido, ver: MOKROSINKA, 2012, p. 6-9.

esses indivíduos. Nesse sentido, observou-se que a obrigação política consiste na obrigação dos indivíduos de obedecer à autoridade e, como a autoridade opera através de diretivas, com a obrigação de obedecer às diretivas da autoridade, entendidas de modo geral como a obrigação de obedecer à lei. Chegou-se ao ponto em que o problema da obrigação política, ou a questão propriamente filosófica acerca da obrigação política, diz respeito à sua possibilidade de justificação.

A obrigação política, conforme apresenta Horton (1992, p. 6), diz respeito à relação entre a pessoa e a comunidade política em que faz parte; diz respeito às obrigações ou deveres que as pessoas possuem em virtude de serem membros de uma determinada política particular. Simmons (1979, p. 5), oferece uma importante contribuição como ponto de partida: uma obrigação política é uma obrigação de apoiar e cumprir com as instituições políticas do país de residência do indivíduo.

Mas o que seria uma obrigação? Simmons (1979, p. 7-10) também contribui com essa definição. Obrigações são limitações sobre a liberdade, imposições sobre a vontade, que devem ser realizadas independentemente das inclinações pessoais. Isso não quer dizer que uma pessoa não possa querer realiza-las, mas apenas que elas são independentes dos desejos de realiza-las ou não. Ou seja, são imposições feitas aos indivíduos para que façam mesmo aquilo que não querem fazer.

Nesse sentido, obrigações são requerimentos. Porém, dizer que uma obrigação é um requerimento não significa dizer que a existência de uma obrigação estabelece uma reivindicação moral absoluta sobre a ação individual, ou que obrigações se sobrepõem a todos os outros tipos de considerações morais³⁷ que possam ser realizadas.

A diferença parte do próprio uso linguístico das expressões. Dizer que "X possui uma obrigação de fazer A" e dizer que "X deve fazer A" são coisas distintas, e não modos distintos de dizer a mesma coisa. No caso, dizer que alguém possui a obrigação de fazer algo não é a mesma coisa que dizem que alguém deve fazer algo (SIMMONS, 1979, p. 8).

Quando dizemos a alguém que ele possui uma obrigação (ou um dever) de fazer A, normalmente o estamos informando que ele está em certa relação com outra pessoa (ou pessoas) e que existe uma boa razão (de tipo especial) para ele fazer A. Mas quando dizemos a ele que ele deve fazer A, estamos caracteristicamente dando a ele

³⁷ Dito de outro modo, elas são *prima facie*. Essa discussão será retomada nas próximas seções.

um conselho e dizendo para ele que as razões mais fortes apontam no sentido de ele agir em favor de fazer A³⁸ (SIMMONS, 1979, p. 9).

Dizer que alguém possui uma obrigação ou um dever não é dizer que ele possui uma razão decisiva para agir; é apenas reportar uma boa razão para agir, razão essa que pode ser sobreposta por outras razões. Dito de outro modo, é possível que o indivíduo tenha a obrigação de realizar determinada conduta e não a realize, pois o *ter a obrigação* é uma razão dentre outras razões que entram no cálculo de razões.

Como exemplo, é possível mencionar o caso do oficial nazista que alega que matou pessoas inocentes porque cumpria ordens de seus superiores. Normalmente, os indivíduos são indiferentes a esse tipo de alegação porque reconhecem que deveres e obrigações não fornecem razões conclusivas para agir. Não são as únicas razões que devem ser levadas em consideração no momento da deliberação da ação (SIMMONS, 1979, p. 10). Exige-se que, nessas situações em que as ordens de superiores violam manifestamente os valores morais da sociedade, o indivíduo faça um cálculo desses fatores e conclua pela não realização da conduta que tinha a obrigação de realizar. Por mais que o oficial tenha a obrigação de obedecer às ordens dos seus superiores, essa obrigação não pode ser superior à obrigação de não matar inocentes.

A diferença é importante para compreender o tipo de relação que o indivíduo possui com o Estado. O indivíduo pode até *ser obrigado* a obedecer ao Estado, tendo em vista que o Estado possui meios coercitivos eficazes o suficiente, mas isso não significa que o indivíduo *tenha a obrigação de obedecer*. Portanto, o que a discussão mostra é que os indivíduos até podem ser obrigados a obedecer, mas isso não significa que eles *têm a obrigação* de obedecê-lo, ou que existe um dever moral de obediência. Nesse sentido, para que se reconheça a existência dessa obrigação de obediência é necessário justificar o vínculo moral que existiria entre Estado e indivíduo, tarefa essa que ainda não foi realizada.

Mas, então, o que seria a obrigação política? Qual o tipo de obrigação que está se referindo quando o assunto em questão é a obrigação política? O termo

³⁸ *When we tell a person that he has an obligation (or a duty) to do A, we are normally informing him that he stands in a certain relation to another person (or persons) and that there is a good reason (of a special sort) for him to do A. But when we tell him that he ought to do A, we are characteristically giving him advice, and telling him that the strongest reasons there are for his acting favor doing A.*

obrigação política, principalmente a partir da *Antígona*³⁹ e do *Críton*⁴⁰ em diante, passou a ser descrito como a obrigação de obedecer à lei ou a outras diretivas emanados pelo Estado (FLATHMAN, 1973, p. 46).

Conforme apresentado por Leslie Green (1996, p. 8), a doutrina da obrigação política é aquela em que todos têm uma razão moral de obedecer a todas as leis do seu Estado e que essa razão o vincula independentemente do conteúdo da lei. Nesse sentido, o indivíduo acredita na obrigação política se ele acredita que o Estado tem a autoridade que reivindica, que aquilo que o Estado reivindica é o poder supremo de determinar os direitos, as obrigações e os poderes dos indivíduos e que os indivíduos têm uma obrigação de se conformar com suas diretivas, independentemente da avaliação pessoal dos méritos daquilo que é requerido.

De modo sucinto, existem três condições formais que uma teoria da obrigação política precisa satisfazer. Em primeiro lugar, precisa satisfazer a condição de particularidade, isto é, a condição de ser capaz de justificar o tipo de vínculo moral que haveria entre os indivíduos e o seu próprio Estado. Dito de outro modo, a teoria deve ser capaz de justificar que o indivíduo possui um vínculo desse tipo apenas com o Estado em que reside.

Em segundo lugar, precisa satisfazer a condição de generalidade, isto é, a condição de ser capaz de mostrar que todos (ou ao menos a maioria considerável) dos indivíduos têm a obrigação moral de obediência. Nesse caso, a teoria precisa ser capaz de justificar que a obrigação de obediência é geral, de modo que se aplica a (quase) todos os indivíduos e não apenas a uma minoria vinculada ao Estado de alguma maneira.

Por fim, a teoria também precisa satisfazer as condições de obrigatoriedade e independência de conteúdo, isto é, a condição de justificar a obrigação de obediência à lei, por ser lei e que essa obrigação independe do conteúdo da lei. Dito de outro modo, justificar a obrigação de obedecer à lei porque ela requer ser

³⁹ A *Antígona* é uma das três obras que compõe a trilogia tebana, de Sófocles (1990), em que a questão da obediência à lei se coloca através da personagem Antígona e da lei criada por Creonte que proibia a prestação de homenagens fúnebres a Polinices, irmão de Antígona. A questão surge em decorrência da promessa de Antígona de que enterraria o irmão caso morresse na guerra. Com a proibição estipulada por Creonte, coloca-se a questão de se Antígona deveria ou não obedecer à lei de Creonte ou se deveria cumprir seu dever de enterrar o irmão, conforme havia prometido a ele.

⁴⁰ O *Críton* é um diálogo platônico que trata sobre os últimos dias de Sócrates na prisão em Atenas, antes da sua execução. Nesse diálogo, Sócrates apresenta a questão da obediência à lei e dos motivos pelos quais ele não deveria fugir da prisão. Na argumentação de Sócrates é possível extrair dois importantes argumentos a favor da obediência à lei: o argumento da gratidão e o argumento do consentimento a partir da residência. O assunto será melhor discutido no capítulo 2, seção 2.2.2.2.

obedecida, independentemente daquilo que ela determina. Nesse sentido, tanto obrigatoriedade quanto independência de conteúdo são condições relacionadas. A teoria precisa ser capaz de justificar que a obediência à lei decorre do fato da lei ser lei e que essa obediência independe daquilo que a lei determina.

Assim, o problema da obrigação política pode ser entendido como o problema existente entre a relação ética entre as pessoas e a comunidade em que se encontram, que envolve um fundamento moral para esse tipo especial de relação (EGOUMENIDES, 2014, p. 25).

Nesse sentido, a obrigação política é normalmente entendida como expressando uma relação moral ou ética entre as pessoas e sua comunidade política. Porém, o fato de identificar uma ação como requerida pela obrigação política não é mostrar que sempre se deve realizar a ação requerida, embora a obrigação indique uma razão, de natureza moral, que o indivíduo possui para agir. Assim, a obrigação política normalmente envolve o reconhecimento de que a comunidade política tem uma reivindicação moral sobre seus membros, normalmente, mas não necessariamente, fornecendo uma razão para a ação (HORTON, 1992, p. 14).

O problema, então, consiste em identificar se a relação moral dos cidadãos com o governo os coloca sob uma obrigação *prima facie* de fazer certas coisas apenas porque elas são requeridas legalmente. Dito de outro modo, se existe uma obrigação *prima facie* genérica de obedecer à lei. Assim, um indivíduo A tem uma obrigação *prima facie* de fazer o ato X se, e somente se, existe uma razão moral para A fazer X que é tal que, a menos que ele tenha uma razão moral para não fazer X que seja tão forte quanto a sua razão para fazer X, é errado para A não fazer X (SMITH, 1973, p. 3-4).

Dito de outro modo, o indivíduo A tem uma obrigação *prima facie* de fazer X, se não houver outras razões que sejam capazes de superar a força da razão para a realização do ato. Exemplificando: quando um indivíduo realiza uma promessa⁴¹ de que realizará determinado ato para um amigo, qual seja, a participação em um evento, ele cria para si uma obrigação de comparecer ao evento. Considerando que

⁴¹ Existe amplo debate sobre se as promessas criam obrigações nos indivíduos e, caso criadas, qual a natureza dessas obrigações. Fugiria do propósito dessa investigação uma análise detalhada dessas questões nesse momento. Ademais, a relação entre a promessa e a criação de obrigações será melhor desenvolvida no segundo capítulo. Por agora, aceita-se a tese de que promessas são capazes de criar obrigações, mas que essas obrigações não são absolutas.

as promessas não criam obrigações absolutas, a obrigação de comparecer ao evento permanece enquanto não houver outras razões morais mais fortes do que a obrigação de cumprir com a promessa feita anteriormente. Assim, caso não haja nenhuma razão para o não comparecimento ao evento, o indivíduo tem a obrigação de comparecer. Agora, pode ser o caso que surja uma razão moral forte, por exemplo o atendimento de um indivíduo acidentado, que supere a força⁴² da realização da promessa feita anteriormente. Nesse caso, a força da razão para a realização do ato (comparecer ao evento), seria mais fraca do que a força da razão para o não comparecimento, então, por mais que em geral possa existir uma obrigação de cumprir a promessa realizada, no caso particular a obrigação poderia ser sopesada por outras razões morais, como no caso do auxílio específico do acidentado. Deste modo, a obrigação de cumprir a promessa seria apenas *prima facie*, ou seja, existiria enquanto não houvesse outra razão mais forte para o não cumprimento⁴³.

Problema análogo é estabelecido pelas obrigações legais, que surgem quando uma agência do Estado emite uma lei ou outro comando proibindo ou requerendo que determinada classe de indivíduos realize uma ação. Pois, uma vez que um dos propósitos da lei é servir de guia para a conduta individual, ao emitir um comando por meio de uma lei, criando uma obrigação de natureza legal para o indivíduo, a lei se torna, em tese, uma razão para a sua obediência⁴⁴. Nesse sentido,

⁴² Para isso é preciso admitir que o auxílio aos necessitados é uma razão mais forte do que o cumprimento de promessas, o que, em si, não é algo necessário. E também deve-se admitir que seja possível mensurar as razões. Caso se considere que o cumprimento de promessas é mais forte do que o referido auxílio, então a obrigação se manteria e o indivíduo ainda estaria sob uma obrigação de comparecer. Entretanto, é preciso ter em vista que nem sempre haverá razões mais fortes, ou que é possível considerar a incomensurabilidade de razões. Nesse caso, o problema da autoridade se mostra como sendo o problema de explicar porque certas razões prevalecem em relação a outras. A resposta passa pela identificação do tipo de razão que é fornecida e não pelo seu peso. A discussão será aprofundada posteriormente.

⁴³ Pode ser o caso que o indivíduo, ao realizar o cálculo das razões para determinar a ação a ser realizada, defina que a razão mais forte ainda assim não é suficiente para superar a razão da obrigação inicial, ou que a força seja aparente. No exemplo, pode ser o caso que o indivíduo compareça ao evento em detrimento do auxílio ao acidentado, ao considerar como razão preponderante o fato de o evento ter relação com um amigo e que, no caso, é melhor favorecer o amigo do que um terceiro qualquer, mesmo que se encontre necessitado de ajuda. Aqui entra em cena o papel da autoridade para influenciar o cálculo de razões, pois a autoridade fornece uma razão que pretende ser não apenas uma razão a ser acrescentada no cálculo, mas uma razão, de tipo diferente, que deve tomar o lugar do cálculo, substituindo as razões do sujeito.

⁴⁴ O problema é basicamente o mesmo e consiste em esclarecer o que torna a obediência à lei obrigatória. Colocando de outro modo, qual o fundamento da obrigação de obediência à lei. Se a lei determina que ela deve ser obedecida, deve existir uma regra – independentemente da sua natureza, se moral ou jurídica – que precisa, primeiro, estabelecer a obrigação de obedecer à lei, para que ela possa determinar que deve ser obedecida. Uma lei só é válida em referência a outras leis, de modo

haveria uma conexão conceitual entre os conceitos de "lei", "autoridade" e "obrigação", na medida em que só existem obrigações legais onde existe uma regra estabelecida cujo efeito é a obrigação de obedecer às leis ou comandos do Estado⁴⁵ (FLATHMAN, 1973, p. 48).

A prática da obrigação política opera apenas se os indivíduos escolherem ou decidirem realizar ou abster-se de realizar certas ações, porque acreditam que existem boas razões para aceitar e obedecer ou rejeitar e desobedecer às regras que requerem ou proíbem essas ações⁴⁶. Ter uma obrigação política normalmente pressupõe a existência de uma regra que normalmente é vista como sendo as regras mais básicas ou fundamentais da sociedade ou grupo social (FLATHMAN, 1973, p. xv-xxiv).

Deste modo, para satisfazer as condições acima apresentadas, a teoria tem que ser capaz de explicar o que leva os indivíduos a estarem vinculados a um Estado particular, de modo que todos os indivíduos dentro desse território possuam a mesma obrigação e que essa obrigação decorra do fato da diretiva da autoridade ser uma diretiva, isto é, que exista um dever moral independentemente do seu conteúdo⁴⁷.

O problema, então, consiste em explicar como as diretivas da autoridade podem fazer a diferença no raciocínio moral, independentemente da ação prescrita, ou como a diretiva da autoridade afeta o raciocínio prático, do ponto de vista moral,

que, para que a lei que determina que a lei deve ser obedecida seja válida, deve existir uma lei anterior determinando que a lei que determina que a lei deve ser obedecida seja obedecida. Para evitar o regresso ao infinito, deve-se adotar um ponto de partida para a validade das leis e é aqui que entra o papel da regra de reconhecimento (Hart) ou a norma fundamental (Kelsen), por exemplo.

⁴⁵ Em que pese a proximidade entre as obrigações jurídicas e morais, existem diferenças consideráveis entre elas. HART (1994, p. 173-180), estabelece algumas dessas diferenças, sendo elas a importância, vez que as regras morais, em geral, são mais importantes do que as regras jurídicas; a imunidade a alteração deliberada, vez que as regras jurídicas podem ser alteradas com certa liberalidade, enquanto o mesmo não ocorre com as regras morais; e a forma de pressão, tendo em vista que as regras jurídicas exercem pressão por meio da coerção, enquanto as regras morais exercem pressão pela sua natureza moral.

⁴⁶ Richard Flathman apresenta uma importante distinção entre ação (*action*) e comportamento (*behavior*). O comportamento diz respeito a eventos que são explicáveis em termos da operação de forças causais suficientes. Nesse caso, conceitos como razão, intenção, deliberação e escolha são insignificantes, pois, operam apenas na ação. Assim, para o autor, a prática da obrigação política diz respeito à esfera da ação e não do comportamento. Entretanto, isso não significa dizer que certas regularidades comportamentais não podem ser observadas na ação política cotidiana. Para o debate, ver FLATHMAN, 1973, p. xvi-xxv.

⁴⁷ Esse é o apelo da teoria do consentimento, pois, uma vez dado o consentimento, o indivíduo vincula-se a uma autoridade específica, devendo obedecê-la independente do conteúdo das suas diretivas, e passa a ter a obrigação de obediência, obrigação essa que se estenderia a todos aqueles submetidos a essa autoridade.

a respeito da ação que deve ser realizada, a partir da prescrição da lei, para que o indivíduo cumpra o que a lei determina, independentemente do seu conteúdo.

Assim, para compreender o modo pelo qual a diretiva da autoridade pretende influenciar o raciocínio para a tomada de ação, é preciso ter em vista que a autoridade pretende, ao emitir uma diretiva, alterar o processo de tomada de decisão, fornecendo ao indivíduo certos tipos de razões, que devem ser levadas em consideração para que a ação do indivíduo seja realizada conforme aquilo que a autoridade pretende.

Retomando o exemplo apresentado anteriormente (seção 2.1.2, p. 26-27) da compra do carro, em que o indivíduo deve realizar um cálculo das razões preponderantes a fim de decidir o veículo que irá adquirir, é possível, por exemplo, que a autoridade tivesse emitido uma diretiva que somente permitisse a compra de carros com determinada potência, a fim de restringir a velocidade de tráfego dentro dos seus limites territoriais. Nesse caso, não caberia mais ao indivíduo analisar o fator mencionado, isto é, realizar o cálculo com base na potência do veículo, porque a diretiva da autoridade substituiu os fatores que seriam preponderantes. Seria possível, no caso, que o indivíduo tivesse a preferência por determinado veículo, mas que, pela restrição em decorrência da diretiva da autoridade, optasse pela compra de outro⁴⁸.

É nesse sentido que se apresenta que a autoridade, em tese, fornece razões para ação, tendo em vista que forneceria ao indivíduo fatores que deveriam ser levados em consideração, que poderiam não ser considerados caso a diretiva da autoridade não tivesse sido emitida. Também é nesse sentido que a autoridade estabelece e fornece regras para a ação.

Dizer que existe uma regra é dizer que ao menos algumas pessoas escolheram fazer X porque acreditam que existem boas razões para fazê-lo e dizer que existem boas razões para fazer X significa dizer que X pode ser distinguido de Y, Z, etc., ou seja, que X pode ser distinguido de outras alternativas que eram possíveis, em que X foi preferido (FLATHMAN, 1973, p. xxiv – xxv). Assim, dizer que existe uma regra é dizer que determinada conduta foi escolhida, em detrimento de

⁴⁸ É nesse sentido que se diz que a preempção é uma característica da diretiva da autoridade, pois ela substitui a deliberação individual com o objetivo de que o indivíduo deixe de decidir com base nas suas razões e decida a partir das razões fornecidas pela autoridade.

outras, por acreditar que aquela conduta era a que melhor se adequava ao propósito pretendido.

O tipo de regra⁴⁹ que a autoridade estabelece é uma regra de tipo especial, tendo em vista que fornece razões para ação de tipo especial. Elas são regras reguladoras⁵⁰, ou mandatórias, significando regras que pretendem alterar a situação normativa do indivíduo, criando obrigações ou deveres para eles. A autoridade cria obrigações na medida em que fornece ao indivíduo razões que são, ao mesmo tempo, preemptórias e independentes de conteúdo.

Nesse sentido, a autoridade pretende que a diretiva emitida forneça ao indivíduo uma razão para agir, que deve ser levada em consideração no momento da realização da ação, que substitui a deliberação do indivíduo, tomando seu lugar, com o intuito de que o indivíduo realize a ação conforme determinado pela autoridade. Assim, ao tomar a diretiva da autoridade como substituindo o seu próprio juízo, o indivíduo abriria mão da sua capacidade de deliberação e, conforme observado na seção 2.1.2, renunciaria a sua autonomia individual, porque abriria mão do seu julgamento acerca das razões que dizem respeito à sua decisão de como agir.

A situação acima identificada conduziria, deste modo, a um paradoxo: o paradoxo da autoridade, que consiste na incompatibilidade entre autoridade e autonomia, pois, reconhecer a existência de uma autoridade é, ao mesmo tempo, reconhecer que o indivíduo renuncia a sua autonomia, tendo em vista que deixa a vontade de outro conduzir a sua decisão acerca de como agir nos assuntos práticos.

O ponto, então, é explicar como a razão ou a vontade de outro (a autoridade no caso), pode ser uma razão para a ação individual, sem que com isso o indivíduo abra mão da sua autonomia e, deste modo, seja possível superar o argumento anarquista de que o reconhecimento de uma autoridade implica na renúncia de autonomia. A próxima seção tentará esclarecer a questão a partir da explicação de

⁴⁹ Existem diferentes tipos de regras e diferentes abordagens aos tipos de regras existentes. Aqui serão levadas em consideração as regras reguladoras, isto é, as regras que representam comandos. Os outros tipos de regras podem ter relação com a autoridade política, mas discuti-las fugiria do propósito da presente investigação. Também não serão discutidas as características das regras, bastando saber que as regras servem ao propósito de fornecer razões para ação. Para compreender os tipos de regras, ver em FLATHMAN, 1973, p. 76-116.

⁵⁰ A nomenclatura varia conforme o autor, mas em síntese, são regras que estabelecem ordens ou comandos, isto é, diretivas que representam que aquele que as emite pretende vê-las obedecidas, criando nos indivíduos uma obrigação de obedecê-las.

Joseph Raz, sobre a relação entre a autoridade e o fornecimento de razões, utilizando como referência a teoria do raciocínio prático desenvolvida pelo autor.

2.1.3.2 Dissolvendo o paradoxo: Raz e as razões excludentes

Para esclarecer como a autoridade pode fornecer razões para ação sem que, com isso, o indivíduo abra mão da sua autonomia é preciso ter em vista que o ponto de partida é a compreensão de que o problema da autoridade política é conseguir explicar como a autoridade pode fornecer diretivas que sejam, ao mesmo tempo, independentes de conteúdo e preemptivas, ou seja, que devem tomar o lugar da deliberação individual, independente do conteúdo daquilo que é estabelecido. Assim, o problema consiste em explicar como as razões fornecidas pela autoridade podem servir como razão para ação para os indivíduos particulares sem que com isso eles renunciem a sua autonomia.

O primeiro passo, deste modo, é compreender que a autoridade pretende interferir no raciocínio prático das pessoas, fornecendo razões para ação que devem ocupar o lugar da deliberação individual, por meio de diretivas, que possuem a natureza de comandos, que são, nesse sentido, obrigatórios, alterando sua situação normativa, criando obrigações para os indivíduos. Os indivíduos, assim, a partir da emissão da diretiva pela autoridade, têm a obrigação de obedecê-la, não pelo conteúdo da diretiva, mas porque foi emitida pela autoridade. Deste modo, ao deliberar sobre a ação a ser realizada, precisam deixar que a diretiva da autoridade tome o lugar da sua deliberação individual e cumpram com aquilo que a autoridade determinar.

Como mencionado, quando os indivíduos vão realizar uma determinada ação, inúmeras razões podem interferir no processo de tomada de decisão. As razões que fornecem razões para agir ou não agir recebem o nome de razões de primeira ordem. Dentre essas razões, algumas podem prevalecer⁵¹ em relação às outras, de modo que, entre elas, algumas podem conflitar, podendo existir uma razão para a realização de uma ação e uma razão contrária à realização dessa mesma ação, ou dito de outro modo, podem existir razões que conflitem entre si, ao ditarem ações

⁵¹ Sempre levar em consideração a possibilidade de que as razões sejam incomensuráveis. Se há a incomensurabilidade, o que Raz admite (1986, p. 388-390 e 395-399), então não há como determinar qual razão é mais forte ou qual deve prevalecer.

que são conflitantes entre si. As razões conflitam quando é o caso que existe uma razão (p) para fazer X e uma razão (q) para não fazer X, aplicável à mesma situação fática (RAZ, 1990b, p. 25-26). Por exemplo, é possível que o indivíduo tenha uma razão para realizar a compra de um veículo e uma outra razão para a não realização da compra. Para determinar qual razão irá prevalecer, isto é, se ele compra ou não o veículo, ele deve analisar qual razão é preponderante para a tomada de decisão, no momento da deliberação acerca da razão a ser realizada.

Se o conflito entre razões do mesmo tipo (entre razões de primeira ordem, por exemplo) pode ser resolvido, então vence aquela que tiver a maior força ou o maior peso (RAZ, 1990b, p. 25). No exemplo, se a razão para comprar o veículo é mais forte, ou tem um peso maior, do que a razão para não o comprar, então o indivíduo realizará a compra do veículo, apesar de existirem razões contrárias à compra. Agora, se a razão para não comprar o veículo for mais forte do que a razão para compra-lo, então o indivíduo não realizará a compra. O resultado, ou a ação realizada, dependerá da força das razões conflitantes e da medida em que uma for capaz de superar a outra no momento da deliberação da ação.

Entretanto, existe outro tipo de razão que tem como objetivo não fornecer uma razão para ação, mas fornecer uma razão para agir ou deixar de agir com base em uma razão, que recebe o nome de razão de segunda ordem. Uma razão de segunda ordem, deste modo, é qualquer razão para agir ou deixar de agir com base em uma razão. Se (p) é uma razão para fazer x, e (r) é uma razão para agir ou não agir com base em (p), então (r) é uma razão de segunda ordem (RAZ, 1990b, p. 39). Ao contrário da razão de primeira ordem, que fornece uma razão para agir ou não agir, a razão de segunda ordem fornece uma razão para agir ou não agir com base em uma razão. Por exemplo, o indivíduo pode ter uma razão (p) para realizar a compra de um veículo, como ter dinheiro disponível no banco. Mas também pode ser o caso que exista uma razão (r) estabelecendo que ele não deva realizar o cálculo com base no dinheiro que tem disponível no banco. Nesse caso, existe uma razão (r) para que ele não aja com base em uma razão (p) (o ter dinheiro disponível). Se esse for o caso, admitindo que essa seja uma razão para a realização da ação, ao possuir uma razão para não agir com base em uma razão (não agir com base em (p)), o indivíduo tem uma razão de segunda ordem para não agir com base em p. Assim, o indivíduo não comprará o carro com base apenas no

dinheiro que tem disponível no banco, tendo em vista que ele tem uma razão (de segunda ordem) para não agir com base na razão (p).

A diferença consiste no fato de que, enquanto a razão de primeira ordem estabelece uma razão para não agir, a razão de segunda ordem estabelece uma razão para não agir com base em determinadas razões, e não que o indivíduo não deva agir. Exemplificando: imagine uma situação em que um pai diz ao seu filho para não obedecer às ordens de sua mãe. Neste cenário hipotético, a mãe ordena ao filho que leve seu casaco, porque fará frio. No caso, a mãe emitiu uma ordem para que o filho aja de determinada maneira (leve o casaco), fornecendo uma razão para agir (levar o casaco). Ao considerar a ordem do pai, de não obedecer às ordens da sua mãe, o filho tem uma razão (a ordem do pai), para não agir com base em uma razão (obedecer às ordens da mãe – levar o casaco). Assim, o filho tem uma razão de segunda ordem (uma razão – a ordem do pai – para não agir com base em uma razão – a ordem da mãe) para agir. Isso não significa dizer que o filho não irá realizar a ação (levar o casaco), significa dizer, apenas, que ele não irá levar em consideração a razão (a ordem da mãe) no momento de decidir acerca da ação a ser realizada (RAZ, 2009b, p. 16-17).

Ainda, pode ser o caso que o indivíduo tenha uma razão contra a realização do ato (contra o ato de levar o casaco, como, por exemplo, o casaco ser feio). Nesse caso, ele tem uma razão para não realizar a ação (não levar o casaco), que conflita com uma razão para a ação (a ordem da sua mãe - de levar o casaco), mas que pode ser reforçada por outra razão (a ordem do pai - não obedecer às ordens da mãe). Assim, o fato de que existe uma razão (a ordem do pai) para desconsiderar certas razões (a ordem da mãe) para agir (levar o casaco) é diferente de qualquer fato que existe uma razão (o casaco ser feio) para não agir. Nesse sentido, é possível que exista uma razão para agir (não levar o casaco) que seja, ao mesmo tempo, uma razão para não considerar as razões contra a ação (RAZ, 2009b, p. 17-18).

As razões de segunda ordem que são razões para não agir com base em razões também recebem o nome de razões excludentes (*exclusionary reasons*), porque elas excluem do cálculo outros tipos de razões. Assim, razões excludentes são razões de segunda ordem para deixar de agir por alguma razão (RAZ, 1990b, p. 39). No exemplo apresentado anteriormente, então, a razão (r) é uma razão excludente, porque excluiu do cálculo a razão (p), ou, no exemplo do casaco, a

ordem do pai é uma razão excludente, porque exclui do cálculo uma razão (a ordem da mãe).

Além de serem razões excludentes, as razões de segunda ordem ainda podem ser razões protegidas (*protected reasons*), isto é, razões que são, ao mesmo tempo, razões para agir e razões excludentes, para não considerar as razões contrárias a ela (RAZ, 2009b, p. 18).

Do conflito⁵² entre razões de primeira e segunda ordem, entre razões de tipos diferentes, portanto, a solução não é alcançada pela força ou peso das razões, mas pelo tipo. Assim, do conflito entre razões de primeira e segunda ordem, prevalece as de segunda ordem (RAZ, 1990b, p. 40).

Nesse sentido, as diretivas, ou comandos, da autoridade são, ao mesmo tempo, razões excludentes e razões protegidas, pois fornecem razões para ação ao mesmo tempo que fornecem razões para excluir do cálculo outras razões. Ao emitir uma diretiva, a autoridade pretende que ela seja uma razão para ação (por isso é uma razão protegida) e que seja, ao mesmo tempo, uma razão para não considerar outras razões para ação (por isso é uma razão excludente). Assim, pretende que o indivíduo aja tomando a diretiva da autoridade como uma razão para ação, enquanto exclui outros tipos de razões que podem se aplicar ao caso.

Se a teoria apresentada por Raz estiver correta, então é possível compreender o modo pelo qual as diretivas da autoridade podem ser, ao mesmo tempo, independentes de conteúdo e preemptivas, pois, a diretiva da autoridade pode ao mesmo tempo fornecer uma razão para ação, sendo, portanto, independente de conteúdo, enquanto também fornece uma razão para excluir da deliberação outras razões, sendo, nesse sentido, preemptiva.

Se esse é o caso, então, se o indivíduo obedece à diretiva de uma autoridade, não há renúncia de autonomia, como defendem os anarquistas. O indivíduo, ao substituir a sua deliberação individual pela deliberação da autoridade, não estaria abrindo mão da sua racionalidade prática, porque não seria irracional substituir a sua

⁵² As relações entre razões são complexas e por isso não serão explicadas com detalhes no presente trabalho. É preciso ter em vista que podem existir diferentes conflitos entre razões. Do conflito entre razões de primeira ordem, prevalece aquelas com a maior força; do conflito entre razões de primeira e segunda ordem, prevalece as de segunda ordem, por serem de tipos diferentes, sendo razões para não agir com base em razões de primeira ordem; e do conflito entre razões de segunda ordem prevalece a de maior força, por serem do mesmo tipo. Para detalhes, ver em RAZ, 1999, p. 45-47. Contudo, é preciso ter em vista que Raz admite a incomensurabilidade de valores. Assim, é possível que existam razões que, embora sejam conflitantes, não sejam passíveis de serem mensuradas. A questão da incomensurabilidade será desenvolvida na terceira seção do terceiro capítulo.

deliberação pela da autoridade. Porque aceitar a existência de uma autoridade não é abrir mão da deliberação individual; é apenas aceitar uma razão excludente (RAZ, 2009b, p. 26).

O ponto para Raz é que a contenda de Wolff surge de uma confusão natural de se considerar todas as razões como sendo essencialmente razões de primeira ordem. Se todas as razões válidas⁵³ são razões de primeira ordem, então não é possível solucionar o paradoxo, porque seria necessariamente verdade que o princípio da autonomia implicaria a negação da autoridade, uma vez que aquilo que deveria ser feito todas as coisas consideradas seria idêntico aquilo que deveria ser feito de acordo com o cálculo das razões de primeira ordem (RAZ, 2009b, p. 27).

Entretanto, como a princípio é possível que existam razões de segunda ordem válidas, então não há nada no princípio da autonomia que implique a rejeição de toda autoridade. A questão acerca da justificação da autoridade, assim, se mostra como sendo a questão acerca do exame dos fundamentos que justificam, em certas circunstâncias, que certas ordens de certas pessoas são razões excludentes.

Para isso, é preciso mostrar que é possível que certas pessoas são capazes de emitir diretivas que são razões protegidas válidas, isto é, que aquele que emitiu a diretiva tem o direito de emití-la. Por isso é importante, nas discussões acerca da autoridade política, distinguir a autoridade de fato da autoridade legítima. A autoridade de fato é aquela que exerce a autoridade, independentemente de poder ou ter o direito de exercê-la. Assim, para que certas pessoas sejam capazes de emitir diretivas que são razões protegidas para ação, é preciso que ela seja uma autoridade legítima, isto é, que ela tenha o direito de emitir essas diretivas. Para que ela tenha esse direito, é preciso que ela seja justificada⁵⁴.

O que a argumentação que se seguiu pretendeu foi mostrar que a autoridade não está refutada *a priori*, como afirmam os anarquistas positivos. Porém, ainda falta superar a objeção do anarquista negativo, de que as justificações são falhas.

⁵³ Podem existir razões válidas e razões inválidas para ação. Aqui nos interessa apenas as razões válidas, isto é, as razões que são efetivamente razões para ação. Para mostrar que a teoria de Raz está correta, é preciso identificar que existem razões de segunda ordem que são válidas e, para isso, é preciso mostrar que as diretivas da autoridade são desse tipo. Por isso é importante o papel das autoridades legítimas, aquelas que tem o direito de emitir diretivas que, por isso, são válidas.

⁵⁴ A saída de Raz é a Tese da Justificação Normal da autoridade, que consiste no fato de que o modo comum de estabelecer que uma pessoa tem autoridade é mostrar que é mais provável ao sujeito se conformar com as razões que se aplicam a ele se ele aceita as diretivas da autoridade como vinculantes e tenta segui-las, ao invés de seguir as razões que se aplicam a si próprio (RAZ, 1986, p. 53). A Tese será retomada no capítulo 3.

Portanto, uma vez superada a objeção anarquista de que o reconhecimento de uma autoridade implica na renúncia de autonomia, agora cabe demonstrar que é possível justificar a autoridade política. Assim, o segundo capítulo tentará apresentar as teorias do consentimento, tentando demonstrar como pretendem justificar a autoridade política e porque falham nessa tarefa. No terceiro capítulo, apresentará outras teorias que possam servir para o propósito de justificação da autoridade, dando destaque para a Teoria do *Fair Play*, para as Obrigações Associativas e para a Concepção de Serviço da Autoridade.

2.2 AS TEORIAS DO CONSENTIMENTO

No capítulo anterior observou-se que a busca pela justificação da autoridade política levou à discussão acerca do conceito de autoridade e da relação entre autoridade e autonomia. Essa discussão levou ao paradoxo da autoridade que, como já visto, se mostrou apenas aparente, tendo em vista que a adoção de razões externas ao indivíduo não implica perda de autonomia.

Essas questões levaram à problematização da relação entre autoridade e obrigação e a identificação que existe entre ambas. Observou-se que não é impossível que a obrigação seja justificada, ou que não há argumento *a priori* que seja suficiente para não a justificar. Identificou-se, deste modo, a necessidade de se investigar as tentativas de justificação dessa obrigação para compreender porque ela não existiria.

Conforme apresentado por Greene (2012, p. 6-9), é possível distinguir três conjuntos de argumentos a favor da obrigação política: os argumentos centrados no agente, os argumentos baseados no status e os argumentos centrados no Estado. Os argumentos centrados no agente focam nos atos que os sujeitos praticam que os tornam vinculados ao Estado. Como destaque desses argumentos é possível mencionar as teorias do consentimento⁵⁵. Os argumentos baseados no status focam no papel ou posição particular que o indivíduo ocupa e não no seu ato, ou na estabilidade sistêmica. Aqui, o que é levado em consideração é a posição do indivíduo, que o coloca frente a uma obrigação perante ao Estado e demais membros da sociedade. Como exemplos dessa concepção é possível mencionar a Teoria do Dever Natural de John Rawls e a Teoria das Obrigações Associativas de Ronald Dworkin. Os argumentos centrados no Estado são argumentos consequencialistas, isto é, objetivam a estabilidade sistêmica da instituição política. Eles partem da pressuposição de que ter uma sociedade estável e segura é um bem, que pode ser alcançado apenas através da aderência à obediência.

O presente estudo inicia a investigação acerca das tentativas de justificação da obrigação de obediência levando em consideração os argumentos centrados no agente, isto é, nos argumentos que focam nos sujeitos que se encontram vinculados aos Estados, partindo dos atos desses sujeitos que poderiam ser qualificados como

⁵⁵ As teorias centradas no agente, como é o caso do consentimento, são teorias voluntaristas, isto é, teorias que partem de atos volitivos dos agentes que os colocam sob a obrigação de obediência.

justificadores desse dever moral de obediência. Tentará, na medida do possível, fazer referência às outras teorias, mas não abordará a questão a partir dos argumentos centrados no Estado, por considerar que fogem da abordagem do presente trabalho acerca do tema, tendo em vista que abordam a questão sobre a perspectiva da estabilidade do sistema político, em que a obrigação de obediência decorre da necessidade de se garantir a estabilidade do sistema⁵⁶. Tentará, em alguma medida, explicar as Obrigações Associativas, apresentando os pontos positivos e negativos da teoria.

A partir dos argumentos centrados no agente, o foco são as ações individuais, que vinculariam os indivíduos ao Estado, justificando por que haveria essa espécie de vínculo especial entre ambos. Nesse caso, a obrigação política surgiria a partir das interações moralmente significantes que ocorrem entre os indivíduos e o Estado (MOKROSINSKA, 2012, p. 12).

Como representante desse tipo de argumentação é possível destacar as teorias do consentimento e, em certa medida, a teoria a partir da equidade (*fair play*). Essas teorias partem dos atos dos indivíduos – o consentimento – para justificar que o exercício da autoridade é legítimo e, assim, o indivíduo teria um dever moral de obedecê-la.

Deste modo, o objetivo deste capítulo é apresentar as teorias do consentimento, identificando como elas pretendem justificar a obrigação política dos indivíduos e, ao mesmo tempo, apresentar as críticas que essas teorias sofreram ao longo do tempo, tentando demonstrar por que, em última análise, elas não são suficientes para justificar o dever moral de obediência.

Longe de se tentar estabelecer as raízes psicológicas do ato de consentir e as implicações cognitivas que o ato gera, o que se busca é compreender como o consentimento pode ser fonte de obrigações e quais as implicações morais que o ato de consentir pode gerar dentro do contexto político da relação entre Estado e

⁵⁶ Assim, tendo em vista serem argumentos consequencialistas, não objetivam explicar o vínculo existente de um ponto de vista moral. Explicam o vínculo através da necessidade que a obediência possui para a garantia da estabilidade do sistema. Entretanto, o reconhecimento ou não da obrigação política não interfere na conduta prática das pessoas acerca da obediência, tendo em vista que é possível reconhecer que os indivíduos não possuem razões morais para obedecer ao Estado e que, ainda assim, eles obedecem por outras razões. Ou seja, os indivíduos podem obedecer ao Estado mesmo que não tenham qualquer tipo de obrigação política em relação a ele. Para compreender o argumento e os motivos que o leva a se distanciar da presente pesquisa, ver em GREENE, 2012, p. 8-9. Para compreender as críticas e os motivos que levam esse tipo de argumentação a não serem bons argumentos, ver em GANS, 1992, p. 66-78.

indivíduo. Em resumo, busca-se compreender como o consentimento pode criar obrigações nos indivíduos e porque essas obrigações são do tipo moral e específico de obediência, e não de outro tipo qualquer.

Quando se diz que um indivíduo *consentiu* com algo, o que está sendo dito na realidade? Que a pessoa aceitou algo ou que ela, a partir desse ato volitivo, adquire, a partir da sua aceitação, uma obrigação em relação àquilo que foi aceito? Quando é dito que um indivíduo A qualquer consentiu com a atuação de B em certo sentido, A aceitou que B aja de determinada maneira e apenas isso, ou que A, ao mesmo tempo em que aceitou a ação de B, se comprometeu em não resistir às ações de B? No caso, A apenas aceita a conduta de B, ou aceita a conduta e se compromete, ao mesmo tempo, em não interferir nas condutas de B?

A discussão tem relevância quando o assunto é em relação à política e ao relacionamento entre Estado e indivíduo, pois, se o consentir significar apenas a concordância com as ações, então o indivíduo, ao consentir com as ações do Estado, consentiria apenas com elas, sem qualquer tipo de implicação posterior. Agora, se o ato de consentir significar algo além da mera concordância, como um comprometimento de não interferência, por exemplo, então, ao consentir com o Estado, o indivíduo, além de consentir com a ação do Estado, adquire uma obrigação, que decorre do seu consentimento, em não resistir às ações do Estado. Dito de outro modo, ele adquire uma obrigação (em sentido geral) de obedecer ao Estado e não interferir na sua conduta.

Assim, se o que se busca é fundamentar a autoridade política com base no consentimento, é necessário que se fundamente, a partir do consentimento, que o ato individual de consentir implique em um dever ou obrigação por parte daquele que consentiu. E além de implicar um dever ou obrigação, é necessário que implique uma obrigação de tipo específico de obediência.

O ponto é que o consentimento não pode significar apenas a aceitação da ação, mas deve significar algo além, uma obrigação adjacente ao ato de consentir, para que a autoridade política possa vir a ser justificada. Se o Estado está legitimado a agir da forma como age porque o indivíduo consentiu, então, ao ter consentido, o indivíduo deve não apenas aceitar a ação do Estado, mas também se comprometer, pelo menos supostamente, a obedecer ao Estado e acatar suas diretrizes. É preciso demonstrar que através do consentimento o indivíduo estabelece um vínculo especial, de tipo moral, com o Estado.

A próxima seção tentará esclarecer o que é o consentimento e apresentar as teorias que tentam justificar o dever moral de obediência dos indivíduos com base no consentimento.

2.2.1 O Consentimento

Para compreender em que medida as teorias do consentimento pretendem justificar o dever moral de obediência é preciso compreender a relação entre o consentimento e a criação de obrigações. Assim, o primeiro passo é compreender o que é o consentimento, depois, compreender por que pode ser uma fonte de obrigações e, por fim, por que justificaria a autoridade do Estado.

A teoria do consentimento se mostra importante porque, ao menos a partir do século dezessete, foi o modo comum de justificação da autoridade política. Isso se deu, em grande medida, pela influência dos tratados políticos que surgiram na modernidade, que colocavam o consentimento como ponto central das teorias políticas⁵⁷. Na antiguidade, ou até os primórdios da modernidade, a autoridade era fundamentada com base na autoridade divina⁵⁸. Após a secularização, ou a ruptura entre Estado e Igreja, iniciou-se uma busca por novos fundamentos para a autoridade do Estado. Um desses fundamentos foi identificado como sendo o consentimento dos indivíduos. Assim, o consentimento passou a ser a principal ferramenta de justificação da autoridade política.

Gans (1992, p. 49) apresenta que assim ocorreu porque o consentimento é a "fonte mais típica e indisputável de obrigações". Leslie Green (1990, p. 58) apresenta que foi pelo fato de o consentimento ser a "forma comum e normal pela qual o indivíduo se vincula a algo". Edmundson (2011, p. 337), apresenta que a teoria possui um apelo, que decorre das suas características, pois, é relativamente incontroversa, ou seja, é menos dúbia do que as outras teorias que buscam explicar as obrigações políticas. Ainda, possui independência de conteúdo, tendo em vista que fornece um dever geral de obedecer à lei independente do seu conteúdo, uma

⁵⁷ Como exemplo de autores que trabalhavam a questão do consentimento como sendo o ponto central da autoridade do Estado é possível mencionar Hobbes, Locke e Rousseau.

⁵⁸ John Locke destinou o seu *Primeiro Tratado Sobre o Governo Civil* para refutar a concepção de Robert Filmer de que a autoridade dos governantes derivaria da autoridade divina, por descendência de Adão. Assim, escreveu o *Segundo Tratado*, para apresentar qual seria a fonte do poder político, que definiu como sendo o consentimento. Para aprofundar a discussão ver a introdução e os parágrafos 99 e 119 de LOCKE, 2001.

vez que aquele que consente pode ser visto como moralmente obrigado a fazer o que a lei determina, independente do que seja. Além disso, possui certa suficiência e certa unidade explicativa, de modo que fornece uma boa razão, que normalmente é suficiente para fazer pensar que os requerimentos das autoridades são vinculantes. Por fim, ainda possui certo apelo normativo, tendo em vista que justifica obrigações políticas com base na ideia de que os vínculos políticos são auto impostos e não derivados do medo, da força ou de razões estratégicas. Por isso a teoria do consentimento passou a ser considerada uma das principais justificações da autoridade política.

Por teorias do consentimento entenda-se as teorias que defendem que as obrigações políticas dos cidadãos são fundamentadas através da conduta pessoal, por meio de um ato voluntário, que é a assunção deliberada de uma obrigação (SIMMONS, 1979, p. 57). São aquelas teorias que apresentam que o ato voluntário individual do sujeito, de consentir com algo, consiste, por parte desse sujeito, na assunção de uma obrigação. São teorias que defendem que o ato de consentir gera no indivíduo uma obrigação quanto ao que foi consentido. No caso, o consentimento vem acompanhado de uma obrigação correlata, obrigação essa que possui relação com o conteúdo do que foi consentido. Como o indivíduo *teria* consentido com o Estado, então possuiria obrigação de obedecê-lo.

O consentimento, assim, representaria uma mudança normativa na situação do sujeito, que, tendo em vista essa expressão adequada da sua intenção de entrar em uma transação – o consentimento -, que foi realizado através de um ato deliberado do sujeito, cria no indivíduo uma obrigação de tipo especial, de não interferir no exercício daquilo que foi consentido. Como o indivíduo realiza uma ação de modo livre, ação essa que sabe que é entendido que ela implica um dever, ao realiza-la, se vincula a esse dever (GREEN, 1990, p. 163-164).

Essas obrigações são, nesse sentido, "obrigações de comprometimento"⁵⁹, obrigações que o indivíduo possui para com a sociedade por fazer parte dela e por ter consentido com ela (SIMMONS, 1979, p. 58). Por ter consentido com a

⁵⁹ O termo é *obligation of commitment*. Seriam obrigações que os indivíduos possuem por fazer parte da sociedade. Como as relações sociais são interdependentes, os indivíduos esperam que os outros ajam de acordo com certos padrões de comportamento. Esses padrões geram expectativas de conduta nos indivíduos, que fariam surgir nos indivíduos a obrigação de agir de acordo com a expectativa dos outros. Como o indivíduo faz parte da sociedade, espera que ele cumpra essas obrigações, que seriam comuns entre todos os indivíduos da mesma sociedade.

sociedade, o indivíduo se torna vinculado a ela, gerando nele um dever ou obrigação de agir em respeito a ela.

De acordo com essa perspectiva, tanto a obrigação política quanto a autoridade política legítima seriam geradas pelo ato deliberado do sujeito, o consentimento. A ideia central é que a comunidade garante a autoridade ao governo. O governo só pode ser legítimo se for concedido a ele autoridade pelo consentimento dos seus cidadãos (SIMMONS, 1979, p. 58).

Para que a teoria do consentimento possa ser considerada como uma possível candidata para a justificação da autoridade política e do dever de obediência, ela deve ser capaz de justificar o consentimento como sendo um modo de adquirir obrigações. Assim, deve ser capaz de explicar o que leva o ato deliberado do sujeito ser passível de impor a ele uma obrigação do tipo de obediência.

Existem diferentes modos de apresentar o consentimento como justificando a autoridade política. É possível apresentar que os indivíduos consentiram de modo explícito com a autoridade do Estado e que, por isso, teriam uma obrigação de obedecê-lo. Também é possível apresentar que os indivíduos não consentiram de modo expresso, mas que o modo como agem permite inferir que consentiram e, assim, encontram-se obrigados a obedecer ao Estado. E, ainda, é possível apresentar que, embora os indivíduos não tenham consentido, eles consentiriam caso lhes fosse dada a oportunidade, por isso é possível considerar como se tivessem consentido.

Os três modos de apresentação do consentimento representam as principais teorias explicativas em relação ao consentimento. A primeira diz respeito ao consentimento expresso; a segunda, ao consentimento tácito; e a terceira, ao consentimento hipotético. As três teorias representam os modos pelos quais o consentimento poderia vincular os indivíduos ao Estado.

Como é possível identificar inúmeras variações dentro dessas teorias, o presente trabalho tentará delimitar os aspectos gerais da questão, abordando as teorias e suas principais características, porém sem entrar em todas as nuances de cada uma delas. Tentará, na medida do possível, abordar as principais vertentes, que são as teorias do consentimento tácito e hipotético.

A principal suposição dessas teorias é que a obrigação política surge com o ato pessoal de consentir com a autoridade do governo, seja no momento do

surgimento da sociedade ou logo após. A suposição se baseia em quatro teses centrais, conforme apresentado por Simmons (1979, p. 57): (i) a de que o homem é naturalmente livre; (ii) a de que o homem abre mão da sua liberdade natural apenas ao voluntariamente dar um sinal claro que ele assim deseja; (iii) que o método do consentimento protege os cidadãos de lesões por parte do Estado; e (iv) que o Estado é um instrumento para servir aos interesses de seus cidadãos. O cerne dessas teorias é a afirmação de que ninguém é obrigado a apoiar ou concordar com qualquer poder político, a menos que tenha pessoalmente consentido com a autoridade desse sistema sobre si. Assim, as quatro teses pretendem apresentar os motivos pelos quais a autoridade e a obrigação política poderiam ser fundamentadas pelo consentimento.

Antes de entrar na discussão propriamente dita, é preciso esclarecer uma distinção entre consentimento e consenso. Essa distinção foi levantada por Leslie Green no capítulo VI do seu livro *The Authority of the State* e pretende distinguir o consenso, uma espécie de opinião comum compartilhada pelos membros da sociedade, e o consentimento, o ato individual deliberado do sujeito. Nesse sentido, o consenso é um estado da mente ou uma opinião pública que tende a gerar estabilidade e ordem na sociedade. O consenso pode ser ativo ou passivo, melhor ou pior informado e ter como causa diferentes modos de conformidade, como, por exemplo, a ameaça, a manipulação, a apatia, entre outros. Assim, dizer que um governo desfruta do consenso dos membros da sociedade é dizer que existe, nessa sociedade, uma opinião comum, compartilhada pela maioria das pessoas, sobre o seu valor e o seu status (GREEN, 1990, p. 159-160).

É importante observar que o consenso por si só não justifica a autoridade. Não basta um governo ter o consenso dos membros da sociedade para ser justificado, é preciso que ele seja legítimo, isto é, tenha o direito de exercer a autoridade em seu território. Para isso, não basta o consenso, caso contrário, um governo ilegítimo que desfrute do consenso dos membros da sociedade, seja ele imposto por medo ou por dominação, por exemplo, seria justificado, o que não parece razoável. Dito de outro modo, não basta que o governo tenha a concordância da população quanto ao seu status ou valor para ser justificado, pois, essa concordância pode ser imposta pela força ou pela manipulação. Assim, para que um

governo seja considerado justificado, é preciso que exista algo além do mero consenso dos membros da sociedade⁶⁰.

Isso é o que torna o consentimento como sendo um possível candidato para a justificação do Estado, pois, o consentimento é ativo e performativo, isto é, é uma atitude positiva do sujeito, que, por isso, demanda certo nível de informação. Para que o indivíduo consinta com algo, é preciso ter informações suficientes sobre aquilo que pretende consentir. Assim, o consentimento não é mera concordância ou aprovação; é um ato voluntário e deliberado do sujeito. Por ato deliberado e voluntário, entenda-se um ato de livre escolha que o indivíduo opta por realizar e que, por isso, assume para si uma obrigação⁶¹ (GREEN, 1990, p. 160).

Deste modo, o que as teorias do consentimento pretendem demonstrar é como o indivíduo, ao consentir, assume para si uma obrigação, ou como o ato do indivíduo pode torna-lo vinculado, por meio de uma obrigação moral, ao Estado. Tentam demonstrar essa vinculação através das quatro teses⁶² mencionadas anteriormente; as quatro teses seriam o fundamento das obrigações políticas.

A primeira tese parte da pressuposição de que o homem é naturalmente livre. Dizer que o homem é naturalmente livre significa dizer que ele tem um direito natural de liberdade. Por direito natural, entenda-se, primeiro, que esse direito é possuído por todos os indivíduos apenas em virtude da sua humanidade e, segundo, que esse direito não é o produto de um ato voluntário do indivíduo, como outros tipos de direitos podem ser. O natural aqui tem sentido de não artificial, de direitos que não são *criados* pelos indivíduos, mas possuídos por esses em decorrência da sua natureza, ou seja, são direitos que os indivíduos possuiriam apenas por serem indivíduos, independentemente da necessidade de serem estabelecidos pelas convenções humanas. Assim, os direitos naturais podem ser contrapostos aos

⁶⁰ Assim, é possível afirmar que o consenso não é condição suficiente para a justificação da autoridade política. Porém, é possível questionar em que medida é condição necessária, isto é, em que medida o Estado precisa ter certo tipo de reconhecimento dos indivíduos submetidos a ele para que sua autoridade possa ser justificada. Parece possível afirmar que para que o Estado seja justificado, certa medida de consenso seja necessária. Agora, qual a medida exata continua como uma questão em aberto.

⁶¹ Leslie Green (1990, p. 160) vai além e apresenta que “a doutrina do consentimento é um modo de proteger os indivíduos contra o peso do consenso; é o baluarte contra a vinculação irracional e mecânica a instituições sociais”.

⁶² As teses podem ser extraídas do *Segundo tratado sobre o governo civil* de John Locke. Mas não foi Locke quem primeiro formulou o consentimento como fundamento da autoridade política. Essa concepção pode ser extraída da antiguidade, no Diálogo *Crítion*, de Platão, através da figura de Sócrates. Porém, é inegável que Locke seja um importante representante do consentimento como fundamento da autoridade política.

direitos positivos, os direitos que o indivíduo possui em decorrência de terem sido estabelecidos nas convenções humanas. Nesse sentido, o direito natural de liberdade seria o direito de agir como o indivíduo escolher dentro dos limites da “lei natural”, sem sofrer interferência, ou coerção ou restrição, dos outros (SIMMONS, 1979, p. 62).

A concepção se aproxima da noção de “estado de natureza” descrita por filósofos ao longo do período moderno da filosofia, como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Cada autor, ao seu modo, apresentou que o indivíduo possui uma espécie de liberdade natural, independente da liberdade da sociedade civil. Essa liberdade natural não seria uma liberdade perfeita, ou absoluta, pois sofreria limitações pelos deveres naturais que os indivíduos possuem.

Os vínculos morais que os indivíduos possuem podem ser de dois tipos: naturais e especiais. É preciso ter em vista que, de acordo com essa teoria, a obrigação política não poderia ser natural, no sentido de não ser algo independente do ato voluntário individual. Assim, seria de tipo especial, tendo em vista que surge a partir do ato voluntário do indivíduo de entrar ou fazer parte de uma relação ou transação especial. O ponto é que apenas por atos voluntários os indivíduos deixariam o seu estado natural de liberdade. Por isso, a obrigação política é de tipo especial e só por meio delas os indivíduos podem se tornar vinculados aos Estados em que residem (SIMMONS, 1979, p. 63-64). Concluindo, o que a primeira tese pretende demonstrar, e essa é a principal suposição da teoria do consentimento, é que as obrigações políticas devem ser livremente assumidas.

A segunda tese apresenta que o homem só abre mão da sua liberdade natural e se vincula por obrigações através de um sinal claro e voluntário de que ele assim deseja. As obrigações, nesse sentido, não apenas requerem a realização de um ato voluntário, mas que esse ato seja um compromisso deliberado, uma forma deliberada de assumir uma obrigação. O ponto é que o indivíduo não pode se tornar obrigado a menos que tenha intencionalmente realizado um ato criador de uma obrigação com um claro entendimento do seu significado (SIMMONS, 1979, p. 64).

De acordo com esses teóricos, os vínculos políticos são obrigações, pois, como cada indivíduo é livre para escolher por si próprio se ele aceita ou não obrigações políticas, ao se vincular a uma sociedade politicamente organizada, ele

estará assumindo uma obrigação⁶³. O modo de indicar que tais obrigações foram aceitas é o ato deliberado de consentimento, que pode se dar por um contrato ou uma promessa, por exemplo (SIMMONS, 1979, p. 64-65).

O consentimento com a autoridade do governo não representaria uma perda de liberdade por parte do indivíduo, pois, por mais que ele possa abrir mão de sua liberdade natural ao autorizar o governo a direcionar suas ações, o indivíduo ganharia, ao mesmo tempo, uma nova liberdade disponível sob a regra da lei, ou proteção da lei. Isso também porque o fato de ter consentido com a ação do governo, ou “autorizado” essa ação, faz os atos do governo se tornarem seus próprios atos, de modo que não há nenhuma perda de liberdade nesse processo (SIMMONS, 1979, p. 65).

A terceira tese apresenta que o método do consentimento protege os indivíduos de lesões causadas pelo Estado. Como o consentimento é necessário para a obrigação política, apenas governos que foram “escolhidos” ou “aprovados” pelos indivíduos possuiriam poder legítimo sobre eles. Essa concepção evitaria que o indivíduo se tornasse vinculado a governos tirânicos ou injustos sem o seu conhecimento. Além disso, quando o indivíduo consente com o governo, ele consentiria com as medidas coercitivas desse governo, desde que não extrapolem os limites estabelecidos⁶⁴ (SIMMONS, 1979, p. 66).

Por fim, a quarta tese apresenta que o Estado é um instrumento para servir aos interesses dos seus cidadãos. A autoridade do Estado é “dada” por seus cidadãos, que decidem quando o Estado servirá seus interesses e como equilibrar a liberdade dentro do Estado contra os benefícios que serão ofertados. O argumento é que nem o Estado nem qualquer indivíduo é livre para decidir o que é do interesse do outro. Apenas ao dar seu consentimento e indicar que considera que o governo

⁶³ Partem da pressuposição de que os indivíduos optam por se vincular ao Estado e, ao escolherem, assumem uma obrigação. Como os teóricos relacionam o surgimento do Estado com um acordo realizado entre os indivíduos, ao aceitarem se submeter a ele, os indivíduos aceitam as obrigações impostas por ele. Existem críticas consideráveis sobre a facticidade dessa pressuposição. Para compreender um pouco do debate e as críticas a essa concepção é possível recorrer a HUME (1994, p. 20-24 e 186-201).

⁶⁴ As objeções às teses serão apresentadas posteriormente. Existem diversas objeções, principalmente em relação a terceira tese. Como, por exemplo, que nessa perspectiva o indivíduo poderia se tornar escravo caso desse o seu consentimento (pelos mais variados motivos). É claro que essa objeção poderia ser contraposta com o fato de que existem limites quanto aquilo que o consentimento pode alcançar, limites delineados pela noção de direitos inalienáveis, por exemplo. Questões como essa serão colocadas posteriormente.

irá servir aos seus interesses o indivíduo se torna um sujeito que pode ser governado corretamente (SIMMONS, p. 1979, p. 68).

O ponto central da teoria do consentimento e das quatro teses é demonstrar que o método do consentimento protege o indivíduo de se tornar vinculado a um governo que ele não aceita (ou não consente), independentemente de ser bom ou ruim, de fornecer benefícios ou não, de protegê-lo ou não. O que o método do consentimento pretende proteger não é o indivíduo em si (o indivíduo de modo particular), mas a sua liberdade de escolher se irá se tornar vinculado a um governo particular (SIMMONS, p. 1979, p. 69). Assim, o que a teoria pretende é, em alguma medida, afirmar que é o indivíduo quem determina o curso da sua vida; é o indivíduo, através das suas escolhas e por meio das suas ações, que conduz sua própria vida.

O grande ponto de toda a discussão é a visão da teoria de que o consentimento livre e informado das pessoas racionais as vincula a obedecer (GREEN, 1990, p. 58). Isto é, o indivíduo tem um dever de obediência porque através do consentimento, ou através da sua escolha livre e informada, tendo em vista ser racional, criou em si o dever de obediência.

Entretanto, é possível levantar questionamentos acerca dessas suposições. Pode-se questionar, por exemplo, se os indivíduos realmente são livres. Nesse caso, as discussões entre deterministas e indeterministas serviriam para delimitar o debate. Afinal, se o indivíduo não for naturalmente livre, a sua manifestação da vontade não faria diferença para determinar se ele é ou não obrigado a algo. O indivíduo poderia ter uma obrigação mesmo nos casos em que não consentiu, ou não ter obrigação alguma. O consentimento poderia servir apenas para dar no indivíduo uma sensação, ou espécie de crença, de que ele pode escolher, quando na realidade não pode. Ou, ainda, é possível ir além e questionar a existência disso que chamam vontade livre ou se o fato de o indivíduo realmente ser livre torna a sua manifestação necessária para adquirir obrigações.

Também é possível questionar se obrigações realmente só seriam adquiridas por meio da manifestação da vontade do indivíduo, ou se uma manifestação desse tipo realmente é necessária para estabelecer obrigações. Pois, seria possível existir situações em que os indivíduos possuem obrigações mesmo quando não aceitam ou consentem ou até mesmo quando não realizaram qualquer ato de manifestação da vontade. Inúmeras obrigações são impostas aos indivíduos independentemente da

sua vontade, então como é possível afirmar que obrigações só são geradas a partir do consentimento dos indivíduos? O que parece, na realidade, é que uma manifestação individual em nada interfere no fato de o indivíduo ter ou não uma obrigação. Obrigações desse tipo, inclusive, podem derivar da posição que o indivíduo ocupa dentro do conjunto social.

Ainda é possível questionar se o consentimento realmente evita que o indivíduo se vincule a um governo que não apoia ou concorda, ou ainda qual seria o problema caso o indivíduo opte por se vincular a governos tirânicos, por exemplo, consentindo com eles. O consentimento do indivíduo não necessariamente é capaz de evitar os danos causados pelo Estado. Existem situações em que danos ocorrem mesmo com o consentimento dos indivíduos. Ainda assim, qual seria o problema caso o indivíduo consentisse em ser escravo, por exemplo, ou a sofrer danos com o qual consente? O ponto é, se cabe ao indivíduo decidir por seu próprio interesse, porque ele não poderia decidir algo pior para si, totalmente ciente das consequências? Essas discussões podem levar ao debate de que existem certos direitos que são inalienáveis e os indivíduos não podem abrir mão, o que não será abordado nessa discussão.

Por fim, ainda é possível questionar se o Estado realmente é um instrumento para servir aos interesses dos cidadãos. Muitos Estados modernos estabelecem classes políticas que, pelo menos aparentemente e sob o pretexto de defender o interesse público, acabam servindo aos seus próprios interesses, para permanecerem uma classe política, com benefícios e privilégios que diferem dos indivíduos da sociedade. É claro que é possível objetar que esse não é um problema do Estado propriamente dito, mas do seu modo de organização. Entretanto, independentemente das críticas que as suposições podem acarretar e se elas são ou não aplicáveis, um ponto mais grave da fundamentação da autoridade com base no consentimento é que ela vincularia apenas aqueles que consentiram.

Como o fato de nascer em uma comunidade política não é do controle do indivíduo, a exigência do consentimento para que ele se torne vinculado politicamente evita com que ele se vincule a uma comunidade política sem a sua concordância. Como apenas um sinal claro e voluntário de aceitação pode criar uma obrigação para o indivíduo, então ele não seria obrigado a apoiar ou a agir conforme as diretivas do Estado se ele não tiver consentido com ele.

Porém, seria necessário a realização de um ato desse tipo, uma manifestação do consentimento. Caso contrário, ele não poderia ser considerado como vinculado. Assim, essas pressuposições conduziram para a conclusão de que apenas os indivíduos que consentiram, ou realizaram esse ato voluntário de assumir uma obrigação, se tornariam vinculados. A questão, então, é determinar a situação daqueles que não consentirem. Se o consentimento vale como modo de adquirir obrigações e através do consentimento o indivíduo se torna vinculado ao Estado, aqueles que não consentiram não se tornam vinculados. Nesse caso, o consentimento não valeria como justificação da obrigação de obediência, vez que somente os que consentiram teriam esse tipo de obrigação. O raciocínio conduziria à conclusão de que o consentimento teria que ser unânime, o que é muito improvável.

O ponto é que a legitimidade do governo depende do consentimento dos governados. Um governo tem autoridade apenas sobre os cidadãos que a garantiram através do seu consentimento e apenas um governo que tem autoridade sobre todos os seus membros pode ser considerado legítimo. Então, um governo legítimo deve ter o consentimento unânime dos seus cidadãos. Essa é a conclusão que a teoria do consentimento conduz, pois sustenta que a autoridade política não pode derivar de outra fonte que não seja o consentimento, nem que a legitimidade possa ser relativa a cidadãos particulares. Então, caso um indivíduo se recuse a dar o seu consentimento, o governo seria considerado ilegítimo e os demais indivíduos não seriam obrigados, pois não é possível vincular indivíduos a governos ilegítimos (SIMMONS, 1979, p. 71).

Como é muito improvável que se recorra ao consentimento de cada indivíduo para que o Estado possa ser considerado legítimo e sua autoridade como sendo justificada, então é preciso identificar alternativas que tornem possível vincular mesmo aqueles que não consentiram, ou que acreditam que não consentiram, quando na realidade consentiram com os atos que realizaram em relação ao Estado. Assim, é preciso identificar um argumento que obrigue, ou vincule, até mesmo aqueles que não realizaram o ato voluntário, ou que realizaram a partir de determinado comportamento que tiveram em relação ao Estado.

Deste modo, uma alternativa para tentar solucionar essa dificuldade da teoria do consentimento é recorrer ao consentimento da maioria. Conforme apresenta Simmons (1979, p. 71-72), essa alternativa oferece um modo de tornar a

legitimidade do governo dependente do consentimento, mas evitando as consequências de se requerer o consentimento unânime.

O que bastaria, assim, é que a maioria consentisse com a autoridade do governo para que ela fosse legítima. Isso permitiria que os indivíduos que não tivessem consentido estivessem vinculados ao Estado, da mesma forma do que a maioria que consentiu. O consentimento pessoal da maioria serviria para vincular todos os indivíduos. Segundo Simmons (1979, p.72), isso é o que se pode concluir a partir de Hobbes e Locke, por exemplo, que teriam defendido a visão de que todos os cidadãos teriam obrigações políticas se a maioria deu seu consentimento⁶⁵.

O problema é que essa concepção leva a outra dificuldade, pois vai contra uma das suposições iniciais da teoria, a de que nenhum indivíduo pode se tornar vinculado a qualquer governo, exceto se tiver consentido pessoalmente com ele. Deste modo, a alternativa do consentimento da maioria não é suficiente, pois leva a discussão de volta ao ponto de partida, isto é, leva à necessidade do consentimento unânime para que a autoridade do Estado seja justificada.

Assim, para ser possível justificar a autoridade do Estado com base no consentimento, é necessário identificar um argumento que consiga satisfazer as quatro premissas da teoria e que consiga, de algum modo, vincular até mesmo aqueles que não consentiram. É preciso identificar um argumento que demonstre que o indivíduo consentiu, porque realizou certos atos que representam o consentimento, mesmo que ele não tenha sido dado de modo expreso.

2.2.2 O Consentimento Tácito

Como alternativa ao problema de se requerer o consentimento unânime para que se tenha a devida justificação da autoridade política, é possível recorrer à hipótese do consentimento tácito. Segundo essa concepção, o indivíduo consente ao realizar certos atos em relação ao governo. Então, se ele realiza esses atos, embora não tenha consentido expressamente, ele consente de modo tácito, através das ações que realiza.

⁶⁵ A posição de Simmons pode ser questionada, pois, pelo menos para Hobbes, não é o caso que todos estarão vinculados se a maioria der o consentimento, visto que é possível que o indivíduo não realize o pacto. Aqueles que não realizam o pacto encontram-se em posição de estado de natureza em relação ao Leviatã, que poderá considera-los como inimigos, realizando um ataque preventivo. Para Locke, também parece ser o caso que a maioria só pode decidir após estabelecida a sociedade civil. O vínculo decorreria do consentimento de cada indivíduo, e não da maioria.

Assim, o consentimento tácito evitaria a necessidade de que todos os indivíduos realizassem o ato voluntário e deliberado de assumir uma obrigação, ou o ato de consentimento, na medida em que certos comportamentos implicariam o conseqüente consentimento. Nesse caso, não se exige do indivíduo que ele se expresse de modo direto, ou explícito, para concluir que consentiu, basta que ele realize os atos que são entendidos como representantes do consentimento. Aqui, o que define o consentimento é o modo como o indivíduo age: ele age *como se tivesse consentido, como se tivesse dado um sinal expresse do seu consentimento*.

Como exemplo: imagine o caso em que um indivíduo A qualquer se relacione com um indivíduo B qualquer. Suponha que o indivíduo A tenha acesso a conta bancária do indivíduo B. Suponha agora que A possui a senha da conta e consegue realizar certos tipos de transações em relação a conta de B, como a transferência eletrônica de certa quantia em dinheiro, da conta de B para a de A. Agora, suponha que certo dia o indivíduo A faz a seguinte afirmação ao indivíduo B: todo dia dez irei realizar a transferência da quantia X da sua conta para a minha. Após a afirmação de A, o indivíduo B, sabendo que A tem a capacidade de realizar o ato que afirmou que realizaria e que A efetivamente irá realizar o que disse, simplesmente se vira e vai embora. Se nesse caso hipotético o indivíduo A, no referido dia dez, tentar realizar a transferência do dinheiro e não conseguir, em decorrência da alteração da senha da conta de B, por exemplo, é possível dizer que B não consentiu com a ação de A, mesmo que não tenha se manifestado a respeito dela. Tanto é que B agiu para impossibilitar a ação de A, demonstrando claramente que não concordou com a ação de A.

Agora, imagine a mesma situação só que com o cenário em que no referido dia dez, o indivíduo A consiga ter acesso a conta de B e que consiga realizar a transferência, conforme havia dito que faria. Nesse caso, é possível afirmar que B consentiu com a ação de A de realizar a transferência do dinheiro? Por mais que o indivíduo B não tenha se manifestado expressamente acerca da aceitação ou não da ação de A, ele não agiu de modo a evita-la. Assim, tendo em vista que B poderia ter bloqueado o acesso caso quisesse, o fato de B não ter se manifestado e não ter agido para impedir a conduta de A, é motivo suficiente para afirmar que ele consentiu com a conduta de A? No caso em questão, B teria consentido tacitamente com a ação de A? À primeira vista, parece ser possível responder no sentido afirmativo, pois, por mais que o indivíduo B não tenha aceitado de modo expresse a

ação de A, ele agiu *como se tivesse consentido*. Então, ao agir de um modo tal que permitiu a ação de A, B *consentiu* com a ação de A. Tanto é que poderia ter evitado o acesso de A.

A questão, então, é se o modo de agir do indivíduo – ou o modo de não agir – pode ser motivo suficiente para inferir que ele tenha consentido. É possível afirmar, na situação acima apresentada, que B consentiu com a ação de A? O indivíduo B poderia, por exemplo, não ter tido tempo para evitar a ação de A, ou ter esquecido, ou qualquer outro motivo que não necessariamente representasse o consentimento. Mas o fato de B não ter agido para impedir a ação de A, é motivo suficiente para dizer que B consentiu com A? Essa é a questão que a seção tentará responder. Tentará esclarecer os aspectos do problema acima mencionado e tentar apresentar as possíveis soluções existentes com o intuito de demonstrar se o consentimento tácito pode ser uma forma de justificação da autoridade política⁶⁶.

Essa é uma das principais dificuldades de se lidar com a hipótese do consentimento tácito como justificação da autoridade política: identificar quais as ações necessárias para concluir que o indivíduo realmente deu seu consentimento.

No comportamento cotidiano, o consentimento tácito pode ser inferido a partir de inúmeras situações. Existem uma série de modos de agir que implicam que o indivíduo consentiu. Algumas delas derivam de obrigações legais, nos casos em que a lei determina que certo tipo de comportamento é inferido como consentimento tácito, e outras do mero hábito, do modo como as pessoas agem normalmente.

É possível afirmar que existe uma crença popular de que o silêncio implica consentimento, expressa por meio da sentença "quem cala consente". Assim, o silêncio seria uma forma, ou um dos atos necessários para expressar o consentimento? No exemplo mencionado anteriormente, o silêncio do indivíduo B é suficiente para afirmar que consentiu tacitamente? Parece forçado afirmar que sim, visto que o silêncio não necessariamente representa o consentimento daquele que silenciou. Na realidade, muitas vezes, o silêncio representa exatamente o silêncio,

⁶⁶ É possível questionar qual a relação entre o exemplo apresentado e a obrigação política. É dificilmente uma resposta convincente poderia ser dada no sentido de defender uma relação entre ambos. Até é possível supor que o Estado possa agir como o indivíduo A, realizando a transferência de valores dos indivíduos e, nesse sentido, os indivíduos de certo modo, por permitirem a conduta do Estado, consentiriam com ele. Mas parece difícil afirmar que os indivíduos realmente tenham a capacidade de evitar que o Estado aja do modo como age, ou de evitar a ação do Estado, caso não consintam com ela. O que se tentou foi demonstrar uma situação em que o modo como o indivíduo age pode representar sua aceitação em relação a conduta do outro, representando o seu consentimento.

ou seja, nem que o indivíduo consentiu, nem que não consentiu: significa apenas que ele não se manifestou acerca daquilo que foi silenciado.

Porém, existem situações em que o silêncio pode significar o consentimento. Como ocorre quando, em uma reunião, por exemplo, é dito para os presentes se manifestarem caso discordem de algum ponto do que foi apresentado. O silêncio dos presentes, quando foi dada a oportunidade de se manifestar e eles foram informados do que significaria o silêncio, implica que eles consentiram, ou não discordam de nada do que foi apresentado.

Entretanto, para que o silêncio possa significar consentimento, algumas condições precisam ser satisfeitas. Simmons (1979, p. 80-81), apresenta quais são elas. A primeira condição é que a situação seja de tal modo que seja perfeitamente claro que o consentimento é apropriado e que o indivíduo esteja ciente disso. Dito de outro modo, aquele que consente deve saber e estar ciente sobre o que irá consentir. Essa condição evita que um indivíduo que sequer saiba o que está acontecendo possa ser considerado como consentindo quando permanece em silêncio.

A segunda condição é que haja um tempo de duração definido e razoável para que as objeções ou expressões do dissenso possam ser demonstradas e que existam meios aceitáveis de manifesta-las, meios esses que devem ser conhecidos por aquele que irá consentir. Assim, é preciso que aquele que irá consentir saiba os meios de expressar o dissenso e que o tempo para essa expressão seja razoável, fornecendo tempo suficiente para que essa manifestação possa ser expressa. No caso da reunião apresentado acima, se não é dado tempo hábil para a manifestação ou as exigências para a discordância são absurdas, então não é possível dizer que os presentes, ao permanecerem em silêncio, consentiram com as condições apresentadas.

A terceira condição é que o ponto em que as expressões de consentimento não mais serão aceitas deve ser tornado claro de algum modo para aquele que irá consentir. Nesse caso, aquele que consente deve saber quando as objeções deixam de valer e o momento em que as manifestações não terão mais aplicação.

As três condições acima apresentadas representam as condições gerais para que o silêncio possa ser tomado como sinal de consentimento, porém, além delas, Simmons (1979, p. 80-81) ainda propõe outras duas, que teriam importância para a aplicação da teoria do consentimento tácito para a política. Deste modo, a aplicação

das cinco condições de modo conjunto poderia dar ao silêncio a característica de ser uma manifestação do consentimento, do ponto de vista político.

A quarta condição é que os meios aceitáveis para indicar o dissenso devem ser razoáveis e facilmente realizados. Essa condição poderia ser inferida da segunda condição, mas serve para esclarecer que os meios de indicar o consentimento devem ser possíveis de serem realizados pelo consentidor. Por fim, a quinta condição apresenta que as consequências do dissenso não podem ser extremamente prejudiciais ao consentidor. Imagine uma situação em que, no caso da reunião apresentado anteriormente, é aberta a possibilidade de objeção por parte dos presentes, de modo que aqueles que querem consentir devem remover um pedaço do corpo para manifestar o dissenso⁶⁷. Nesse caso, é óbvio que aqueles que não realizarem a ação proposta não estarão consentindo, pois não é razoável exigir esse tipo de ação para que o dissenso tenha validade.

Em relação ao Estado as exigências seriam as mesmas. Para que o silêncio dos indivíduos submetidos ao Estado pudesse ser considerado como o consentimento desses indivíduos, seria preciso preencher as cinco condições. Assim, situações que violem qualquer das cinco condições não fazem o silêncio contar como sinal de consentimento do indivíduo. Porém, já se encontra um problema de partida. É questionável se sequer a primeira condição é satisfeita, vez que dificilmente os indivíduos sabem sobre o que consentiram quando consentiram com o Estado, se esse for o caso. Também parece ser difícil afirmar o preenchimento da segunda condição, vez que os meios de manifestação do dissenso não são claros. Ainda, mesmo que se considere que a terceira condição possa ser satisfeita, restaria a satisfação da quarta e quinta condições, vez que os meios de manifestar o dissenso muitas vezes não são razoáveis e não podem ser facilmente realizados. Entretanto, a quinta condição talvez seja a mais grave de todas, pois, com certeza a consequência do dissenso é extremamente prejudicial para aquele que dissente. Se o indivíduo não consente com a autoridade do Estado, então, pelo menos aparentemente, ele não estaria abarcado pela atuação do Estado e se encontraria em "estado de natureza" em relação aos demais.

⁶⁷ É claro que o exemplo é extremamente exagerado. Podem existir casos mais sutis em que a percepção do prejuízo foge da capacidade do indivíduo e ele acabará dissentindo quando a consequência foi extremamente prejudicial. O ponto é que o método de manifestação do dissenso não pode, logo de partida, ser prejudicial ao sujeito que irá consentir. Se por motivos diversos ele acabar sofrendo algum tipo de prejuízo, não inferirá.

Deste modo, parece difícil defender que o silêncio daqueles que permanecem dentro dos limites do Estado representa um sinal do consentimento. Como visto, em relação ao Estado as condições podem até ser precariamente preenchidas de modo isolado, mas não em sua totalidade. Então, agora resta investigar se apenas o silêncio pode representar o sinal de consentimento, ou se haveriam outros modos de expressar o consentimento tácito dos indivíduos.

Duas alternativas para representar o consentimento tácito dos indivíduos são normalmente apresentadas. A primeira é através da participação no processo político, normalmente através do voto. Nesse caso, aquele que participa do processo político, seja votando ou seja concorrendo a cargos eletivos, ao se submeter ao processo, estaria consentindo com o governo. Dizendo de modo simplificado, aquele que participa do jogo, ao respeitar suas regras, se submete a ele. A segunda é a residência dentro dos limites territoriais da autoridade. Nesse caso, se o indivíduo permanece residindo dentro dos limites territoriais da autoridade, é porque consentiu com essa autoridade.

Ambas alternativas foram tratadas pelos teóricos do consentimento como sendo um modo através do qual o consentimento do indivíduo seria dado de modo tácito, uma vez que o indivíduo, nessas situações, se comporta *como se tivesse* consentido. Primeiro, será analisado se a participação no processo político, especificamente através do voto, pode constituir um modo de consentimento do indivíduo. Após, será analisado se a residência também pode constituir uma forma de consentimento tácito.

2.2.2.1 O consentimento através do voto

Assim, a primeira questão a ser trabalhada é se a participação política do indivíduo representa o fato do indivíduo ter consentido. A suposição é que, uma vez que as regras que estabelecem as condições de participação política são fruto da atuação da autoridade, ao participar desse processo, o indivíduo consente em se submeter a essa autoridade. Por exemplo, quando um indivíduo participa de uma partida de futebol ou xadrez, ele aceita as regras do jogo, se submetendo à autoridade do árbitro e às regras de como o jogo é jogado. No caso da participação política a ideia seria a mesma: ao participar, o indivíduo consente com a autoridade do Estado. Nesse caso, aquele que vota (i) aceita a autoridade daquele em quem

votou e (ii) diz aos outros que, se perderem, devem aceitar essa mesma autoridade e que, portanto, (iii) ele também tem que aceitar a autoridade daquele em quem não votou.

Peter Singer (1973, p. 50) apresenta que há uma conexão conceitual entre votar e consentir. O autor acredita que é razoável assumir o consentimento daquele que vota, sem indicar que o voto não é para ser tomado como indicação de consentimento. Se a pessoa vota sem deixar explícito que o seu voto não é sinal de consentimento, então é possível inferir que ela, ao votar, consentiu. A inferência só não seria válida se a pessoa, ao votar, deixasse claro que o seu voto não conta como sinal de consentimento e essa inferência seria possível precisamente porque existe uma conexão conceitual entre os termos.

Qual seria o sentido de ter um voto se ninguém aceitasse o resultado do voto? Se esse fosse o caso, votar seria tão sem sentido quanto uma promessa seria se as pessoas não fossem mais propensas a fazer o que prometeram fazer, mas, ao contrário, fizessem aquilo que meramente disseram que poderiam fazer. É claro, isso não significa que todo mundo que vota realmente consente com esse método de estabelecer disputas, mais do que a conexão conceitual entre prometer e fazer aquilo que prometeu significa que todos na realidade cumprem suas promessas. Apenas significa que o caso normal de votar deve, por causa do que é votar, ser um caso em que há consentimento⁶⁸ (SINGER, 1973, p. 50-51).

Deste modo, segundo Singer (1973, p. 51), seria razoável assumir que aquele que vota consente, se ele votar voluntariamente e sem indicar que não consente. A questão agora é identificar se esse realmente é o caso, se a participação política realmente representa o consentimento daquele que participa e se esse tipo de participação possui qualquer equivalência com a participação em um jogo.

A ideia de participar de um jogo qualquer, como o de futebol por exemplo, é que o indivíduo pode optar por participar ou não. Assim, só participa aquele que voluntariamente aceita participar. De acordo com essa perspectiva, então, para que a participação política através do voto possa ter relação com a participação em um jogo, é preciso que a participação seja voluntária.

⁶⁸ *What would be the sense of having a vote if no one ever accepted the result of the vote? If this were the case, voting would be as pointless as promising would be if people were no more likely to do what they promised to do than what they merely said they might do. Of course, this does not mean that everyone who votes actually consents to this method of settling disputes, any more than the conceptual connection between promising and doing what one promised means that everyone actually keeps his promises. It only means that the normal case of voting must, because of what voting is, be a case in which there is consent.*

Se o voto for voluntário, então parece razoável, à primeira vista, afirmar que possa representar o consentimento daqueles que participam através do voto. Porém, existem inúmeras situações em que o voto é obrigatório. Então, nesse caso, parece difícil afirmar que o ato de votar represente a manifestação do consentimento do indivíduo, pois não há voluntariedade. O indivíduo participou não porque optou, ou porque aceitou se submeter às regras aplicáveis, mas porque foi obrigado. Assim, é preciso diferenciar duas instâncias de participação: entre aqueles que participam voluntariamente e entre aqueles que participam porque são obrigados.

Os que participam voluntariamente também podem participar por diferentes motivos e de diferentes modos. Aqueles que participam ativamente, isto é, participam do processo concorrendo a cargos dentro do sistema, dificilmente poderiam ser ditos como não consentindo com a autoridade desse sistema. Pois, uma vez que o indivíduo escolha concorrer a um cargo cujo método de ingresso seja o voto, então pode-se concluir que, ao se submeter ao processo, ele consentiu com ele. Contudo, mesmo nesse caso ainda é possível questionar se os que participam do processo de modo voluntário ainda sim tenham consentido com ele, visto que é possível que anarquistas políticos e revolucionários concorram a cargos eletivos com o intuito de derrubar o Estado a partir de dentro.

Porém, no caso do indivíduo que participa de modo voluntário, não participando de modo ativo concorrendo a cargos por exemplo, se a sua participação implica ou não consentimento vai depender da intenção do indivíduo na hora de realizar o voto. Caso o indivíduo pretenda que seu voto seja expressão de consentimento, então ele será. Caso contrário, não é possível afirmar que o voto seja expressão do consentimento, pois, não existe uma lei ou prática social estabelecida que torna o voto um sinal de consentimento. Dito de outro modo, como não existe uma regra definida que determina que o ato de votar consiste no consentimento do indivíduo que vota, não é possível concluir que o voto do indivíduo represente o seu consentimento.

Então, ao contrário do afirmado por Singer⁶⁹, não haveria uma conexão conceitual entre os termos, pois, não é possível apresentar, como justificção geral,

⁶⁹ Singer chama a sua posição de "quasi-consent", isto é, uma posição em que o ato do indivíduo pode ser considerado *como se fosse* consentimento. Como o ato gera uma expectativa de comportamento nos outros indivíduos que participam na prática social, ele criaria um compromisso entre os indivíduos, que deveriam agir conforme a expectativa. Isso criaria no indivíduo uma obrigação de agir conforme a expectativa. Ele recorre ao *principle of estoppel*, que é a ideia acima

que aquele que vota necessariamente consente. Na realidade, aquele que vota pode, ao contrário, votar não porque consentiu, mas porque acredita que o ato de votar pode minimizar sua perda, ou por representar o menor dos males. É possível que o indivíduo participe do processo político através do voto porque tem razões para acreditar que, como efetivamente não possui outra alternativa, ele poderia, através do voto, diminuir o prejuízo que sofreria. Nesse caso, não é possível afirmar que o indivíduo que vota consente.

Se a pessoa vota ou não, ela será governada pela preferência daqueles que votam. Se ela acredita que seu voto irá fazer a diferença no seu bem-estar ou no dos outros, então é instrumentalmente racional votar: tendo em vista o seu baixo custo, ela minimiza a sua perda. E mesmo se a pessoa não é instrumentalmente eficiente, ela pode votar a fim de expressar e fortalecer sinceras preferências sobre os resultados⁷⁰ (GREEN, 1990, p. 172).

Deste modo, não parece ser possível afirmar que exista uma conexão conceitual entre votar e consentir, de modo que aquele que vota, por participar do processo político, consentiu. Parece forçado defender que aquele que vota pretende se vincular ao Estado, tendo em vista consentir tacitamente. Nesse sentido, o voto obrigatório já falha de partida, pois não possui o caráter voluntário requerido pelo consentimento. Tanto é que aquele que vota obrigado pode votar com o objetivo de diminuir o prejuízo, ou ainda votar para manifestar a discordância com o sistema, como pode ocorrer com o voto nulo, por exemplo. Portanto, o voto não necessariamente é a manifestação do consentimento do indivíduo; na realidade, ele pode representar precisamente o protesto do indivíduo.

Ainda em relação ao voto como expressão do consentimento, resta indagar a situação daqueles que não votam. A suposição é que ao não votar, o indivíduo estaria consentindo em decorrência de não ter votado, se submetendo aqueles que votaram. Mas, nesse caso, se o não votar significar o consentimento, então votar e não votar trariam o mesmo resultado. Se o indivíduo não precisa votar para

apresentada, de que se o indivíduo participa na prática social, ele consente com ela. Se ele usufrui dos benefícios dessa prática, pode-se concluir que ele possui uma obrigação em relação a ela. Esse ponto será retomado quando se discutir sobre a fundamentação da autoridade a partir do *Fair Play*, no próximo capítulo. Para melhor compreensão do tema ver em SINGER, 1973, p.45-53 e para críticas à concepção de Singer, ver GREEN, 1990, p. 170-173 e GANS, 1992, p. 116-119.

⁷⁰ *Whether or not one votes, one will be governed by the preferences of those who do. If one believes that one's vote will make a difference to one's own or others' welfare, then it is instrumentally rational to vote: in view of its low costs it minimizes one's losses. And even if one is not instrumentally efficacious, one may vote in order to express and reinforce sincere preferences over the outcomes.*

demonstrar que consentiu, bastando, para isso, não votar e deixar que os outros votem por ele, então votar ou não votar seria indiferente. Nesse caso, seria impossível expressar o não consentimento.

Deste modo, não parece razoável defender que o voto seja manifestação do consentimento do indivíduo, tanto porque não existe uma prática social estabelecida que determina que o ato de votar (ou de não votar) representa o consentimento, quanto porque, nesse caso, não faria diferença votar ou não votar. Portanto, não é possível justificar o consentimento tácito dos indivíduos com base no voto.

2.2.2.2 A residência contínua como expressão do voto

O objetivo dessa seção é investigar se a residência dentro dos limites territoriais da autoridade pode representar o consentimento do indivíduo. Foi visto na seção anterior que o voto não é expressão do consentimento tácito. Assim, para que seja possível afirmar que o consentimento tácito pode ser um método de justificação da autoridade política, é preciso que a alternativa do consentimento pela residência prospere.

A hipótese que residir dentro dos limites territoriais da autoridade consiste em um modo de consentimento tácito do indivíduo teve seus principais defensores na modernidade, principalmente em autores como Locke e Rousseau. Porém, essa hipótese já havia sido levantada na antiguidade, através da figura de Sócrates, no diálogo que este teve com Críton antes da sua execução. O diálogo é retratado no *Críton*, de Platão.

Nesse diálogo, Sócrates discute com Críton sobre a razão de não fugir da sua sentença, de condenação à morte. O contexto do diálogo é a argumentação de Críton de que seria injusto Sócrates permanecer na prisão e não fugir. Em certo momento do diálogo, Sócrates, então, levanta a questão de que seria injusto não cumprir as determinações da cidade. Logo, seria injusto fugir e não aceitar sua condenação. É nesse momento do diálogo que surge o argumento da residência. As leis diriam sobre Sócrates tentar fugir da prisão:

[...] se não temos razão, quando dizemos que procedes injustamente com o que intentas fazer em nosso dano. Nós, que te pusemos no mundo, criamos-te e educamos-te, e te fizemos participar e aos demais cidadãos, de todos os bens de que dispomos, proclamamos e declaramos ser permitido a qualquer ateniense, depois de se ter

tornado cidadãos e de ficar conhecendo nossos costumes e nossas leis, no caso de não se agradar de nós, reunir o que lhe pertence e mudar-se para onde bem lhe aprouver. Nenhuma de nós lhe servirá de obstáculo, nem impedirá quem quer que seja de retirar-se com todos os seus pertences para alguma colônia, se não estiver contente conosco e com a cidade, ou mesmo para a cidade estranha que bem lhe parecer. Mas quem permanecer aqui, depois de ver a maneira por que distribuimos a justiça e administramos a cidade, admitimos que concordou em ficar e a fazer o que lhe ordenamos; e no caso de não nos obedecer, diremos que se tornou triplamente culpado: porque em nós, que o geramos, desobedece a seus próprios pais; porque o educamos, e porque, apesar do seu compromisso tácito, não nos obedece nem procura corrigir-nos pela persuasão naquilo em que não estivermos procedendo direito⁷¹ (PLATÃO, 1980, p. 88-89).

O ponto é que, ao permanecer dentro dos limites da cidade, Sócrates teria convencido ou consentido com a autoridade da cidade sobre os assuntos que ela tratar. Ao permanecer dentro dos limites da cidade, Sócrates teria dado o seu consentimento tácito de que aceitava se submeter às leis da cidade.

Porém, o argumento não é encontrado apenas nesse diálogo. Outros autores também apresentaram a residência como sinal de consentimento do indivíduo. Dentre esses autores é possível destacar Rousseau e Locke.

Apresenta Rousseau (2002, p. 229), no livro 4, capítulo 2, do *Contrato Social*: "quando o Estado é estabelecido, o consentimento encontra-se na residência; habitar no território é submeter-se à soberania". No mesmo sentido, é possível recorrer à Locke, que, no capítulo 8, § 119, do *Segundo Tratado sobre o governo*, apresenta o modo pelo qual o consentimento tácito pode ser inferido a partir da residência.

Sendo todo homem, conforme mostramos, naturalmente livre, e nada podendo pô-lo sob sujeição de qualquer poder terreno senão a sua própria vontade, é preciso considerar o que se deve entender por declaração suficiente do consentimento de um homem em fazer-se súdito das leis de qualquer governo. Faz-se uma distinção comum entre consentimento expresso e tácito que se aplica ao caso

⁷¹ Desse diálogo é possível extrair tanto o consentimento por residência quanto o argumento da gratidão como fundamento da autoridade política. Em suma, haveria a obrigação de obediência em decorrência da *gratidão* que o indivíduo deve ter em relação à cidade, ou autoridade, que lhe fornece os meios de se desenvolver. Esse argumento deixou de ser considerado como uma possível alternativa de justificação da autoridade a muito tempo pelos principais autores que trabalham com o tema. A principal dificuldade da teoria é se os indivíduos devem algo para a autoridade e que, por mais que fosse possível afirmar que sim, porque isso que os indivíduos devem é uma obrigação de obediência. O ponto da teoria é que a autoridade fornece benefícios aos indivíduos e que, por isso, devem ser gratos em relação a ela, pagando essa gratidão por meio de um dever de obediência. As críticas sustentam precisamente que não existe qualquer tipo de gratidão em relação ao governo. Para uma compreensão em sentido contrário, ver em WALKER, 1988, p. 191-211.

presente. Ninguém põe em dúvida que o consentimento expresso de qualquer homem, quando entra para uma sociedade, torna-o membro perfeito dessa sociedade, súdito do respectivo governo. A dificuldade reside no que deve considerar-se como consentimento tácito, e até que ponto obriga – isto é, até que ponto deve considerar-se alguém como tendo consentido e por isso mesmo se submetido a qualquer governo, quando não fez qualquer declaração expressa. E a esse respeito digo que todo homem que tem posses ou goza de qualquer parte do domínio de um governo dá, por esse meio, consentimento tácito e está daí em diante obrigado à obediência às leis desse governo, enquanto assim goza, como qualquer outro que sob ele esteja; seja que sua posse consista em terra para ele e para os herdeiros para sempre, ou seja uma moradia por uma semana, ou ainda simplesmente viajar com toda a liberdade pelas estradas; e, com efeito, chega mesmo a alcançar a própria existência de qualquer um dentro dos territórios desse governo⁷² (LOCKE, 2001, p. 86).

Assim, uma vez que o indivíduo permanece dentro dos limites territoriais da autoridade, ele tem uma obrigação de obediência em relação a ela. Para Locke (capítulo 8, § 121), essa obrigação dura apenas enquanto o indivíduo permanecer dentro desse território, pois, a autoridade não tem jurisdição sobre a pessoa, mas apenas sobre a terra. Então, se a pessoa deixar a terra, ela deixa de ser obrigada em relação àquela autoridade. A pessoa só terá obrigação independentemente da permanência no território se tiver dado o consentimento expresso (LOCKE, 2001, p. 86).

O ponto agora, então, é identificar se a residência realmente deve ser considerada como expressão do consentimento. O fato de um indivíduo residir sob o domínio de uma autoridade realmente o faz ter um dever de obediência do tipo que o consentimento pretende justificar? A resposta é negativa e o principal motivo é a famosa parábola apresentada por Hume, no ensaio *Do Contrato Original*.

Podemos dizer seriamente que um pobre camponês ou artesão tem uma livre escolha de deixar seu país, quando ele não sabe nenhuma língua ou costume estrangeiro e vive o dia-a-dia com o pequeno salário que adquire? Podemos bem como afirmar que um homem, ao permanecer em um navio, consente livremente com o domínio do mestre; apesar de ter sido carregado a bordo enquanto dormia e

⁷² Locke menciona o fato de o indivíduo viajar pela estrada sob o domínio da autoridade como constituindo um modo pelo qual o indivíduo consente tacitamente. Assim, o indivíduo consentiria ao usufruir os benefícios que a autoridade proporciona e, por isso, teria o dever de obedecer à autoridade. O argumento de que a autoridade fornece benefícios pode derivar dois tipos de justificação da autoridade: o argumento de gratidão, que já foi apresentado; e o argumento da equidade, que será apresentado no próximo capítulo.

dever pular no oceano e perecer no momento em que o deixar⁷³ (HUME, 1994, p. 193).

O ponto é que se a hipótese de que a residência contínua demonstra consentimento, então o indivíduo, caso não consinta, deveria deixar o Estado, o que não parece razoável. Conforme apresenta Leslie Green (1990, p. 174), a residência contínua não pode ser considerada como expressão do consentimento porque a única alternativa que resta é muito dura para sequer ser considerada uma alternativa. A alternativa seria a emigração e como essa não é uma alternativa viável para a maioria das pessoas, ela sequer pode ser considerada como alternativa.

Ademais, Gans (1992, p. 51-52) apresenta que existem dois motivos que impossibilitam a residência contínua como sendo um modo de consentimento tácito, o primeiro é empírico e o segundo normativo. Em relação ao motivo empírico, Gans (1992, p. 52) apresenta que não é verdade que as pessoas que continuam a residir em lugares específicos consentem em obedecer às leis desses lugares, ou sequer criam expectativas que indicam esse consentimento. Pois, como o consentimento é um ato que envolve um ato mental consciente e intencional, não há evidência empírica de que esse ato tenha sido realizado. Inclusive, a maioria dos residentes da maioria dos lugares não lembram de sequer terem realizado esse ato⁷⁴.

Em sentido contrário, é possível apresentar a visão de Harry Beran (1977, p. 270), de que as pessoas que continuam a morar em seus países após terem amadurecido politicamente, entendem que ao fazê-lo, aceitam o total pertencimento a esses países e, em consequência, possuem a obrigação de obedecê-lo. Como um país é uma organização vinculada por certas regras, e as pessoas sabem muito bem o que a filiação em tal organização significa, elas devem compreender que a sua aceitação de filiação a essas organizações gera nelas um dever de agir de acordo com as regras da organização.

⁷³ *Can we seriously say, that a poor peasant or artisan has a free choice to leave his country, when he knows no foreign language or manners, and lives from day to day, by the small wages which he acquires? We may as well assert, that a man, by remaining in a vessel, freely consents to the dominion of the master; though he was carried on board while asleep, and must leap into the ocean, and perish, the moment he leaves her.*

⁷⁴ Esse argumento sofreu críticas dos defensores do consentimento histórico. Segundo essa concepção, o consentimento teria sido dado no momento inicial da sociedade, pelos primeiros indivíduos que a constituíram. Apesar de ser questionável se esse realmente foi o caso, ou se realmente houve um momento histórico em que os indivíduos decidiram constituir a sociedade, é possível problematizar a concepção apresentada questionando em que medida o consentimento dado pelas primeiras gerações, assumindo que ele realmente tenha sido dado, pode vincular os indivíduos que vieram depois, pois, não foram eles que consentiram e, portanto, as obrigações que possuiriam não teriam sido objeto da sua livre escolha. O debate pode ser encontrado em GANS, 1992, p. 50-52 e SIMMONS, 1979, p. 57-61.

A situação é a mesma de um indivíduo que participa de outra organização qualquer, por exemplo, um advogado. Para ser advogado, o indivíduo precisa fazer parte de uma organização, a Ordem da sua categoria. Ao se filiar a essa organização, ele adquire direitos e contrai obrigações em relação a ela. Os direitos são as prerrogativas inerentes ao exercício da profissão e os deveres, ou obrigações, são, por exemplo, ter que pagar uma taxa anual e participar nos processos eletivos que ocorrem dentro da organização. Como o indivíduo se filia voluntariamente a essa organização, ele reconhece que possui um dever em relação a ela. O mesmo valeria para o caso do Estado: como o indivíduo, ao permanecer residindo nos limites territoriais do Estado quando adulto, assume a filiação a uma organização – o Estado – ele, então, adquire obrigações em relação à organização⁷⁵.

Gans (1992, p. 52-53) responde esse posicionamento de Beran dizendo que não apenas não é verdade que as pessoas não concebem o Estado da mesma forma como concebem outros tipos de organizações, como não é verdade que elas enxergam a si próprias, ao continuar residindo quando adultas nos lugares em que cresceram, como sinal da aceitação do pertencimento a essa organização. Pois, o Estado não é uma organização comum, ele interfere e controla todos os aspectos da vida e que, ao contrário da filiação a outras organizações, sua filiação não é fácil de ser terminada. Ademais, ninguém tem o direito de acabar com ela, a não ser o próprio indivíduo. Deste modo, o Estado não pode ser concebido como uma organização voluntária. Por esse motivo, não é possível afirmar que residir dentro dos limites do Estado é participar dele e ter um dever de obediência em relação a ele.

O segundo motivo apresentado por Gans (1992, p. 53) é normativo e consiste no fato de que, por mais que esse ato possa ser considerado como demonstrando consentimento, esse consentimento não deve ser considerado como vinculante. Na

⁷⁵ O cerne da discussão é o caráter voluntário da relação. A posição de Beran parece defender que o indivíduo voluntariamente permanece residindo dentro dos limites territoriais do Estado e que, com isso, voluntariamente filia-se a ele. Porém, aparentemente pelo menos, a filiação não parece ser uma questão voluntária. Provavelmente o indivíduo nasceu em um Estado em decorrência de um longo processo histórico e esse Estado adota o nascimento como condição de filiação. Assim, ele se encontrará filiado a um Estado mesmo quando não escolheu voluntariamente. Ademais, ou o indivíduo cumpre as obrigações impostas pelo Estado, ou elas serão impostas coercitivamente, independentemente de aceita-las ou não, ou de adquiri-las voluntariamente ou não. Mesmo que fosse possível o indivíduo escolher se filiar a um Estado ou não, podendo escolher se filiar a outro posteriormente – o que não é o caso – ainda assim o fato de ele escolher residir em um lugar não cria nele uma obrigação de obediência às regras desse lugar.

realidade, o consentimento, como teria sido dado sob coerção, seria nulo. Ele teria sido dado sob coerção porque colocaria em escolha alternativas que no fundo não são alternativas. As opções são emigrar ou continuar residindo com a obrigação de obedecer. Aqui é possível retomar a parábola apresentada por Hume anteriormente. É o caso do indivíduo no navio: ele pode, ou é livre, para deixar o navio se quiser; mas, a escolha de deixar o navio é escolher entre obedecer ao comandante do navio, ou morrer em alto mar.

Segundo Beran (1983, p. 497-498), ao contrário do defendido por Gans, a escolha entre as opções acima mencionadas não é realizada sob coerção e, assim, não torna o consentimento nulo. Pois, existe uma diferença entre uma escolha sob coerção e uma escolha difícil. Ser forçado pelas circunstâncias a consentir com algo não previne o indivíduo de criar um direito ou uma obrigação. Assim, a escolha entre deixar o país ou permanecer residindo nele e dever obediência não é uma escolha feita sob coerção, é apenas uma escolha difícil e como é apenas uma escolha difícil, ela continua sendo vinculante.

Para contrapor o argumento de Beran é preciso ter em vista que o que anula o consentimento não é a coerção, mas a falta de alternativas razoáveis. Independentemente de a escolha ser feita sob coerção ou não, se ela é apenas uma escolha difícil ou não, suas consequências podem ser extremamente prejudiciais ao consentidor. Por mais que o ato ainda possa ser considerado voluntário, dificilmente é possível afirmar que apenas a voluntariedade seria suficiente para representar o consentimento nesse caso. Como as consequências podem ser extremamente prejudiciais ao indivíduo que foi colocado na posição de escolher entre as alternativas, dificilmente é possível afirmar que seu ato consiste em um modo de consentimento tácito. No fundo, não há opção de escolha:

O problema é que precisamente são as posses mais preciosas que um indivíduo possui que estão vinculadas necessariamente ao seu país de residência e não podem ser tiradas dele. A maioria dos homens valoriza a casa, a família e os amigos acima de todas as coisas. Mas esses bens não são bens móveis e não podem simplesmente serem empacotados junto ao navio com seus livros e televisão. Mesmo se a casa de um indivíduo fica em um estado tirânico, a casa ainda pode ser a coisa mais importante na sua vida. E isso coloca um peso muito pesado ao lado da residência contínua. A emigração não pode ser pensada meramente como desagradável ou inconveniente para a maioria de nós; pode muito bem ser considerada um "desastre", mesmo que pequeno. [...] Nesse caso, seríamos justificados em concluir que tal procedimento nunca poderia

permitir que tomemos a residência contínua como um sinal de consentimento tácito com a autoridade do governo⁷⁶ (SIMMONS, 1979, p. 99-100).

Gans (1992, p. 55) coloca a questão de outro modo. Para ele, a questão não é se o consentimento é dado livremente, se conta como coerção ou não. A questão depende muito mais de se alguém, incluindo o Estado, tem o direito de forçar outra pessoa a escolher ou emigrar ou ficar e obedecer:

Se o estado não tem esse direito, então o consentimento da pessoa em ficar e obedecer ao invés de emigrar não é vinculante, do mesmo modo que o consentimento de sua parte não seria vinculante se ele tivesse sido colocado entre ter que escolher entre essa alternativa e pagar cinco libras. Pagar cinco libras não é particularmente difícil para a maioria das pessoas, mas sua escolha de ficar e obedecer para evitar tal pagamento não é uma escolha vinculante, quando é direcionada para quem a forçou a tomar essa decisão, enquanto não tinha direito de a fazer⁷⁷ (GANS, 1992, p. 55).

Ainda segundo Gans (1992, p. 55-56), a grande questão é, em primeiro lugar, porque o indivíduo deve enfrentar a escolha entre essas alternativas e não pode escolher entre ambas, isto é, ficar ao invés de emigrar e bem como não obedecer. O cerne da questão é para que a escolha entre uma dessas alternativas conte como livre, deve ser mostrado que o Estado tem o direito de forçar aos seus residentes escolher entre apenas uma dessas alternativas e não ambas.

Um possível modo de demonstrar que o Estado tem esse direito é argumentando que existe um dever de obedecer ao Estado. Porém, o argumento do consentimento pretende justificar exatamente o dever de obediência, assim, não é possível assumi-lo como existindo anteriormente ao consentimento. É o consentimento que deve justificar o dever de obediência e não o contrário. Por esse motivo, é necessário encontrar outro argumento que torne possível a justificação da autoridade do Estado a partir do consentimento, uma vez que os argumentos a partir

⁷⁶ *The problem is that it is precisely the most valuable "possessions" a man has that are often tied necessarily to his country of residence and cannot be taken from it. Most men will treasure home, family, friends above all things. But these goods are not moveable property and cannot simply be packed on the boat with one's books and television set. Even if a man's home is in a tyrannical state, home can still be the most important thing in his life. And this places a very heavy weight on the side of continued residence. Emigration cannot be thought of as merely unpleasant or inconvenient for most of us; it may very well constitute a "disaster", if only a small one. [...] In that case, we would be justified in concluding that no such procedure could ever allow us to take continued residence as a sign of tacit consent to the government's authority.*

⁷⁷ *If the state has no such right, then people's consent to stay and obey instead of emigrating is not binding, just as such consent on their part would not be binding if they had been faced with a choice between this alternative and paying five pounds. Paying five pounds isn't particularly difficult for most people, but their choice to stay and obey just to avoid such a payment is not a binding one when it is directed towards whoever has forced them to make this choice, while having no right to do so.*

do consentimento tácito não se mostraram suficientes para justificar a autoridade do Estado e isso é o que o argumento do consentimento hipotético tenta realizar.

2.2.3 O Consentimento Hipotético

Foi visto até aqui que o consentimento era o possível candidato para a justificação da autoridade do Estado. Observou-se que o consentimento consiste em um ato deliberado do sujeito que, por sua natureza, consiste na assunção de uma obrigação por parte desse sujeito. Assim, tentou-se justificar a autoridade do Estado com base no consentimento. Como o consentimento expresso se tornou inviável, recorreu-se ao argumento do consentimento tácito.

O consentimento tácito, por sua vez, pretendeu justificar a autoridade do Estado com base em duas hipóteses principais: a participação política através do voto e a residência contínua nos limites territoriais da autoridade. Entretanto, observou-se que ambos argumentos não são suficientes para justificar a autoridade do Estado, uma vez que nem o voto, nem a residência contínua representam necessariamente o consentimento do indivíduo.

Deste modo, o que se investiga agora é o argumento do consentimento hipotético. Esse argumento defende que a justificação da autoridade do Estado ocorre na medida em que o Estado for de tal modo que, mesmo não sendo possível afirmar que os indivíduos consentiram com ele, como os indivíduos são racionais, teriam consentido se fosse dada a oportunidade. Dito de outro modo, tendo em vista o fato de os indivíduos serem racionais e dada a natureza do Estado, seria racional que os indivíduos consentissem com ele.

Por isso ele recebe o nome de hipotético, pois, por mais que o consentimento possa não ter sido dado, ele teria sido caso fosse oportunizado aos indivíduos, por eles serem racionais. Hanna Pitkin coloca a questão da seguinte maneira:

[a doutrina do consentimento hipotético] ensina que sua obrigação depende não de qualquer ato real de consentimento, passado ou presente, feito por você ou por seus concidadãos, mas pelo caráter do governo. Se ele é um governo bom, justo, que faz o que um governo deveria fazer, então você deve obedecê-lo; se ele é um

governo tirânico, injusto, tentando fazer o que um governo não deve, então você não tem tal obrigação⁷⁸ (PITKIN, 1966, p. 39).

Deste modo, a obrigação não decorre do fato do indivíduo ter ou não consentido, mas do fato de se o governo merece ou deve ser consentido. O ponto é: um grupo racional de indivíduos em um hipotético estado de natureza teriam dado seu consentimento a um governo desse tipo (PITKIN, 1966, p. 39).

Porém, a fim de ser possível justificar a autoridade do Estado com base no consentimento hipotético, o consentimento hipotético deve ser capaz de mostrar que as pessoas aceitariam ou consentiriam nesse cenário hipotético e que ele seria capaz de gerar obrigações similares as que são criadas pelo consentimento real (HUEMER, 2013, p. 36).

Leslie Green (1990, p. 161), apresenta que o consentimento hipotético é melhor entendido como uma versão do contratualismo. Em suma, o argumento contratualista tenta mostrar que a autoridade derivaria de um acordo inicial realizado pelos indivíduos racionais na posição inicial do estado de natureza⁷⁹. Segundo o autor, existe uma diferença importante entre considerar o acordo real do indivíduo como uma razão para mantê-lo vinculado e entre considerar um acordo que não foi feito, que teria sido racional fazer, como tal razão. Assim, existe uma diferença importante entre as teorias do consentimento apresentadas até aqui e o consentimento hipotético. Pois, tanto o consentimento expresso, quanto o tácito, representam situações em que o indivíduo deu seu consentimento real, isto é, ele *efetivamente*⁸⁰ consentiu. Porém, no caso do consentimento hipotético o indivíduo não consentiu; apenas seria racional que consentisse.

⁷⁸ *It teaches that your obligation depends not on any actual act of consenting, past or present, by yourself or your fellow-citizens, but on the character of the government. If it is a good, just government doing what a government should, then you must obey it; if it is a tyrannical unjust government trying to do what no government may, then you have no such obligation.*

⁷⁹ Existem semelhanças e diferenças entre as duas teorias, mas aborda-las aqui fugiria do propósito da presente pesquisa. A teoria contratualista será superficialmente desenvolvida no próximo capítulo, no momento em que for explicar a teoria a partir da equidade. O ponto é que a teoria do consentimento hipotético pode ser tomada como sendo uma variante da teoria contratualista. Porém, a teoria contratualista também não é uma boa alternativa para a justificação da autoridade do Estado. Para compreender algumas das críticas que a teoria enfrenta, ver em FREDERICK, 2013, p. 179-190.

⁸⁰ Efetivamente aqui não em sentido literal, uma vez que foi visto que as hipóteses do consentimento tácito não significam que o indivíduo tenha consentido. A diferença é que, em ambos os casos, o consentimento foi (ou teria sido) dado pelo indivíduo diretamente interessado. Teria sido dado pelo indivíduo de modo direto e não através de uma suposição de que, por ser racional consentir, ele teria consentido. Pois, é possível que, por mais que seja racional consentir, o indivíduo não consinta. Assim, a grande diferença entre eles é que nos dois primeiros casos (expresso e tácito), o indivíduo consente de modo direto, ou é o seu consentimento que cria nele uma obrigação de obediência. No

Entretanto, conforme apresenta Green (1990, p. 161), estabelecer que seria racional consentir apenas prova que existe uma razão para seguir o Estado, não que essa razão é dependente do acordo realizado. Tanto é que seria possível conceber uma situação em que o indivíduo, embora seja racional consentir, dissente explicitamente, por considerar que existem outras razões que melhor se aplicam ao caso. Deste modo, o fato de ser racional consentir não significa que os indivíduos consentiriam.

Ademais, Edmundson (2011, p. 338) apresenta que o consentimento hipotético tem uma vulnerabilidade ainda maior, haja vista que a operação que invoca como sendo o consentimento de modo algum sequer pode ser considerada como consentimento, sendo, no máximo, um primo distante.

Imagine o seguinte exemplo, em que um indivíduo se encontra necessitando de atendimento médico. É razoável e racional conceber que aqueles que estão necessitados devem receber atendimento médico e é, do mesmo modo, racional e razoável supor que um indivíduo nessas condições consentiria em receber esse tipo de atendimento. Agora, imagine a situação de um indivíduo que é adepto de certo grupo religioso que proíba certos tipos de intervenções médicas, como no caso da testemunha de Jeová, que proíbe transfusões de sangue. Em condições normais, é racional e razoável acreditar que os indivíduos aceitam se submeter a transfusões de sangue quando necessário. Porém, o fato de ser racional supor que o indivíduo consentiria com a medida não torna o consentimento um fato, ou seja, não mostra que o indivíduo de fato consentiria. Na situação descrita, ao contrário, é racionalmente justificável acreditar que o indivíduo não consentiria, mesmo sendo racional consentir, visto que existe uma razão mais forte determinando que transfusões de sangue não podem ser realizadas. O mesmo se aplica ao consentimento hipotético: o fato de ser racional que o indivíduo consinta não necessariamente significa que ele de fato consentiria, visto que a razão a favor do consentimento pode ser derrotada por outra razão⁸¹.

caso do consentimento hipotético, o que cria o dever de obediência é a situação hipotética de que seria racional consentir.

⁸¹ O exemplo talvez não seja suficiente para esclarecer a questão, tendo em vista que é possível que o consentimento do indivíduo não seja necessário. No caso apresentado, é possível que o indivíduo, mesmo não consentindo em receber o atendimento médico, seja coagido e receba o atendimento independentemente da sua aceitação. O mesmo valeria para o Estado. É possível que o consentimento dos indivíduos não seja necessário para que o Estado exerça a sua autoridade. Porém, adota-se como suposição dessa explicação que, em alguma medida, até mesmo a coerção precise ser justificada.

Então, como não é possível derivar de modo direto uma obrigação de obediência a partir do consentimento hipotético, algumas condições devem ser satisfeitas, para que a justificção a partir do consentimento hipotético seja possível. Huemer (2013, p. 37-38) apresenta quais são essas condições.

A primeira, e talvez a mais importante, é que a obtenção do consentimento real, tanto expresso como tácito, seja impossível de ser alcançada por razões diversas do que a não voluntariedade do agente em consentir. Ou seja, é preciso que não seja possível conseguir o consentimento do indivíduo através de outros meios, não porque o indivíduo não quer consentir, mas porque realmente não é possível ter o consentimento por outros meios.

Imagine que, no exemplo acima apresentado, o indivíduo chega ao centro cirúrgico inconsciente e os médicos não sabem as crenças pessoais do indivíduo e não têm meios viáveis de descobri-las. Nesse caso, como a obtenção do consentimento se torna impossível, é razoável supor que os médicos possam realizar o procedimento necessário. Agora, imagine o caso de um indivíduo que chega ao centro cirúrgico consciente e psicologicamente normal, a ponto de entender a situação e ser considerado capaz de decidir. Se os médicos agem sem solicitar o consentimento do indivíduo, dificilmente seria possível justificar o comportamento dos médicos com base no fato de que o indivíduo consentiria se lhe fosse perguntado por ser o mais racional a fazer, pois, o indivíduo pode muito bem se recusar a receber atendimento médico nesse caso.

Assim, aparentemente pelo menos, sequer a primeira condição é satisfeita no que diz respeito à justificção da autoridade do Estado, uma vez que é possível, mesmo que os modos de consentimento não sejam suficientes para justificar um dever geral de obediência, recorrer aos outros métodos de consentimento. O Estado poderia, caso desejasse, saber se os indivíduos realmente consentem com sua atuação ou não. Porém, o que parece é que na realidade o consentimento não é sequer necessário.

A segunda condição é que quando se apela para o consentimento hipotético, o consentimento das partes deve ser consistente com suas crenças reais e valores pessoais. Se é possível conhecer a crença ou os valores da pessoa, então o consentimento hipotético a ser inferido deve ser compatível com essas crenças e valores. Por exemplo, imagine que no exemplo acima mencionado, o médico conheça o paciente e saiba da sua preferência religiosa. Nesse caso, não é possível

afirmar que o indivíduo consentiria com o procedimento, por ser racional consentir, quando se sabe que as crenças do indivíduo vão em sentido contrário.

O ponto da questão é que sempre é possível conceber circunstâncias sob as quais qualquer indivíduo teria consentido. Mas as hipóteses que requerem a mudança das crenças e valores fundamentais do indivíduo são irrelevantes para estabelecer a eficácia moral do consentimento hipotético, mesmo que essas crenças e valores possam estar equivocados (HUEMER, 2013, p. 38).

Em relação ao Estado, também parece difícil o preenchimento da segunda condição, vez que tanto não é possível conhecer a crença dos indivíduos a ele submetidos, quanto existem indivíduos que manifestamente são contra o Estado. Nesse caso, não é possível afirmar que os indivíduos que se sabe serem contra o Estado, como é o caso dos pacifistas extremos, por exemplo, que são contrários a todo o tipo de uso da força, sejam considerados como tendo hipoteticamente consentido com ele⁸².

Portanto, é difícil conceber o consentimento hipotético como justificando um dever geral de obediência, porque, do fato de o consentimento ser a medida mais racional, não significa necessariamente que o indivíduo consentiria. Não existe razão para acreditar que o acordo poderia ser alcançado mesmo em cenários hipotéticos imaginados pela maioria dos autores, nem que tal consentimento hipotético seria relevante moralmente se ele pudesse ser alcançado (HUEMER, 2013, p. 58).

Desta forma, o que resta agora é identificar se ainda é possível derivar a justificação da autoridade política de algum ato voluntário do indivíduo e se existem outras alternativas para fundamentar a existência de um dever moral de obediência ao Estado. Assim, o próximo capítulo tem como objetivo investigar o argumento a partir da equidade, como alternativa para a justificação da autoridade a partir de atos voluntários realizados pelos sujeitos, que o vinculariam ao Estado, submetendo-os à sua autoridade. Investigará também as Obrigações Associativas de Ronald Dworkin e a Concepção de Serviço da Autoridade de Joseph Raz.

⁸² É possível a objeção de que esses indivíduos são em número insignificante perante o todo da sociedade e que, por isso, não interfeririam na situação. Se esse é o caso não é possível afirmar e mesmo que fosse, foi visto na seção que trata sobre o consentimento tácito que o consentimento da maioria não é suficiente para justificar a autoridade do Estado. Assim, como o que se busca é uma justificação geral do dever de obediência, o consentimento hipotético falha como justificação.

2.3 ALTERNATIVAS AO CONSENTIMENTO COMO FUNDAMENTO DA AUTORIDADE POLÍTICA

Foi visto nos capítulos anteriores que a justificação da autoridade não é uma impossibilidade lógica, ou que não existe argumento *a priori* contra a possibilidade de justificação. Assim, identificou-se como necessário conseguir superar o outro argumento anarquista, de que as teorias existentes são falhas. O capítulo anterior se dedicou a compreender a teoria do consentimento, apresentando os motivos pelos quais a teoria não é suficiente para justificar a autoridade do Estado. Deste modo, observou-se que a segunda objeção anarquista ainda não foi superada.

O objetivo, portanto, é identificar uma teoria que possa servir como alternativa ao problema da justificação da autoridade, motivo pelo qual optou-se por mencionar as Teorias do *Fair Play*, das Obrigações Associativas e a Concepção de Serviço da Autoridade. A Teoria do *Fair Play* será desenvolvida na próxima seção; as outras teorias nas seções que se seguem.

Optou-se por essas teorias tendo em vista que representam alternativas promissoras para a justificação da autoridade. A Teoria do *Fair Play* se mostra importante porque consiste em uma variação da teoria do consentimento, na medida em que as obrigações políticas se fundam no recebimento de benefícios decorrentes da atuação da autoridade, benefícios esses que, supostamente, geram obrigações naqueles que os recebem. As Obrigações Associativas são importantes porque representam uma abordagem diferente das obrigações políticas, na medida em que representam uma tentativa de explicar essas obrigações do ponto de vista do vínculo que o indivíduo possui com o Estado, vínculo esse gerado em decorrência do pertencimento a ele. Assim, as obrigações não decorrem de atos específicos do sujeito (em oposição às teorias do consentimento), mas do fato de o sujeito encontrar-se vinculado a certa organização ou comunidade, que faz com que ele possua certas obrigações em relação a essa comunidade. Por fim, a Concepção de Serviço da Autoridade de Joseph Raz, pelo fato de Raz apresentar, conforme Waldron (1999, p. 84), a concepção de autoridade normalmente aceita entre os teóricos, tendo em vista que consegue, embora não de modo geral, justificar autoridades específicas em contextos específicos. Assim, representa um modo de justificação da autoridade, mesmo que essa justificação não seja geral, ou aplicável a todas as autoridades em todos os contextos.

2.3.1 A Teoria do *Fair Play*

Uma alternativa ao consentimento⁸³ como fundamento da autoridade política encontra-se na Teoria do *Fair Play*, também chamada de Teoria a partir da Equidade. Em que pese ter sofrido alterações e críticas ao longo do tempo, a teoria pode ser vista como uma alternativa na medida em que tenta fundamentar a existência de obrigações políticas decorrentes do recebimento de benefícios por parte dos indivíduos submetidos ao Estado, de modo que aqueles que desfrutam desses benefícios, se tornam obrigados em relação a eles.

A teoria foi inicialmente formulada por Hart (1955) e John Rawls (1999 e 2002), mas sofreu alterações ao longo do tempo. Serão apresentadas as formulações iniciais dos respectivos autores e, na medida do possível, serão trabalhados eventuais acréscimos, com o intuito de tentar fazer a teoria servir ao propósito de fundamentação da autoridade do Estado.

A suposição central da teoria é que aquele que recebe bens como resultado das atividades de outros deve pagar o preço, mesmo que não tenha efetivamente pedido por eles. Então, como a produção desses bens depende do fardo suportado por certo grupo de indivíduos, todos aqueles que de algum modo desfrutam desses bens têm que dividir o fardo da sua produção igualmente.

De acordo com Hart (1955, p. 185), quando um grupo de pessoas conduz uma empreitada conjunta de acordo com certas regras e, assim, restringem sua liberdade, aqueles que se submeteram a essas restrições quando requeridos têm um direito similar em relação àqueles que se beneficiaram da sua submissão. Esse sistema cria uma estrutura de direitos e deveres, de modo que a obrigação moral de obedecer às regras em tais circunstâncias é devida aos membros dessa cooperação que, com isso, possuem um direito moral correlato à obediência.

Nesse sentido, a obrigação decorre não das pessoas em si, mas do fato de serem membros de um esquema de cooperação coletiva. Como todos fazem parte do mesmo esquema de cooperação, todos devem arcar com os benefícios que esse

⁸³ A teoria também pode ser concebida como uma variante do consentimento, na medida em que o fato de o indivíduo desfrutar dos benefícios fornecidos pelo Estado consistiria no seu consentimento em relação a ele. Locke (2001, p. 153-154), por exemplo, no parágrafo 119, apresenta que qualquer homem que desfrute dos domínios do governo, seja possuindo uma propriedade, seja trafegando pelas estradas, manifesta o seu consentimento tácito em relação a esse governo. Inclusive, como se verá adiante, os benefícios, para criarem obrigações desse tipo, precisam, de certo modo, terem sido aceitos pelos beneficiários.

esquema produz. Se o indivíduo desfruta de bens que são produzidos em decorrência dessa cooperação, então ele possui uma obrigação moral em relação àqueles que participam no processo de produção desses bens, tendo o dever ou a obrigação moral de obedecer às regras desse sistema⁸⁴.

O ponto de Hart (1955, p. 183) é que ter um direito significa ter uma justificação moral para limitar a liberdade de outra pessoa e, assim, determinar como ela deve agir. Ao afirmar que os indivíduos do esquema de cooperação têm um direito, por terem se submetido quando requeridos, Hart afirma que esses indivíduos têm uma justificação moral para limitar a liberdade daqueles que se aproveitaram dessa submissão e, assim, aqueles que se beneficiaram têm uma obrigação de obediência em relação àqueles que restringiram sua liberdade para produzir os bens em questão.

Importante destacar que aqui a obrigação é devida não ao Estado ou ao governo em si, mas aos cidadãos que cooperam dentro desse sistema de cooperação coletiva. Como certos indivíduos restringem sua liberdade para produzir bens que são desfrutados por outros indivíduos, esses indivíduos que se beneficiam desse esquema possuem uma obrigação em relação aos demais membros da organização cooperativa. Assim, o *fair play* em Hart pressupõe a mutualidade de restrições, isto é, aqueles que cooperam têm o direito a uma distribuição justa do fardo da sua submissão, podendo restringir aqueles que se beneficiaram dessa submissão.

Contudo, para que a cooperação seja capaz de criar obrigações é preciso que satisfaça as seguintes condições: primeiro, é preciso que um conjunto de indivíduos participe em uma empreitada⁸⁵; segundo, que haja um conjunto de regras restringindo os indivíduos de modo uniforme e; terceiro, que quando alguns (ou todos os) participantes seguem as regras, certos benefícios resultam a alguns (ou todos) participantes, mas que esses benefícios possam ser adquiridos em certos casos em que alguns dos indivíduos não sigam as regras quando for sua vez de cooperar com o esquema (SIMMONS, 1979, p. 102-103). Assim, sob essas condições, quando uma pessoa se beneficia do esquema e do fato de as outras

⁸⁴ O objetivo é evitar o problema do carona, também chamado de *free rider* ou *sensible knave* (Hume). A questão do carona será trabalhada posteriormente.

⁸⁵ Embora Hart não defina o que é uma empreitada, pode-se dizer que consiste em qualquer atividade que envolva um grupo de pessoas cuja produção de benefícios esteja atrelada à restrição das liberdades de alguns desses indivíduos. A teoria de Rawls tenta esclarecer esse aspecto, como se verá adiante.

terem seguido as regras, essa pessoa tem uma obrigação de *fair play* de também as seguir e aqueles que as seguirem tem o direito a ter a cooperação dessa pessoa.

Entretanto, ao contrário do pretendido por Hart, a teoria não é suficiente para servir ao propósito de justificação da autoridade do Estado, visto que não especifica o que seria uma empreitada; não esclarece se os indivíduos precisam ser membros; tampouco quais os conjuntos de regras necessárias. Assim, é necessário especificar esses aspectos da teoria para a pretendida justificação.

Entra em cena, então, a teoria de Rawls. Rawls desenvolveu duas formulações da teoria. A primeira pode ser encontrada no artigo *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*. Nesse artigo, Rawls examina os fundamentos da obrigação moral de obedecer à lei e conclui que essa obrigação é um caso especial do dever *prima facie* de *fair play*. Assim, a formulação de Rawls é a seguinte: suponha que exista um esquema de cooperação social mutuamente benéfico e justo e que as vantagens que fornece apenas podem ser obtidas se todos, ou quase todos, cooperam. Suponha ainda que a cooperação requer certo sacrifício por parte de cada pessoa, ou ao menos envolva certa restrição da sua liberdade. Suponha, por fim, que os benefícios produzidos pela cooperação são, até certo ponto, livres: isto é, que o esquema de cooperação é estável no sentido de se qualquer pessoa sabe que todos (ou quase todos) os outros irão continuar a fazer sua parte, ele ainda assim será capaz de compartilhar do ganho do esquema mesmo se ele não fizer a sua parte. Sob essas condições, uma pessoa que aceitou os benefícios do esquema está vinculada por um dever de *fair play* a fazer a sua parte e não tirar vantagem dos benefícios livres em não cooperar. Isso, porque a existência dos benefícios resulta do esforço conjunto e, se os benefícios podem ser partilhados, eles não pertencem, por equidade, especificamente a ninguém (RAWLS, 1999, p. 122).

A segunda formulação de Rawls pode ser encontrada em *Uma teoria da justiça*, na seção 18 do capítulo II e na seção 52 do capítulo VI. Essa formulação tardia de Rawls difere da formulação inicial, na medida em que Rawls passa a defender a existência de um dever natural⁸⁶ como fundamento da obrigação política.

⁸⁶ Conforme o capítulo VI, seção 51 de *Uma teoria da justiça*. Segundo esse argumento, devemos cumprir nossa parte obedecendo às instituições justas existentes que nos dizem respeito, bem como cooperar para criar organizações justas quando isso puder ser feito sem grande ônus pessoal. Assim, se a instituição é justa, ou tão justa quanto possível, todos têm um dever natural de obedecê-la. Porém, o argumento não consegue explicar de modo razoável como indivíduos particulares são obrigados em relação a governos particulares, visto que o que define o dever de obediência é a

Segundo essa apresentação de Rawls, a Teoria a partir da Equidade é complementar ao dever natural. O princípio da equidade:

Afirma que uma pessoa deve fazer a sua parte conforme definem as regras de uma instituição, quando duas condições são observadas: primeiro, que a instituição seja justa (ou equitativa), isto é, que ela satisfaça os dois princípios da justiça; e, segundo, que a pessoa tenha voluntariamente aceitado os benefícios da organização ou tenha aproveitado a vantagem das oportunidades que ela oferece para promover os seus interesses próprios (RAWLS, 2002, p. 119).

Assim, o ponto do princípio é que, retomando Hart, não se deve lucrar com o trabalho cooperativo de outros sem que se contribua com a sua quota parte. Deste modo, aquele que aceita os benefícios da cooperação está vinculado a ela, por um dever de equidade, ou *fair play*, a cumprir com a sua parte quando requerido (ou seja, não sendo um carona).

Nesse sentido, Simmons (1979, p. 104-106) apresenta as quatro características necessárias para que as obrigações a partir do princípio do *fair play* possam surgir: primeiro, deve haver um esquema de cooperação social ativo. Aqui, considera-se o termo esquema em sentido amplo, significando qualquer programa, atividade, empreitada, organização, instituição, desde que, satisfazendo os requisitos de Rawls, sejam justos⁸⁷ e mutuamente benéficos.

Em segundo lugar, a cooperação sob o esquema deve envolver pelo menos a restrição da liberdade dos indivíduos. Ao contrário de Hart, Rawls não especifica se essa restrição deve ou não estar de acordo com um sistema de regras. Assim, é necessário que a instituição, ou o esquema de cooperação social, restrinja a liberdade de certos indivíduos em detrimento dos benefícios produzidos ao esquema, mesmo que não especifique qual a parte de contribuição que cada um deve dar. A obrigação consiste em fazer a sua parte, ou dar a sua contribuição, mesmo que essa contribuição não esteja definida de modo claro por meio de regras.

justiça da instituição. Assim, se existe um dever natural desse tipo, o indivíduo estaria vinculado à todas as instituições justas, independentemente de possuir algum vínculo com ela ou não.

⁸⁷ Rawls define um esquema justo, tanto no *Legal Obligation*, como em *Uma teoria da justiça*, como aquele que satisfaça os dois princípios de justiça. Os dois princípios de justiça em Rawls são: o princípio da liberdade, que consiste no princípio da maior liberdade igual para todos, e o princípio da igualdade, que consiste no princípio da justa igualdade de oportunidades e no princípio da diferença. A questão não será aprofundada na presente pesquisa. Os dois princípios são trabalhados em *Uma teoria da justiça*, no capítulo II, seção 11 e seguintes e resumidamente no capítulo III, seção 21. Contudo, o critério de justiça não é aceito unanimemente. SARTORIUS (1981, p. 14), por exemplo, afirma que o esquema cooperativo não precisa ser justo; basta apenas que o indivíduo tenha de fato se beneficiado.

Em terceiro lugar, os benefícios fornecidos pelo esquema devem poder ser obtidos ao menos em alguns casos por aqueles que não cooperam quando requeridos. Isso significa que o esquema deve funcionar de tal modo que se o indivíduo não coopera, ou não faz a sua parte, ele ainda consegue se beneficiar do esquema⁸⁸. Rawls estabelece como condição que os benefícios da cooperação só podem ser obtidos se quase todos os participantes cooperarem. Contudo, Simmons (1979, p. 106) questiona a necessidade desse requisito, uma vez que a justiça ou injustiça do proveito dos benefícios independem da quantidade de pessoas necessárias para produzi-lo, bastando apenas que o indivíduo se aproveite do benefício sem ter participado da sua produção. O máximo que a quantidade de pessoas consegue interferir é na eficiência do esquema.

Por fim, é necessário que o indivíduo beneficiado tenha aceitado os benefícios fornecidos pela cooperação. Nesse ponto Rawls distingue-se de Hart, na medida em que em Hart basta apenas que os indivíduos se beneficiem a fim de se tornarem vinculados. Em Rawls, é necessária uma aceitação positiva dos benefícios⁸⁹.

Para compreender esse ponto é preciso explicar a teoria de Rawls. Rawls, em *Uma teoria da justiça*, no capítulo II, apresenta quais são os dois princípios de justiça e, especificamente nas seções 18 e 19, aplica esses princípios para os indivíduos. Nessa aplicação, estabelece a diferença entre o princípio da equidade (ou *fair play*) e os deveres naturais⁹⁰. Assim, o princípio da equidade é utilizado para explicar as exigências que são obrigações. O ponto de Rawls (2002, p. 120) é que todas as

⁸⁸ Aqui surge propriamente o problema do carona: o indivíduo que se aproveita do funcionamento de um esquema cooperativo sem fornecer qualquer contribuição pessoal, se beneficiando desse esquema, sem, com isso, ter qualquer prejuízo próprio. A figura do carona é problemática na medida em que se todos adotarem essa postura, o esquema cooperativo colapsa.

⁸⁹ Esse é o cerne da diferença entre as duas formulações de Rawls e o que leva Rawls a afirmar que apenas aqueles que possuem um vínculo especial em relação ao governo, ou exercendo cargos públicos, ou utilizando-se do governo para alcançar seus objetivos, possuem obrigações em relação a ele. Nesse sentido, não haveria uma obrigação genérica *prima facie* de obediência, tendo em vista que a maioria das pessoas recebe benefícios do governo não-voluntariamente. Esse ponto será retomado adiante.

⁹⁰ Conforme explicação da nota 86. Cabe destacar que até esse momento a pesquisa adotou os termos obrigação e dever como possuindo significado semelhante. Rawls os diferencia, conforme se mostrará. No quadro esquemático da seção 18 da obra (p. 117), Rawls apresenta a ordem que os indivíduos na posição original devem escolher os princípios para a concepção de justiça. Nessa apresentação, mostra que as obrigações e os deveres naturais constituem exigências feitas aos indivíduos, de modo que as obrigações dizem respeito à obrigação de equidade e fidelidade, enquanto os deveres naturais podem ser positivos ou negativos, como de garantir justiça e ajuda e respeito mútuo e de não lesar e não prejudicar inocentes, respectivamente. Isso significa dizer que tanto as obrigações, quanto os deveres naturais, pressupõem princípios anteriores que organizam a sociedade. Um desses princípios é o princípio de *fair play*, que é o princípio que gera as obrigações.

obrigações surgem através do princípio da equidade; isto é, surgem por meio de um ato voluntário de aceitar o benefício fornecido por instituições justas (ou razoavelmente justas).

Assim, as obrigações se diferenciam de outras exigências morais na medida em que (i) se originam de atos voluntários, que podem ser a manifestação de um compromisso explícito ou tácito, como uma promessa ou acordo, ou ainda por meio da aceitação de benefícios; (ii) seu teor sempre é definido por uma instituição ou costume, de acordo com regras que especifiquem o que se exige de cada participante; e (iii) em geral, são devidas a indivíduos definidos, aqueles que cooperam coletivamente (RAWLS, 2002, p. 121).

Os exemplos fornecidos por Rawls são o indivíduo que concorre a um cargo público, o casamento e a participação em um jogo. Todas essas ações – concorrer ao cargo, casar e participar do jogo – originam a obrigação de cumprir os deveres, aqui como tarefas e responsabilidades, da posição ocupada.

Contudo, para Rawls (2002, p. 121), a obrigação política consiste em um caso problemático. A obrigação política se aplica aos indivíduos em geral e não apenas aqueles que ocupam cargos públicos e é problemática porque não é claro qual a ação vinculatoria exigida e quem a realiza. Isso porque, para Rawls (2002, p. 122), não há obrigação política para os cidadãos em geral⁹¹.

Os deveres naturais, por sua vez, (i) se aplicam a todos independentemente de atos voluntários; (ii) não tem conexão necessária com nenhuma instituição ou prática social; (iii) seu teor não é definido por regras institucionais; (iv) eles se aplicam às pessoas independentemente de suas relações institucionais; (v) vigoram entre todos, que são considerados como pessoas morais iguais (e não apenas aos membros da cooperação).

Como exemplo, é possível mencionar o dever de justiça, isto é, o dever de apoiar e obedecer às instituições que nos dizem respeito (satisfazendo o critério de justiça). Conforme Rawls:

Assim, se a estrutura básica da sociedade é justa, ou justa como é razoável esperar que seja dentro de determinadas circunstâncias, todos têm um dever natural de fazer a sua parte no esquema existente. Cada um está vinculado a essas instituições independentemente de seus atos voluntários, sejam eles de execução ou de outro tipo (RAWLS, 2002, p. 123).

⁹¹ Esse ponto será retomado mais adiante.

Assim, o que a obrigação a partir do princípio da equidade faz é reforçar e sustentar um vínculo já existente, que deriva do dever natural de justiça. Nesse caso, todos possuem um dever natural de apoiar as instituições justas e obedecê-las, mas aqueles que se vinculam a essas instituições de modo especial, seja por meio de um compromisso (como aquele que ocupa um cargo público), seja por meio da aceitação de um benefício, possuem uma obrigação, ou uma vinculação mais forte, à instituição justa.

Assim, uma pessoa pode ter ao mesmo tempo um dever natural e uma obrigação de sujeitar-se a uma instituição e de fazer a parte que lhe compete. O que devemos observar aqui é que há vários modos pelos quais podemos estar vinculados a instituições políticas. Na maioria dos casos o dever natural de justiça é o mais fundamental, já que vincula os cidadãos de uma forma geral e sua aplicação não exige atos voluntários. O princípio da equidade, por outro lado, vincula apenas aqueles que ocupam cargos públicos, por exemplo, ou aqueles que, estando em melhor situação, promoveram seus objetivos dentro do sistema (RAWLS, 2002, p. 124).

Observa-se, desse modo, que Rawls fundamenta o dever do indivíduo em apoiar e obedecer às instituições de dois modos: primeiro, através do dever natural de justiça e, em segundo lugar, pela obrigação decorrente do *fair play*. O dever natural é o mais fundamental, aplicável a todos. A obrigação propriamente dita apenas se aplica aqueles que se vinculam de modo especial, ou ocupando cargos públicos ou desfrutando dos benefícios.

Assim, não haveria obrigação política genérica, aplicável a todos, na medida em que para que essa obrigação exista é necessário um ato voluntário do indivíduo. Nesse sentido, a obrigação de obedecer à lei (ou a obrigação política) não se aplicaria a todos os indivíduos, mas apenas àqueles que possuem um vínculo especial, seja porque ocupam cargos públicos, seja porque alcançam seus objetivos através do governo. Como o recebimento de benefícios por parte do governo é algo que as pessoas não fazem voluntariamente, não há obrigação (SMITH, 1973, p. 959).

Agora, retornando à necessidade de aceitação do benefício por parte do beneficiado, uma vez explicada a teoria de Rawls, é possível explicar a diferença entre o ato voluntário requerido pela teoria e o ato voluntário de consentimento. Embora em ambas teorias seja preciso um ato voluntário, a teoria do consentimento exige a necessidade de uma assunção deliberada de uma obrigação – de uma manifestação do indivíduo. A teoria do *fair play*, como se mostrou, não requer essa

manifestação; requer apenas que o indivíduo usufrua dos benefícios fornecidos por uma cooperação, embora ainda esteja em aberto no que consiste a aceitação do benefício.

Nesse sentido, conforme apresentado por Simmons (1979, p. 116), a teoria do *fair play* possui como vantagem em relação a teoria do consentimento o fato de ver as comunidades políticas como comunidades, como esquemas cooperativos em larga escala, de modo que os cidadãos são indivíduos dentro de uma relação cooperativa com relações mútuas. Ao passo que na teoria do consentimento o indivíduo é visto atomisticamente, enquanto indivíduo isolado do grupo social, como indivíduo que tem no Estado um competidor que restringe suas liberdades individuais.

Contudo, a principal vantagem é o fato de fornecer uma explicação geral sobre os vínculos políticos. Todos aqueles que participam em uma cooperação possuiriam a obrigação, ao contrário do que apenas aqueles que consentiram. Aqui, porém, também reside uma das principais críticas da teoria, tendo em vista que é possível estabelecer obrigações a indivíduos diversos, apenas demonstrando que eles, de algum modo, se beneficiaram da existência do esquema.

Inclusive, como a aceitação do benefício é suficiente para estabelecer a obrigação, é possível que o indivíduo possa se tornar obrigado mesmo não intencionalmente, pois um indivíduo pode aceitar um benefício sem estar ciente das consequências morais dessa aceitação. Ao passo que não é possível consentir não intencionalmente, pois o não estar ciente das consequências morais do consentir descaracteriza o consentimento (SIMMONS, 1979, p. 117).

Entretanto, como destacado, ainda resta esclarecer no que consiste a aceitação do benefício. Para esclarecer esse ponto, é preciso mencionar a crítica de Robert Nozick ao princípio do *fair play*. A crítica de Nozick encontra-se no capítulo 5 de *Anarquia, Estado e Utopia* e tenta problematizar a questão da aceitação do benefício, visando argumentar contra o princípio. O ponto de Nozick (1991, p. 108) é que ao nível de grupo, indivíduos em associações não podem criar direitos novos que não consistam em direitos já existentes. Assim, em última análise, o *fair play* colapsaria em um princípio de consentimento.

A crítica de Nozick se baseia no seguinte experimento de pensamento: imagine que no seu bairro decidam criar um sistema público de entretenimento em que cada morador é responsável por um dia de entretenimento. Suponha que no

bairro existam 365 pessoas (você mais 364), de modo que cada uma fique responsável por um dia. Então, publica-se uma lista de nomes com a designação do dia de cada um (todos podem trocar seus dias livremente). Assim, cada indivíduo, no seu respectivo dia, deve ser o responsável por entreter os demais membros do bairro, com a atividade que lhe aprouver. Depois de passado 138 dias em que todos fizeram a sua parte, você está obrigado a aceitar sua vez? Admita-se que você se beneficiou do serviço, você ouviu as apresentações, abriu as janelas eventualmente para apreciar alguma música, riu com piadas que foram contadas e que as pessoas de fato cooperaram. No seu caso, você deve atender a convocação quando chegar sua vez? Você tem a obrigação de participar considerando que a cooperação está ativa e que você se beneficiou dela? De acordo com Nozick (1991, p. 111), não. Você pode ter se beneficiado por 364 dias, mas considerar que esse benefício não vale renunciar a sequer um único dia seu. Você poderia preferir não ter o serviço e não ter que contribuir ao invés de tê-lo e ter que contribuir com um dia de trabalho.

Deste modo, não haveria obrigação, mesmo que o indivíduo tenha aceitado e desfrutado dos benefícios fornecidos por uma organização cooperativa. Contudo, ainda que se adicione a condição de que os benefícios sejam maiores do que o custo da participação o problema não é resolvido, tendo em vista que ainda assim seria necessário a aceitação daquele que participa. Pois, só o indivíduo pode decidir se, para ele, o custo é maior do que o benefício fornecido. Não cabe aquele que impõe o benefício determinar se o indivíduo deve ou não arcar com o custo, caso o indivíduo não tenha aceitado o benefício fornecido. O ponto é que não se pode agir de modo a conceder benefícios e depois exigir um preço por esses benefícios gerados. Conforme Nozick (1991, p. 118), o fato de sermos produtos sociais – aqui como indivíduos que se beneficiam da existência da vida em sociedade – não cria em nós uma dívida constante para com a sociedade⁹². No fim, o princípio colapsa em um princípio de consentimento, porque, em última análise, sempre é necessário o consentimento para que o indivíduo possa se tornar vinculado à cooperação.

⁹² Dizer que os indivíduos se beneficiam da existência da vida em sociedade é dizer que os indivíduos se beneficiam por meio do produto de ações dispersas, inclusive de ações de gerações anteriores, o que não permite o pagamento pelo benefício recebido. Como muitos dos benefícios da vida em sociedade decorrem de atos praticados por antepassados remotos, não há como pagar por esses benefícios e, então, não há dívida constante com a sociedade. Então, o argumento só faz sentido se considerar os benefícios que são especificamente criados pelo Estado e não por benefícios gerados pela mera coexistência social. A discussão será retomada adiante.

Admitir que o indivíduo ainda assim tenha a obrigação é admitir que o indivíduo deve pagar o preço por benefícios que ele poderia não querer ter e não ter que pagar o preço, do que consumi-lo e pagar por ele. Admitir isso significaria admitir a interferência ilimitada e manipulativa na preferência de outros indivíduos, bastando apenas que com isso fosse gerado algum benefício para ele (GANS, 1992, p. 59). Então, ou o princípio é muito restrito, a ponto de abarcar apenas os casos em que houve aceitação do benefício (colapsando em um princípio de consentimento), ou muito amplo, a ponto de vincular qualquer indivíduo, bastando fornecer algum benefício a ele.

Simmons (1979, p. 120) faz uma objeção a crítica de Nozick, afirmando que o indivíduo do exemplo não seria um participante, mas apenas um espectador inocente e que, para ter qualquer tipo de vínculo, o indivíduo precisa ser, de algum modo, participante. Assim, apresenta como critério para a participação o indivíduo ter (i) ou prometido apoio, ou (ii) papel ativo no esquema. Contudo, ainda que se considere a necessidade do indivíduo ser participante, o que é um equívoco, tendo em vista que o princípio objetiva precisamente alcançar aqueles indivíduos que se beneficiam sem participar ativamente ou sem possuir vínculos especiais⁹³, ainda assim o princípio colapsaria em um princípio de consentimento, porque ainda assim é exigida uma manifestação (expressa ou tácita) do indivíduo. No fundo, só estariam vinculados aqueles que já estão vinculados de algum modo (por promessa ou participação). Deste modo, o benefício em si se torna supérfluo, tendo em vista que o que determina a obrigação não é o recebimento do benefício, mas o ato de manifestação (o consentimento).

Tentando resolver esse problema, Simmons (1979, p. 126) oferece um contraexemplo. Suponha que no exemplo de Nozick o serviço de entretenimento público não seja o único interesse e que existe um problema de poluição no sistema de abastecimento de água do bairro. Como o governo se mostra inerte, os membros do bairro organizam uma reunião e a maioria vota para que seja cavado um poço perto do centro do bairro, que será pago e mantido por seus membros. Assim, alguns membros consentem com o esquema, enquanto outros não. Jones é um

⁹³ O participante, no sentido de Simmons, é aquele que ou promete apoio, ou tem papel ativo no esquema. Contudo, esse indivíduo, em decorrência da promessa de apoio ou da participação ativa já possui um vínculo independentemente do recebimento do benefício. Ademais, o objetivo do princípio é precisamente evitar a figura do carona, do indivíduo que se beneficia sem ter qualquer ônus ou prejuízo na produção do benefício. Por isso, não faz sentido requerer que o indivíduo seja um participante, porque o participante já está vinculado.

desses indivíduos, rejeitando o esquema e manifestando que não dará seu apoio. Apesar da oposição de Jones, o poço é cavado, pago e mantido pelos outros membros do bairro e Jones não contribui em nada com esse processo. Com isso, o sistema começa a funcionar e os benefícios de água limpa estendem-se a todo o bairro. Jones, invejoso com o sistema, sabendo que a água não fará falta, vai ao poço e pega água para si.

Nesse caso, conforme apresenta Simmons (1979, p. 127), parece claro que Jones aceitou benefícios do esquema e, então, possui uma obrigação em relação a ele. Mas, também parece claro que Jones não consentiu com o esquema. Assim, esse parece um caso em que o indivíduo tem uma obrigação com o esquema mesmo que não tenha consentido. Ou seja, é possível fundamentar a obrigação sem recair em um princípio de consentimento.

Contudo, ainda que se considere o exemplo apresentado por Simmons como suficiente para refutar a crítica de que o princípio colapsa no consentimento, ainda assim fica em aberto a questão da aceitação do benefício. Pois, qual o ato necessário para que o indivíduo possa ser considerado como aceitando um benefício que foi produzido por uma cooperação? Conforme Simmons (1979, p. 129), aceitar o benefício é (i) tentar obtê-lo e conseguir, ou (ii) usufruir do benefício voluntaria e conscientemente. Porém, para que a explicação funcione, é preciso observar a distinção entre dois tipos de benefícios: os benefícios abertos e os benefícios prontamente disponíveis.

Benefícios abertos são aqueles que o indivíduo não pode evitar de receber, mesmo que queira. Como exemplo tem-se alguns benefícios gerados pelo governo, como proteção, controle de poluição, entre outros. Os benefícios prontamente disponíveis, por sua vez, são aqueles que o indivíduo opta por receber, quando pode evitar recebe-los. Por exemplo, os benefícios que são recebidos por meio da polícia, a patrulha, o aprisionamento de criminosos, entre outros, são benefícios abertos, pois só podem ser evitados deixando a área de proteção policial. Mas também é possível que o indivíduo requirite proteção especial por parte da polícia. Esses benefícios são prontamente disponíveis, na medida em que podem ser evitados sem inconvenientes (SIMMONS, 1979, p. 130).

Deste modo, a aceitação do benefício do exemplo de Simmons só se aplicaria aos casos em que envolve benefícios prontamente disponíveis, de modo que é aqui que a aplicação do princípio do *fair play* recai. Quando se aceita benefícios que são

prontamente disponíveis, pode ser necessário que o indivíduo esteja ciente que esses benefícios são o produto de um esquema cooperativo a fim de gerar a obrigação de *fair play*, mas que não é necessário nenhum ato de consentimento. Assim, o princípio poderia funcionar como uma fonte de obrigação, independente do consentimento, nos casos em que alguém desfruta dos benefícios por vontade própria, embora não tenha aceitado recebê-los.

Porém, ainda não é capaz de servir como fundamento ao dever de obedecer à lei, ou à obrigação política, pois não se aplica a benefícios que são consumidos sem a vontade do agente, como é o caso dos benefícios abertos supostamente fornecidos pelo Estado (GANS, 1992, p. 60).

O que a discussão anterior pretendeu foi apresentar a teoria do *fair play*, ou a teoria a partir da equidade, e demonstrar como ela pretende fundamentar a existência da obrigação política por meio do recebimento de benefícios por parte dos indivíduos, de modo que esses indivíduos, ao usufruírem dos benefícios fornecidos pela autoridade, estão vinculados a ela, por meio de uma obrigação de obediência.

A objeção enfrentada até agora – de que o *fair play* colapsa no consentimento – coloca em questão a necessidade de aceitação do benefício para que a obrigação possa existir. Assim, só haveria obrigação, como a teoria pretende, se os indivíduos tivessem aceitado esses benefícios. Embora ainda reste em aberto no que consistiria a aceitação, estabeleceu-se que, de algum modo, é requerida certa voluntariedade por parte do agente para que ele possa se tornar vinculado.

Assim, a crítica contra a teoria mostra que ela é ou muito inclusiva, muito fraca a ponto de justificar qualquer coisa, ou muito exclusiva, muito forte a ponto de não justificar nada. Ou a teoria justifica todos os casos de recebimento de benefício, precisando apenas mostrar que o indivíduo usufruiu dos benefícios de algum modo para se tornar vinculado, ou a teoria não justifica nada, pois requereria a necessidade de uma aceitação voluntária do benefício (o que estabeleceria o vínculo a parte do benefício recebido), para o estabelecimento da obrigação, o que não se aplica, tendo em vista que grande parte dos benefícios produzidos pelo Estado são abertos.

Mesmo nos casos em que os benefícios produzidos pelo Estado são prontamente disponíveis, como ocorre com as universidades públicas, por exemplo, o problema ainda se mantém, porque nesses casos o governo coercitivamente gera esses bens e exige o pagamento por eles, mesmo que os indivíduos não os utilizem.

Então, a questão que se coloca é se o Estado tem o direito de captar recursos coercitivamente para gerar benefícios prontamente disponíveis para os indivíduos. Se a justificativa para a captação de recursos é o recebimento de benefícios, o argumento não se sustenta, porque não há como receber benefícios por bens que sequer foram criados.

Portanto, observa-se que os argumentos da teoria não são capazes de superar as objeções apresentadas. Deste modo, observa-se que, pelo menos até agora, não há teoria suficientemente capaz de resolver o problema da obrigação política. Como as abordagens centradas no agente, isto é, nas ações dos indivíduos que estabeleceriam o vínculo especial necessário para o estabelecimento da obrigação política, não surtiram efeito, a partir da próxima seção a exposição tenta alterar a abordagem ao problema, tentando identificar se é possível alcançar essa justificação por meio de teorias baseadas no status do agente submetido à autoridade.

2.3.2 A Teoria das Obrigações Associativas

Foi visto até aqui que as tentativas de justificação da autoridade através das teorias centradas nos atos dos agentes, isto é, em teorias que buscam fundamentar a autoridade do Estado com base nos atos dos sujeitos, que os colocam sob uma obrigação moral de obediência, não são suficientes, visto que não respondem de modo satisfatório às objeções apresentadas.

Deste modo, agora o foco da pesquisa se altera, buscando como alternativa uma teoria que pretende justificar a autoridade do Estado baseada no status, ou na posição que o indivíduo ocupa perante a sociedade. Dizer que uma teoria é baseada no status significa dizer que ela foca no papel ocupado pelo indivíduo e nas obrigações decorrentes desse papel. Aqui, o que se investiga é a relação entre o indivíduo e a sociedade a qual pertence, com o objetivo de compreender em que medida essa relação poderia estabelecer obrigações morais. Assim, investiga-se a teoria das obrigações associativas, ou obrigações comunitárias, na tentativa de demonstrar como e se é possível fundamentar a autoridade do Estado.

A teoria foi inicialmente formulada por Dworkin (1999, [1986], p. 237) e tem como suposição o fato de que as relações sociais são de tal modo que certos indivíduos ocupando certos papéis dentro da sociedade possuem certas

responsabilidades especiais em decorrência das práticas sociais que essa sociedade possui, de modo que esses indivíduos, em decorrência dessas responsabilidades, possuem obrigações para com ela.

O ponto de Dworkin (1999, p. 237) é que, do mesmo modo que existem obrigações não voluntárias para com os membros da família e com os amigos, também existem obrigações não voluntárias para com os membros de comunidades políticas. Como o pertencimento a esses grupos não é uma questão de consentimento, o fato de pertencer a esses grupos estabelece certas responsabilidades, decorrentes das práticas sociais, que os indivíduos devem satisfazer. O que se investiga, portanto, é se a obrigação política pode ser encaixada dentro dessas responsabilidades associativas, ou, dito de outro modo, se a relação existente entre os indivíduos dessas associações – que partilham de certos vínculos emocionais – podem ser transpostos para a esfera política.

Assim, primeiro deve-se compreender a natureza desse tipo de obrigação para depois compreender em que medida ela pode fundamentar a autoridade do Estado. O ponto de partida é compreender que as práticas sociais definidas socialmente podem estabelecer certas responsabilidades aos membros desses grupos, de modo que esses indivíduos possuem obrigações para com os demais membros. Assim, é a prática social que define o que é uma família, um colega de trabalho, um vizinho, entre outros. Do mesmo modo, é a prática social que define qual a responsabilidade de cada um desses indivíduos e quais seus deveres uns para com os outros. Porém, essa definição não é feita por meio de acordos, convenções, contratos ou decretos; mas sim por meio de uma atitude interpretativa⁹⁴. Assim, os conceitos utilizados para definir esses grupos e definir suas obrigações são conceitos interpretativos, no sentido de que precisam ser interpretados pelos indivíduos ao qual pertencem (DWORKIN, 1999, p. 238).

⁹⁴ A teoria de Dworkin foi formulada em *O Império do Direito*. É importante observar que a obra se destina a investigar o conceito de direito e a sua relação com a justificação da coerção. Assim, trata sobre a justificação moral e a legitimidade da coerção, bem como sobre a legitimidade política. Isso significa que, para que seja possível justificar moralmente a coerção, é preciso que existam obrigações políticas. Deste modo, a teoria das obrigações associativas deve ser compreendida em consonância com a integridade do direito. Além disso, é preciso ter em vista que a atitude interpretativa possui dois componentes, o valor – pressupor que determinada prática social possui uma finalidade que possa ser descrita independentemente da descrição das regras existentes – e o conteúdo – que as regras ou comportamentos poderiam ser diferentes, em decorrência da finalidade da regra.

Como exemplo, suponha que tentássemos interpretar o conceito de amizade. Dificilmente seria possível interpretá-lo de modo particular isolado, tendo em vista que exige certos comportamentos que, contudo, não são uniformes. Certas obrigações devidas a amigos decorrem de histórias comuns partilhadas, outras decorrem de ajudas em momentos de necessidade, entre outros. Normalmente, essas obrigações derivam de eventos que atraem obrigações, mas que não são deliberadamente aceitos nem o indivíduo percebe que está assumindo um status especial. Embora seja uma associação considerada consensual, se desenvolve através de situações que não são percebidas, de modo isolado, como acompanhadas de compromissos deliberadamente assumidos. Normalmente, só se percebe a relação estabelecida quando alguma situação exige que essas obrigações sejam honradas ou quando já é tarde demais para rejeitá-las (DWORKIN, 1999, p. 239).

Assim, não é possível interpretar a prática dizendo que para que exista a amizade, os amigos devem realizar essa ou aquela conduta. A conduta exigida dependerá da relação de amizade em si estabelecida, dependerá das responsabilidades que cada indivíduo possui na relação social estabelecida com o outro indivíduo, de quem é amigo. O indivíduo será reconhecido como amigo caso satisfaça as responsabilidades que seu papel lhe atribui, cumprindo sua obrigação para com o outro indivíduo, independente de qual seja essa obrigação (ou da conduta particular exigida).

Deste modo, para que existam obrigações associativas, certas condições precisam ser satisfeitas. A primeira, que talvez possa ser percebida diretamente, é a reciprocidade. Para que obrigações associativas existam é preciso que haja reciprocidade entre os membros do grupo, isto é, que cada um aceite o tipo de responsabilidade requerida. Isso significa que os indivíduos devem se reconhecer como participantes de um grupo e reconhecer que possuem responsabilidades entre si. O indivíduo possui responsabilidades para com seu amigo se eles são amigos e se o amigo reconhece essas responsabilidades em relação a ele. Porém, isso não significa que cada um deve fazer a mesma coisa pelo outro, ou fazer aquilo que o outro imagina que deve ser feito, concretamente. Como os conceitos são interpretativos, a reciprocidade deve ser entendida de modo abstrato, como um tipo de responsabilidade que é exigida em decorrência da relação possuída. Se os

indivíduos são amigos, então têm a responsabilidade de se tratar como amigos, e assim sucessivamente (DWORKIN, 1999, p. 240-241).

Isso permite afirmar que para que as obrigações associativas possam existir, as pessoas precisam compartilhar de uma ideia geral e difusa dos direitos e responsabilidades especiais que possuem, em decorrência do pertencimento ao grupo, e que esse pertencimento estabelece relações mútuas que são pressupostas pelos outros membros.

Quanto a reciprocidade, conforme Dworkin:

Posso pensar que, devidamente compreendida, a amizade exige que eu quebre promessas feitas a outros para ajudar um amigo em dificuldades, e não deixarei de fazer isso por um amigo pela simples razão de que ele não compartilha essa convicção e não faria o mesmo por mim. Mas só vou incluí-lo entre meus amigos e sentir essa obrigação se acreditar que ele tem por mim mais ou menos o mesmo interesse que tenho por ele, e que faria por mim importantes sacrifícios de algum outro tipo (DWORKIN, 1999, p. 214).

Assim, além da reciprocidade, também é preciso satisfazer outras quatro condições. Primeiro, as responsabilidades do grupo devem ser consideradas como *especiais*, isto é, devidas apenas aos membros do grupo entre si. Em segundo lugar, deve-se admitir que as responsabilidades são *pessoais*, ou seja, são devidas aos membros entre si, de um membro a outro; e não ao grupo como um todo, em seu sentido coletivo. Em terceiro lugar, os membros devem ser capazes de conceber essas responsabilidades como decorrentes de uma responsabilidade mais geral, que seria o bem-estar dos outros membros do grupo. E, por fim, os membros devem pressupor que as práticas do grupo mostram um *igual* interesse por todos os membros, ou que a associação seja conceitualmente igualitária, significando que ninguém é mais importante que o outro dentro do grupo (DWORKIN, 1999, p. 242-243).

O preenchimento das quatro condições permite distinguir uma comunidade simples, que apenas preenche os requisitos genéricos geográficos ou sociais para ser identificada como uma comunidade, de uma comunidade verdadeira, uma comunidade cujas práticas da responsabilidade do grupo satisfazem as quatro condições e, assim, estabelecem a existência de obrigações políticas (DWORKIN 1999, p. 243).

De acordo com Dworkin (1999, p. 237-238), a teoria é ignorada, principalmente, por duas razões. Primeiro, porque se supõe que depende de laços

emocionais existentes entre os indivíduos do grupo, o que inviabilizaria sua aplicação a grandes comunidades políticas. E também porque pode recair em uma espécie de nacionalismo ou racismo.

Além das críticas mencionadas, que Dworkin tenta responder ao longo da sua exposição, existem críticas mais fundamentais que atingem os pilares da teoria e questionam se (i) as obrigações associativas de fato existem e se (ii) comunidades políticas são capazes de gerar o dever de obediência.

O ponto (i) é levantado por Christopher Wellman (1997, p. 185) no sentido de que não existe um elemento moral nas responsabilidades associativas. Assim, se esses vínculos associativos de fato existem, eles não são morais, porque são elementos psicológicos e amorais. Tentando explicar seu argumento, Wellman (1997, p. 185-186) estabelece uma experiência de pensamento em que concebe Albert Einstein como um indivíduo cosmopolita, sem identificação com uma nação específica, que realizava doações generosas para causas e pessoas irrespectivamente da sua nacionalidade ou afiliação política. Enquanto Wellman se reconhece como um indivíduo que necessita de vínculo para motivar sua caridade, Einstein selecionaria as doações apenas de acordo com a medida em que conseguisse cumpri-las. Assim, enquanto Einstein é um altruísta, Wellman seria um indivíduo parcial, que auxilia os outros na medida em que partilha de algum vínculo para com eles. O que a experiência de pensamento oferece, então, é um modo de distinguir entre a ausência de parcialidade e a falta de altruísmo. O ponto é que a imparcialidade de Einstein é precisamente aquilo que torna o altruísmo mais altruísta, de modo que, se é o aspecto altruísta do altruísmo que merece louvor, então uma disposição em contribuir com causas com as quais o indivíduo não possui vínculos ou conexões é extremamente altruísta e, assim, extremamente louvável.

Na medida em que se reconhece o aspecto egoísta inerente de defender causas em que os indivíduos são parciais, então se reconhece que as obrigações associativas não precisam ser objeto de louvor não qualificado. Ou, na medida em que se reconhece que Einstein é um indivíduo imparcial, seu altruísmo passa a ser ainda mais valorizado, tendo em vista exatamente sua imparcialidade. Porém, se os indivíduos são parciais, defendendo causas com as quais possuem algum vínculo, então observa-se um aspecto inerentemente egoísta, o que descaracteriza o louvor em relação as suas ações.

Segundo Wellman (1997, p. 185-186), isso permite observar que a questão do caráter louvável de uma ação é uma questão de comparação. Se comparado com um agente totalmente egoísta, o parcial é louvável. Agora, se comparado com um cosmopolita altruísta, o parcial parece egoísta. Assim, o associativismo encontra-se entre os dois extremos, sendo um meio termo de altruísmo, no qual a parcialidade desempenha um papel compreensível ao motivar os agentes, mas que diminui o seu caráter louvável. Então, por mais que existam certos vínculos associativos, ou que seja possível que os indivíduos se identifiquem com seus associados, todos esses elementos são psicológicos e amorais.

Contudo, ainda que existissem responsabilidades associativas, tendo em vista que essas responsabilidades não possuem um aspecto moral, os vínculos criados por elas não podem constituir obrigações de obediência à lei. Pois, conforme Wellman (1997, p. 186), essas responsabilidades não seriam equivalentes a deveres morais.

Para esclarecer sua afirmação, Wellman (1997, p. 186-187) oferece uma nova experiência de pensamento. Imagine que ele decida não ir ao casamento de sua irmã apenas porque não está disposto a gastar o tempo e o dinheiro necessários, embora os tenha em disponibilidade. Se os outros estão corretos ao desaprová-lo, não é porque ele não cumpriu seu dever, ou seja, não cumpriu com algo que sua irmã tinha um direito oponível em relação a ele, mas porque suas ações revelaram um desinteresse de sua parte. Assim, a desaprovação moral é direcionada para sua falta de interesse emocional em relação a sua irmã e não porque ele falhou em cumprir seu dever em relação a ela. O que leva o autor a afirmar que os vínculos associativos (supondo que de fato existam) podem ter efeito sobre como se louva pessoas, mas não como se louva atos⁹⁵.

Porém, o exemplo da irmã talvez não seja suficiente, tendo em vista que parece tratar de uma responsabilidade trivial e não de uma obrigação propriamente dita. Enquanto pode ser o caso de não haver obrigação de ir ao casamento da irmã, seria possível, por exemplo, haver uma obrigação mais urgente, de salvar um amigo

⁹⁵ Isso leva Wellman a afirmar que as responsabilidades associativas representam uma dimensão totalmente diferente da avaliação moral, visto que se aproximam da ética das virtudes. O termo faz alusão à teoria ética desenvolvida principalmente por Aristóteles, em oposição a ética do dever (deontológica), atribuída a Kant e a ética utilitarista, atribuída a Bentham e a John Stuart Mill. A ética das virtudes adota a concepção que existem virtudes que os indivíduos devem adquirir a fim de alcançar a vida boa, focando no caráter do agente ao invés de focar na ação propriamente dita. Assim, o que determina o louvor de uma ação é o caráter do agente (quanto mais se aproxima ou se distancia da virtude).

se afogando. Segundo Wellman (1997, p. 187), é possível que exista essa obrigação, mas ela não decorre da amizade. O que fundamenta a obrigação é a necessidade (o estar se afogando) combinada com a possibilidade de realizar o salvamento. Assim, se o argumento estiver correto, a relação de amizade não gera razões morais para salvar o amigo, pois haveria a mesma obrigação em relação a um estranho. Então, a obrigação decorre da situação de necessidade somada à possibilidade de salvamento e não da relação entre o indivíduo e seu amigo. Portanto, mesmo que se reconheça a existência de vínculos associativos, esses vínculos não são capazes de estabelecer deveres morais.

Se Wellman estiver correto, então foi possível observar como não há um elemento moral nos vínculos associativos e que, mesmo que exista um elemento de virtude, ele não é capaz de criar deveres de obediência à lei. Agora, em prol do argumento, admitindo que existam obrigações associativas, cabe analisar se (ii) as comunidades políticas poderiam gerar obrigações associativas. Antes de adentrar no mérito da crítica, é preciso retomar que Dworkin concebe as obrigações associativas como sendo obrigações que decorrem do pertencimento a certos grupos, cujas práticas sociais estabelecem responsabilidades que esses membros devem satisfazer. Ele utiliza como exemplo a relação entre familiares e amigos. Assim, se é possível que exista obrigações entre membros de uma família, seria possível haver obrigações do mesmo tipo entre membros de comunidades políticas?

Conforme apresentado por Wellman (1997, p. 188-189), ao contrário do defendido pela teoria, as relações entre cidadãos não são em nada parecidas com a relação entre amigos e familiares. Pois, não possuem a intimidade e a intensidade emocional que cria a responsabilidade entre os membros destes últimos tipos de relação. O principal motivo é o tamanho dos Estados modernos, sua natureza multicultural e multinacional, que não permite aos cidadãos desenvolverem vínculos associativos e, inclusive, colabora para o desenvolvimento de antipatias entre si. Como é possível observar com certa frequência, grupos com interesses diferentes tendem a conflitar, precisamente porque não consideram possuir esse vínculo associativo uns com os outros. Portanto, mesmo que se conceda que as obrigações associativas existem, em associações populosas e interpessoais como o Estado moderno, elas não são constituídas, precisamente porque o Estado moderno não é capaz de estabelecer esses vínculos associativos entre seus membros.

A última objeção de Wellman é respondida por Dworkin. Dworkin (1999, p. 243-244) estabelece de modo claro que as responsabilidades estabelecidas por uma verdadeira comunidade são especiais e individualizadas (no sentido de serem devidas aos membros do grupo entre si), decorrentes de uma responsabilidade mais geral, representando o interesse igual de seus membros. Mas, essas condições não são psicológicas. Não há nada nas condições que exija a necessidade de um vínculo emocional entre seus membros. Conforme apresenta Dworkin (1999, p. 244), "o interesse que exigem é uma propriedade interpretativa das práticas que permitem ao grupo a afirmação e o reconhecimento das responsabilidades e não uma propriedade psicológica de algum número fixo dos verdadeiros membros". Então, é possível, mas não é necessário, que existam vínculos emocionais entre os membros para que existam obrigações associativas. Assim, se Dworkin estiver correto, as comunidades associativas poderiam ser maiores e mais anônimas do que se fosse necessário a satisfação da condição de que os membros partilhem de vínculos emocionais entre si. Para isso, bastaria que, preenchendo os requisitos, os indivíduos fossem capazes de compreender a existência de um interesse geral entre seus membros (mas sem a necessidade de um vínculo emocional entre eles).

Porém, embora Dworkin apenas afirme que vínculos emotivos são dispensáveis, não fica claro como surgem os deveres morais e, inclusive, porque esses deveres são deveres de obediência. Assim, admitindo novamente em prol do argumento que responsabilidades associativas existem e que comunidades políticas são capazes de gera-las, porque essas responsabilidades devem ser cumpridas no sentido de obediência à lei?⁹⁶ O ponto é que as práticas necessárias para que seja possível a existência da obrigação política, que cada indivíduo cumpra suas responsabilidades associativas dentro do contexto social que se encontram, ou do papel que ocupam nesse contexto, podem envolver outros aspectos que não a obediência à lei. Podem incluir, por exemplo, a recusa ao anarquismo político, o dever de não agressão mútua, o apoio mútuo a instituições fundamentais para garantia da ordem social, como a política e a defesa nacional, entre outros. Mas, se esse é o caso, então o argumento passa a ser consequencialista. Ele objetiva atingir

⁹⁶ É importante destacar que cada passo do argumento a favor das obrigações associativas como fundamento da obrigação política é questionável. É possível criticar se as obrigações associativas existem, se comunidades políticas são capazes de gera-las e se essas responsabilidades, admitindo que existam e que são possíveis de serem geradas por comunidades políticas, são do tipo de obediência à lei. Então é possível questionar desde a existência de obrigações associativas até a inferência para a obrigação política.

uma finalidade: a estabilidade política da sociedade. Porém, se esse é o caso, então é possível que existam casos em que a violação da lei não trará prejuízos aos compatriotas, o que não implica a necessidade de uma vinculação geral de obediência por parte de todos (GREENE, 2012, p. 67-68).

Então, não há uma conexão necessária entre a teoria e a criação de deveres morais, especialmente do dever de obediência à lei. Se esse é o caso, então as comunidades políticas não são capazes de gerar o dever de obediência e, então, o ponto (ii) da crítica não consegue ser solucionado. Assim, a teoria também não é suficiente para solucionar o problema da obrigação política e, portanto, não consegue apresentar um argumento capaz de justificar a autoridade do Estado.

Como a abordagem baseada no status também não foi capaz de apresentar um argumento para superar as objeções, resta indagar se existe um argumento que seja capaz de apresentar uma justificação para a autoridade do Estado. A alternativa, então, é investigar a Concepção de Serviço de Joseph Raz, por ser, como já destacado, a teoria amplamente aceita pelos teóricos.

2.3.3 A Concepção de Serviço da Autoridade

Foi visto até aqui que as duas abordagens ao problema da autoridade política não surtiram efeito. Tanto as teorias centradas nos atos voluntários do agente (consentimento e *fair play*), quanto a teoria baseada no seu status (obrigações associativas) não se mostraram suficientes para explicar a existência do vínculo especial que haveria entre os indivíduos e o Estado a ponto de estabelecer a obrigação de obediência às suas diretivas.

Assim, não se conseguiu mostrar que existe um dever moral de obedecer às diretivas da autoridade, dever esse que é preemptivo e independente de conteúdo. Deste modo, é preciso lembrar que o que se requer é encontrar um argumento que seja capaz de justificar a existência de razões protegidas, que são razões excludentes que também atuam como razões de primeira ordem (seção 2.1.3.2, p. 41-44), que sejam válidas.

Como destacado no primeiro capítulo (seção 2.1.3.2, p. 44-45), a fundamentação da autoridade não é uma impossibilidade lógica, porque, a princípio, é possível que existam razões protegidas válidas. Isso significa que é possível que seja racional em certos casos que o indivíduo abra mão da sua capacidade de

deliberação em detrimento das diretivas da autoridade, precisamente porque a autoridade fornece uma razão para agir ao mesmo tempo em que fornece uma razão para excluir do cálculo outros tipos de razões, que poderiam ser relevantes no momento da decisão sobre como agir.

Assim, como a autoridade a princípio pode fornecer uma diretiva que seja uma razão protegida válida, a princípio é possível que a autoridade possa vir a ser justificada. E esse é o objetivo da Concepção de Serviço da Autoridade de Joseph Raz, visto que pretende justificar a autoridade em casos específicos, caso essa autoridade satisfaça as condições da teoria. Porém, é importante observar que essa teoria não é especificamente aplicável à autoridade política, mas para as autoridades em geral. As relações da teoria com a autoridade política serão discutidas adiante.

Para compreender a teoria é preciso retomar toda a explicação anterior. Quando se discute sobre os fundamentos da autoridade política o que se busca é uma explicação sobre como uma diretiva de uma autoridade é capaz de exercer influência, direta e normativa, sobre o indivíduo a ponto de afetar o seu raciocínio prático. Quando se diz que um indivíduo aceita ou reconhece uma autoridade, se diz que ele aceita ou reconhece o seguinte tipo de argumentação: Y tem autoridade; Y determina que X tem que fazer A; portanto, X deve fazer A.

Isso significa que a autoridade, ao emitir uma diretiva, impõe ao indivíduo um dever - um requerimento para que ele aja de determinado modo, a despeito de seu próprio juízo sobre a matéria. O que se discute, deste modo, é se e quando a autoridade tem esse poder normativo e se suas diretivas criam essas razões para ação. Mas, se o fato de a autoridade emitir uma diretiva é motivo suficiente para dizer que ela fornece uma razão para ação, então deve-se explicar o porquê. Dito de outro modo, deve-se explicar por que as diretivas da autoridade são independentes de conteúdo e preemptivas, isto é, devem ser cumpridas independente daquilo que é determinado e devem substituir o raciocínio do indivíduo no momento de deliberar como agir. Dizer que uma diretiva é preemptiva é dizer que o fato de uma autoridade requerer a realização de uma ação é uma razão para sua realização, que não deve ser adicionada a todas as outras razões relevantes, mas que deve excluir e tomar o lugar de algumas delas, quando se avalia o que fazer (RAZ, 1990a, p. 124).

Importante observar que, para Raz (1999, p. 65-68), o raciocínio prático não consiste simplesmente na descoberta de meios para fins, mas, ao contrário, consiste

sobretudo na descoberta de quais fins devem ser perseguidos, considerando certos prós e contras⁹⁷. Então, quando há autoridade legítima, ela se coloca na posição de realizar o cálculo dos prós e contras para os sujeitos, mas deve realizar esse cálculo com base nos prós e contras que se aplicam aos indivíduos. Assim, para Raz (1986, p. 47), as diretivas da autoridade são preemptivas e independentes de conteúdo se as razões consideradas pela autoridade em sua deliberação já se aplicam independentemente aos indivíduos a ponto de serem relevantes para sua ação nas circunstâncias cobertas pela diretiva.

A tese que defende que as razões de primeira ordem consideradas no cálculo de razões da autoridade já devem se aplicar aos indivíduos independentemente da decisão da autoridade recebe o nome de tese da dependência (*dependence thesis*). A tese estabelece que todas as diretivas da autoridade devem ser baseadas, principalmente, em razões que já se aplicam independentemente aos sujeitos das diretivas e são relevantes para suas ações nas circunstâncias cobertas pela diretiva (RAZ, 1990a, p. 125).

Deste modo, o cumprimento da tese da dependência é uma das exigências para que a autoridade consiga criar razões protegidas. Isso significa que quando a autoridade delibera, ou considera as razões conflitantes (os prós e contras mencionados acima), essas razões conflitantes consideradas pela autoridade precisam ser aplicáveis aos sujeitos aos quais se destinam.

A tese da dependência, conforme Raz (1986, p. 53), "é uma tese moral sobre o modo como as autoridades deveriam usar seus poderes" e está diretamente conectada com uma segunda tese moral sobre o tipo de argumento que poderia ser utilizado para estabelecer a legitimidade de uma autoridade, que recebe o nome de Tese da Justificação Normal:

[A tese] afirma que o modo normal e primário de estabelecer que uma pessoa deveria ser reconhecida como tendo autoridade sobre outra pessoa envolve mostrar que esse suposto sujeito tem maior probabilidade de cumprir com as razões que se aplicam a ele (as outras que não as alegadas diretivas da autoridade) se ele aceita as

⁹⁷ Raz (1999, p. 72-75), inclusive, critica a divisão entre diferentes tipos de racionalidade, como a divisão entre racionalidade substantiva e procedimental, ou entre prática e teórica, entre outras. Conforme Raz (1999, p. 68-70), a racionalidade é um conceito e uma capacidade unificada, sendo a habilidade de perceber a importância das características normativas do mundo e de agir de acordo com elas. Assim, a racionalidade é interrelacionada com razões. O indivíduo é racional se é capaz de perceber as razões e de se conformar com elas na maioria dos casos relevantes. Então, a razão afeta tanto as escolhas dos fins e dos desejos dos indivíduos, quanto suas deliberações e suas crenças.

*diretivas da alegada autoridade como vinculantes com autoridade, ao invés de tentar seguir as razões que se aplicam a ele diretamente*⁹⁸ (RAZ, 1990a, p. 129).

A tese recebe esse nome porque não é condição suficiente para a justificação, mas o modo comum ou normal de justificação. Para aceitar uma autoridade, deve-se mostrar que essa autoridade realiza um serviço, ou uma função – fazer o indivíduo se conformar melhor com as razões de primeira ordem que se aplicam a ele independentemente da autoridade. Por isso, a tese da dependência junto com a tese da justificação normal constituem a *concepção de serviço* (*service conception*) da autoridade: o papel e a função primária da autoridade é servir à racionalidade dos governados. Nesse sentido, a concepção de serviço apresenta uma visão compreensiva do papel e da natureza da autoridade legítima.

Aqui entra em cena o papel da preempção e é por isso que os indivíduos devem deixar as diretivas da autoridade tomar o lugar das suas deliberações individuais. Quando a autoridade presta um serviço – faz o indivíduo ser mais bem-sucedido em se conformar às razões de primeira ordem que já se aplicam a ele – então o indivíduo deve deixar a deliberação (ou diretiva) da autoridade tomar o lugar da sua própria deliberação. Deste modo, a preempção faz parte da natureza da autoridade. Sem a preempção a autoridade não pode prestar o serviço que tem a prestar quando satisfaz as duas teses.

Contudo, isso não significa que as diretivas da autoridade sempre representarão as razões dos sujeitos. Mas, também não significa dizer que se deve analisar caso a caso os acertos da autoridade. Até porque, se toda vez que a diretiva falhar em refletir as razões corretamente, for aberta a possibilidade de questioná-la, o ganho em se aceitar a autoridade como uma fonte mais confiável e bem-sucedida para garantir agir em conformidade com as razões dependentes desaparece. Pois, então os indivíduos estarão realizando a deliberação com base em seus próprios julgamentos, ao invés dos da autoridade (RAZ, 1986, p. 61).

Inclusive, para Raz (1999, p. 90-92), a conformidade com a razão não requer que o indivíduo sempre aja por essa razão. O indivíduo se conforma com a razão se ele age como a razão requer que ele aja, independentemente da sua motivação.

⁹⁸ It claims that *the normal and primary way to establish that a person should be acknowledged to have authority over another person involves showing that the alleged subject is likely better to comply with reasons which apply to him (other than the alleged authoritative directive) if he accepts the directives of the alleged authority as authoritatively binding and tries to follow them, rather than by trying to follow the reasons which apply to him directly.*

Então, o indivíduo não precisa conhecer todas as razões aplicáveis a si para se conformar a elas; ele sequer precisa saber que elas existem. O que se requer, como mencionado, é que ele apenas aja em conformidade com elas.

A tese da dependência pode ser contraposta pela tese da indiferença (*no-difference thesis*). A tese afirma que o exercício da autoridade não faria diferença naquilo que os indivíduos deveriam fazer, pois deveria direcioná-los a fazer aquilo que devem fazer de toda forma. Se o exercício da autoridade é indiferente, então não estabelece um dever moral de obediência, precisamente porque a autoridade não é capaz de alterar a situação normativa do indivíduo. Os indivíduos apenas fazem aquilo que já possuem razões independentes para fazer.

A questão que se coloca, então, é se a autoridade realmente é uma fonte mais confiável e bem-sucedida para garantir agir em conformidade com as razões dependentes. O objetivo, assim, é mostrar que a autoridade política (prática, portanto), pode ser capaz de aumentar a conformidade com razões (pode fazer diferença).

Para exemplificar, imagine a situação do indivíduo que busca atendimento médico, em decorrência do tratamento de determinada doença. Ao recorrer ao médico, o indivíduo recorre a alguém que tem um conhecimento específico sobre determinada questão. Por ter esse conhecimento específico, o médico é (presume-se) mais capacitado para decidir sobre as questões relacionadas a saúde do indivíduo. Imagine que o indivíduo possui um tipo de câncer e que o médico recomenda o tratamento por meio de quimioterapia. Nesse caso, não interessa ao indivíduo saber as razões pelas quais o médico recomendou esse tratamento e não outro qualquer. O médico tampouco tem como explicar ao indivíduo todas as razões aplicáveis e apresentar todo seu conhecimento, para que o indivíduo seja capaz de deliberar qual o tratamento adequado. Assim, a melhor forma de se conformar com a razão que possui para procurar o médico é obedecer à prescrição médica. Então, se o indivíduo confia no médico, ele deixa a diretiva do médico tomar o lugar da sua deliberação e age com base nessa diretiva. Se ele confia no médico, ele realiza a quimioterapia.

Esse é o caso porque o indivíduo considera o médico capaz de realizar esse cálculo melhor do que ele. Ele considera que o médico possui informações que ele não possui e que não é razoável obtê-las por conta própria. Assim, o indivíduo só deixa a diretiva do médico tomar o lugar da sua deliberação se ele considera o

médico mais capaz do que ele em decidir qual o tratamento adequado. Nesse sentido, confiar no médico não é irracional. O indivíduo tem boas razões para não deliberar sobre o melhor tratamento e seguir a recomendação médica.

Contudo, observa-se que o médico – a autoridade teórica – só faz diferença se o indivíduo confiar no médico e não for capaz de obter essas informações por conta própria. Se o indivíduo também é médico, com a mesma especialidade, ele poderia ter acesso às mesmas informações e, então, não precisaria recorrer à prescrição médica. Ele poderia não precisar da autoridade para ajudá-lo a se conformar com uma razão dependente. Então, a autoridade apenas levaria o indivíduo a fazer aquilo que ele deveria fazer de qualquer modo, o que não alteraria sua situação normativa. Se esse é o caso, então a autoridade não faria diferença.

O raciocínio se aplica às autoridades políticas? Um exemplo para ilustrar. Uma autoridade política pode saber melhor do que o indivíduo qual velocidade ele pode conduzir seu carro com segurança em determinada estrada. A autoridade pode contratar engenheiros, técnicos, entre outros, para calcularem as condições da pista, qual a velocidade recomendada, etc. O indivíduo não dispõe desse conhecimento. Então, nesse caso, a autoridade é mais capacitada do que o indivíduo para decidir qual a velocidade recomendada para que o indivíduo trafegue nessa determinada estrada. Contudo, nesse caso, a autoridade não altera a situação normativa do indivíduo. Ela apenas o ajuda a fazer aquilo que ele teria que fazer de qualquer modo, caso a autoridade não existisse. O indivíduo, por exemplo, sendo um bom engenheiro de trânsito ou conhecendo um bom engenheiro em que ele confie, pode muito bem ter acesso a essas mesmas informações. Então, nesse caso, o indivíduo não precisaria da autoridade. Como se observa, ainda assim a autoridade não faria diferença (FAGGION, 2020).

Se esse é o caso, então a tese da dependência poderia conduzir à tese da indiferença. A autoridade, ao considerar as razões dependentes apenas conduziria os indivíduos a fazerem aquilo que já possuem razões independentes para fazer. Então, a autoridade não faria diferença normativa. Se a tese da dependência conduz à tese da indiferença, então o anarquista filosófico fica em vantagem. Deste modo, é preciso mostrar que a autoridade pode fazer diferença no raciocínio prático.

2.3.3.1 Autoridade e a diferença no raciocínio prático

Como observado, a tese da indiferença coloca em questão se a autoridade é capaz de fazer diferença no raciocínio prático, a ponto de estabelecer um dever moral de obediência às suas diretivas. Se a tese da indiferença não pode ser refutada, os anarquistas filosóficos ficam em vantagem.

Nesse sentido, com o objetivo de refutar a tese da indiferença, é preciso mostrar que a autoridade pode fazer a diferença no raciocínio prático. Deste modo, de acordo com Raz (1986, p. 48), existem três modos pelos quais a autoridade pode fazer diferença naquilo que os indivíduos devem fazer. O primeiro diz respeito a resolução de problemas puros de coordenação (no sentido da teoria dos jogos); o segundo, a situações de Dilema do Prisioneiro; e o terceiro, a resolução das indeterminações da razão prática. As duas primeiras situações (resolução de problemas de coordenação e dilema do prisioneiro) falham em mostrar a aplicabilidade da tese, tendo em vista que prescindem da necessidade de autoridade para sua resolução. Assim, primeiro discute-se os dois primeiros pontos para depois discutir a questão das indeterminações.

Um problema de coordenação no sentido técnico da teoria dos jogos ocorre quando existem situações que envolvem duas ou mais pessoas e essas pessoas precisam escolher entre diferentes alternativas de ação para alcançar um mesmo resultado comum. A maximização do resultado ocorre apenas se todos coordenarem suas ações. Desse modo, o resultado da ação de uma pessoa depende da ação escolhida pelas outras. Assim, são situações em que as decisões são interdependentes, cujo resultado só será alcançado se as pessoas puderem prever como as outras irão agir e, assim, guiar sua ação pela expectativa da ação dos outros (LEWIS, 2002, p. 8).

Nesse sentido, um problema de coordenação ocorre quando existe mais de uma maneira dos indivíduos coordenarem suas ações. O problema surge porque, como há diferentes indivíduos envolvidos, não há como saber como cada um irá agir. Embora todos queiram o mesmo resultado, não há como saber qual ação será escolhida pelos demais indivíduos.

Para coordenar as ações, os indivíduos precisam agir de acordo com as expectativas das ações dos outros, isto é, é preciso que se coloquem no lugar dos outros e imaginem como os outros irão agir, para conformar suas ações às ações

dos outros. Então, para descobrir o que o outro irá fazer, é preciso que o indivíduo primeiro imagine o que o outro espera que ele faça. E isso serve para todas as partes envolvidas. Assim, para que seja possível replicar o raciocínio das outras partes, o indivíduo deve replicar a tentativa de replicação do seu próprio raciocínio. E esse processo pode se seguir indefinidamente, na medida em que, para calcular o que o outro imagina que você imagina, você deve imaginar aquilo que o outro imaginará que você irá imaginar. Como os outros irão realizar essa mesma tentativa, ele deve colocar essas tentativas no cálculo no momento de deliberar como agir (LEWIS, 2002, p. 27).

Para solucionar um problema desse tipo é preciso que se crie uma saliência – que todos consigam ter uma expectativa da ação dos outros envolvidos, a ponto de identificarem uma alternativa como a mais provável a ser realizada. Uma vez criada a saliência, o problema se resolve, porque os indivíduos identificam uma alternativa como aquela a ser realizada e a realizam na expectativa que os demais também a realizarão. Como todos têm o objetivo de alcançar o mesmo resultado e a mesma expectativa sobre a ação dos outros envolvidos, ou seja, todos esperam que todos irão adotar a mesma conduta, todos agem em conformidade com a expectativa criada pela saliência.

Então, a autoridade poderia fazer a diferença caso fosse capaz de criar saliências. Ao emitir a diretiva, a autoridade determinaria a ação requerida – criaria a saliência -, em detrimento de todas as outras possíveis, permitindo aos indivíduos identificarem uma ação como sendo a ação a ser realizada. Assim, cada indivíduo pensaria que os outros iriam agir conforme determinado pela autoridade e que os outros pensariam que todos fariam o mesmo. O que permitiria a solução do problema.

O que se coloca, então, é se a autoridade é capaz de solucionar problemas de coordenação. A autoridade é condição necessária para a resolução desses problemas? Para que seja condição necessária, é preciso que (i) exista um problema de coordenação; que (ii) a autoridade seja capaz de resolvê-lo; e que (iii) não seja possível resolvê-lo de outro modo. Não parece haver problemas quanto a (i) e (ii), visto que se deve assumir que existem problemas de coordenação para que possam ser resolvidos e que a autoridade poderá solucioná-lo, pois, se a diretiva da autoridade fornece uma razão para adotar uma ação em detrimento de outras ações possíveis, é possível que os indivíduos ajam com base na expectativa que todos irão

seguir a diretiva. O problema, então, é em relação a (iii), uma vez que a autoridade não é a única capaz de resolver problemas de coordenação (GREEN, p. 1990, p. 111).

É preciso observar que a autoridade não é necessária para resolver problemas de coordenação, porque existem outros meios pelos quais esses problemas podem ser resolvidos. Como mencionado, para a resolução desses problemas basta que se crie uma saliência. Então, qualquer modo capaz de criar uma saliência é capaz de resolver problemas de coordenação.

Por exemplo: os indivíduos precisam definir por qual lado da via irão dirigir. Existem duas possibilidades: ou se anda pela mão direita, ou pela mão esquerda. Como eles partilham do mesmo objetivo comum (trafegar em segurança pela via), precisam coordenar suas ações, para que todos andem do mesmo lado da via. Se ficar a critério de cada indivíduo qual lado escolher, ele deverá considerar aquilo que os outros considerarão, para definir a expectativa de ação que os outros irão realizar e, a partir daí, definir qual a ação que realizará. Para resolver o problema, o indivíduo precisaria identificar uma alternativa como aquela que mais provavelmente seria escolhida pelos demais e agir em conformidade com ela, na expectativa que os outros também o farão. Aqui entra o papel da autoridade. Ela poderia tornar uma alternativa saliente. Por exemplo, ela poderia estabelecer um código de trânsito determinando o lado da via. Então, a criação do código forneceria aos indivíduos uma razão para agirem em conformidade com ele, na medida em que criaria uma saliência. Todos identificariam a existência do código e que ele prescreve certa conduta como a requerida. Os demais, considerando que todos realizaram a mesma identificação, agiriam conforme estabelecido porque acreditam que os outros também agirão.

Contudo, como se observa, a resolução do problema prescinde de autoridade porque não se exige o fornecimento de uma razão excludente. Basta o fornecimento de uma razão de primeira ordem que seja forte o suficiente a ponto de criar nos indivíduos a expectativa de que aquela será a ação que os demais realizarão. No exemplo acima, simples placas de sinalização resolveriam o problema; do mesmo modo que a comunicação direta dos envolvidos.

Para compreender a situação, imagine o seguinte caso: existe um salão grande e lotado de pessoas, bem como uma grande quantidade de pessoas fora desse salão. Nesse salão, existem quatro portas, cada uma voltada a um lado do

salão. Devido a uma emergência, todas as pessoas que se encontram dentro do salão precisam ser substituídas pelas pessoas que estão fora, em curto espaço de tempo. Obviamente, se todos tentarem sair por conta própria haverá uma grande desordem, bem como a substituição não será realizada no tempo previsto. Mas a situação poderá ser resolvida se alguém tomar a iniciativa e gritar bem alto e de modo claro que as portas norte e sul são destinadas para a saída das pessoas e as portas leste e oeste para a entrada. Assim que o pronunciamento é feito, supondo que todos tenham escutado e que os outros imaginam que todos tenham escutado, cada pessoa tem uma boa razão para obedecer, ou seguir o pronunciamento: mesmo que a porta mais próxima seja a porta de entrada, ainda será do interesse do indivíduo que ele se posicione em direção a outra porta, de saída. Todos terão o mesmo interesse em um estado de conformidade geral com o pronunciamento, de modo que, se todos estão seguindo o pronunciamento, aqueles que não seguem não conseguirão se beneficiar caso ajam de modo diverso (ULLMANN-MARGALIT, 1981, p. 350-351).

Agora, supondo que o pronunciamento tenha resolvido o problema, a pessoa, ao resolver esse problema de coordenação, se tornou uma autoridade? Não. Embora a pessoa tenha emitido uma diretiva independente de conteúdo (admitido que de fato assim o seja), tendo em vista que escolheu uma alternativa de modo arbitrário, sem considerar a natureza dessas alternativas, ela não forneceu uma razão excludente. O que a pessoa fez foi fornecer uma razão de primeira ordem para a adoção de uma alternativa entre outras possíveis – ou seja, criou uma saliência. Pois, no início, as pessoas tinham razões iguais para escolherem qualquer uma das portas para entrarem ou saírem. A partir da emissão do pronunciamento, da saliência portanto, criou-se uma razão mais forte para alguma das portas. Como não há uma razão específica para escolher uma alternativa ou outra, a partir do momento que essa razão de primeira ordem foi dada, forneceu-se uma razão para segui-la, o que poderia ser alcançado sem a autoridade (GREEN, 1990, p. 113-114).

Portanto, problemas de coordenação são resolvidos sem o recurso a uma razão excludente e, assim, sem autoridade. Para a resolução de problemas desse tipo basta o fornecimento de uma razão de primeira ordem – razões para agir na medida em que os outros continuam agindo em conformidade com essa razão. O ponto é que por mais que a autoridade possa gerar saliências e resolver problemas de coordenação, ela não os resolve enquanto autoridade – utilizando-se da sua

capacidade de emitir razões protegidas. Ela os resolve simplesmente porque, normalmente, tem maior poder de alcance.

Como a autoridade não faz diferença quanto aos problemas puros de coordenação, resta saber se pode fazer a diferença nas situações de Dilema do Prisioneiro e nas indeterminações da razão prática. Primeiro analisa-se o Dilema, para depois analisar as indeterminações.

O Dilema do Prisioneiro é o seguinte: dois indivíduos suspeitos de serem parceiros de um crime estão presos e colocados em celas separadas, de modo que ambos não podem se comunicar. O delegado tem certeza que os indivíduos fazem parte da mesma quadrilha, mas não tem provas suficientes para condena-los pelo crime, então precisa que ao menos um deles confesse. Na tentativa de conseguir uma confissão, o delegado apresenta aos suspeitos o seguinte esquema: (1) se um suspeito confessar e o outro não, aquele que confessou se livra, enquanto aquele que não confessou pega uma pena de 10 anos. (2) Se ambos confessam, ambos pegam 5 anos de prisão. (3) Se ambos permanecem em silêncio, ambos vão para a prisão por menos de um ano. Então, nesse cenário a situação de cada indivíduo particular é: (i) confessar e poder sair livre; (ii) confessar e poder pegar 5 anos de prisão; (iii) não confessar e poder pegar 10 anos de prisão; (iv) não confessar e ser condenado em menos de um ano de prisão. Se o indivíduo objetiva o que é melhor para si, sabendo que ele não pode se comunicar com o outro, ele invariavelmente precisa confessar. No caso, confessar é a estratégia dominante. Pois, embora ficar em silêncio possa parecer o melhor cenário possível, é possível que ao ficar em silêncio o indivíduo acabe pegando 10 anos, enquanto o outro que confessou se livra do crime. A raiz do dilema reside no fato de que quando ambos suspeitos escolhem a estratégia dominante de confessar, ambos têm sua situação piorada (pegam 5 anos de prisão ao invés de sair livre ou pegar menos de um ano) (BRAMS, 1985, p. 141-142).

Assim, o dilema tenta mostrar como é possível que em certas situações certos resultados são possíveis de serem alcançados independentemente da decisão das outras partes envolvidas. Deste modo, se o indivíduo objetiva o que é melhor para si, ele tem uma ação a realizar independente da ação dos outros envolvidos. Nesse caso, o equilíbrio, ou a solução do problema, é alcançado por meio de uma ação combinada, de modo que os indivíduos não podem melhorar seus resultados pessoais caso ajam unilateralmente.

O problema, então, é motivacional. O jogo induz exatamente que não ocorra a cooperação. Se um confessa e o outro não, um se safava enquanto o outro pega a pena máxima. O melhor cenário possível ocorre se ambos não confessam. Mas não confessar pode levar à condenação pela pena máxima. Então, realizando esse cálculo, se o raciocínio é válido para ambos, ambos indivíduos confessam e são condenados em 5 anos. No caso, o que os prejudica inevitavelmente é o incentivo à não cooperação.

Deste modo, a autoridade faria diferença no problema? Não. O que ela poderia fazer, enquanto autoridade, é criar uma obrigação de obediência. Mas se esse é o caso, os indivíduos continuariam tendo incentivos para violar a obrigação. Para resolver o problema, é preciso mudar o incentivo das partes, o que só é possível por meio da sanção. Por exemplo, suponha que exista um chefe na quadrilha e o chefe determine que, quando pegos pela polícia, os comparsas não podem confessar. Se o indivíduo desobedece ao chefe e confessa, enquanto o outro o obedece e não confessa, o primeiro indivíduo se livra, enquanto o outro pega a pena máxima e assim por diante. Nesse caso, o incentivo ainda é para que se confesse. Então, o problema se repetiria em outro nível. Para resolvê-lo, seria preciso criar um incentivo para o indivíduo cumprir a obrigação de obediência (não confessar). No caso, seria preciso que a punição imposta pelo chefe da quadrilha fosse capaz de sancionar aquele que confessar, de tal modo que a punição seja pior do que a pena imposta pela justiça para o prisioneiro que não confessar. Nesse caso, o que resolve o problema não é a criação de uma obrigação (que em última análise se tornaria dispensável), mas a sanção, que muda os incentivos das partes para que ambas não confessem (FAGGION, 2020).

Portanto, a autoridade também é prescindível para os problemas de Dilema do Prisioneiro. Como se observou, o problema é resolvido pela introdução de uma razão – a sanção – para modificar os incentivos das partes. Assim, das três suposições de Raz, ainda resta em aberto identificar se a autoridade pode fazer diferença nas questões de indeterminação da razão prática.

Deste modo, retorna-se ao terceiro modo pelo qual a autoridade pode fazer diferença naquilo que as pessoas devem fazer, que diz respeito às indeterminações da razão prática. As indeterminações da razão prática ocorrem nos casos em que não existem razões unicamente determinadas, isto é, quando não há uma única resposta para uma questão prática. Isso significa que podem haver ações que,

embora sejam realizadas por razões, não são completamente determinadas por razões. Assim, é possível que diante de um problema prático, diferentes alternativas sejam igualmente aceitáveis, de modo que não há, apenas por meio de razões, como definir uma única resposta. Nesse caso, para alcançar uma solução, é preciso que uma escolha seja feita, escolha essa que possui alguns aspectos indeterminados por razões (RAZ, 1986, p. 59-60).

Por exemplo: suponha que determinado grupo de indivíduos precise fazer algo de modo conjunto, por razões morais, como estabelecer um sistema de punição para os crimes que são cometidos dentro da sua sociedade. Agora, suponha que seja impossível para cada indivíduo decidir por conta própria como será averiguada a culpa pelos crimes, quanto tempo as investigações devem durar, quais as defesas que os acusados teriam, a punição aos crimes violentos, entre outros. Agora, suponha também que essas questões não são completamente determinadas por razões. Nesse caso, seria preciso realizar uma escolha sobre como seria o sistema penal dessa sociedade. A quem caberia essas escolhas? (FAGGION, 2020).

É importante observar que nesses casos não há uma única resposta correta. Todas as alternativas que forem razoavelmente aceitáveis podem ser escolhidas por aquele que toma a decisão. Nesse caso, não existe certo ou errado. No caso do exemplo, um crime violento pode ter diferentes punições (pode-se punir com pena de morte, com prisão perpétua, entre outros). Para definir o tipo de punição é preciso que uma escolha seja feita. E aqui entra o papel da autoridade. A autoridade é quem realiza essa escolha; é ela quem determina a alternativa a ser adotada.

Na medida em que existem aspectos que não são unicamente determinados por razões e que precisam ser escolhidos, caberia a autoridade realizar essa escolha e determinar quais as opções aceitáveis. Quando isso ocorre, as diretivas da autoridade de fato fazem a diferença. Sem elas os indivíduos teriam que escolher dentre as soluções quais delas seriam adotadas. O que a autoridade faz é negar essa escolha e a realizar por si própria (RAZ, 1986, p. 60).

Também é importante observar que, nesses casos (no caso do sistema penal, por exemplo), pode não ser possível ao indivíduo se conformar melhor com a razão que possui para agir se ele escolher diferentemente dos demais. Então, nesse sentido, a autoridade é capaz de coordenar (em sentido comum) as ações individuais, porque todos têm que escolher o mesmo modo de se adequar a uma razão indeterminada.

Então, para que a escolha seja vinculante, é preciso satisfazer duas condições: primeiro, que no momento de realizar a escolha, a autoridade considere as razões dependentes, que já se aplicam independentemente aos sujeitos das diretivas (ou seja, satisfazer a tese da dependência). Em segundo lugar, é preciso que os assuntos em relação aos quais a primeira condição é satisfeita sejam tais que, em relação a eles, é melhor se conformar com as razões do que decidir por conta própria (RAZ, 2009a, p. 137). A primeira condição foi formulada por Raz (1986, p. 42-53) com o objetivo de explicar a preempção (há a preempção porque a autoridade deveria se basear nas razões que já se aplicam independentemente aos sujeitos das diretivas). A segunda condição foi acrescentada por Raz (1990a, p. 137) quando da revisão da sua tese, para explicar a questão moral da autoridade (explicar o dever de se submeter à diretiva de outro).

Deste modo, se as duas condições são satisfeitas, a saber, que o indivíduo, ao agir conforme a diretiva, se conforma melhor com as razões que se aplicam a si e que é melhor se conformar com essas razões do que decidir por conta própria, então há uma razão para se sujeitar a vontade de outro. Com isso, a questão moral é resolvida.

A tese que defende que é impossível haver uma única resposta correta para cada problema prático recebe o nome de incomensurabilidade. A incomensurabilidade é uma relação de incomparabilidade. Ocorre quando, entre duas ou mais razões para agir, não há uma que seja mais forte ou mais fraca, embora ambas não sejam iguais (RAZ, 1986, p. 48-49). Nesse caso, embora existam diferentes razões para agir, não é possível determinar quais delas prevalecem, precisamente porque não há como compará-las. Como as razões são incomparáveis, não é possível mensurá-las. Como são incomensuráveis, para agir é preciso realizar uma escolha.

O processo de realizar a escolha pelos indivíduos, ou determinar quais os valores que devem ser perseguidos, recebe o nome de *determinatio*⁹⁹. A *determinatio* consiste na possibilidade de se encontrar, no direito positivo, um modo de derivação de normas específicas de ação, a partir de ideias ou princípios gerais, por meio de um processo intelectual que não é dedutivo e que envolve a vontade

⁹⁹ A *determinatio* é debatida por Joseph Raz e John Finnis (2011, p. 301). Raz (2009b, p. 272), aceita a *determinatio*, mas discorda de Finnis quanto ao seu alcance. A discussão pode ser encontrada em AIYAR, 2000, p. 473 e ss.

humana, e que ao mesmo tempo é inteligente e direcionado por razões (FINNIS, 2011, p. 301). Assim, quando o raciocínio prático não é capaz de estabelecer um único resultado razoável para um problema prático, em decorrência de existirem diferentes soluções, cada uma sendo tão razoável quanto a outra, de modo que não é possível estabelecer qual prevalece em relação a outra, ele deixa espaço para a escolha – para a vontade humana.

Retomando o exemplo do sistema penal. Não seria possível se adequar a razão para se ter um sistema penal se cada um agisse por conta própria, precisamente porque certas razões exigem ações coletivas (coordenação em sentido comum). Alguns podem acreditar que a pena adequada para o crime de estupro seja a pena de morte; outros, que a pena de morte em si é um assassinato; e assim sucessivamente. Como a razão não é completamente capaz de determinar quais penas as pessoas violentas deveriam receber e não é possível delegar essa decisão à preferência pessoal de cada um, cabe à autoridade realizar essa tarefa, porque a autoridade pode aumentar a conformidade com a razão para se ter um sistema penal (FAGGION, 2020).

O raciocínio é o seguinte: existe uma razão para se ter um sistema penal; não é possível derivar logicamente os detalhes desse sistema da razão que existe para se ter esse sistema; não é possível que cada um aja de acordo com seu sistema favorito; é preciso que a autoridade faça escolhas determinantes, que, então, são vinculantes. Assim, a autoridade presta um serviço porque permite aos indivíduos se adequarem à razão que já possuíam para ter um sistema penal e porque é melhor se conformar com essa razão, do que se cada indivíduo decidir por conta própria (FAGGION, 2020).

Então, se a teoria estiver correta, é possível identificar o que ocorre com as diretivas da autoridade. Ao considerar certas razões conflitantes indeterminadas, a autoridade escolhe uma ou algumas dessas razões para os indivíduos, porque essas razões já se aplicam aos indivíduos e porque é melhor para os indivíduos se adequarem a essas razões do que as considerar por conta própria. A escolha da autoridade torna certas opções preferíveis, porque exclui algumas das razões conflitantes ao mesmo tempo em que fornece uma razão para agir conforme escolhido pela autoridade. Assim, basta agir conforme a diretiva da autoridade para se conformar com as razões que se aplicam a si. Se esse é o caso, a teoria de Raz é capaz de fornecer uma explicação para o dever particular de obediência, visto que

o alcance da autoridade varia conforme o caso, de autoridade para autoridade e de indivíduo para indivíduo.

Deste modo, se existem casos em que não é possível se conformar com razões que se aplicam aos indivíduos agindo por conta própria (o que Raz não prova), então a autoridade pode fazer diferença (FAGGION, 2020). Se esse é o caso, então a autoridade, por meio das suas diretivas, fornece uma razão moral para que o indivíduo aja em conformidade com a diretiva.

Do contrário, a autoridade só presta um serviço se dispor de informações das quais os indivíduos não dispõem e das quais não seria racional tentar dispor. Além de ser necessário acreditar que, caso disponha dessas informações, ela seja capaz de fazer bom uso delas e utiliza-las em benefício dos indivíduos que estão sujeitos a ela (FAGGION, 2020).

Em resumo, são quatro as possibilidades: (i) a autoridade não muda o que os indivíduos devem fazer, mas ajuda que eles façam aquilo que devem porque tem mais conhecimento do que eles e porque os indivíduos não podem obter esses conhecimentos de forma razoável; (ii) a autoridade muda o que os indivíduos devem fazer porque resolve problemas puro de coordenação (o que não é o caso); (iii) a autoridade muda o que os indivíduos devem fazer porque resolve dilemas do prisioneiro (o que também não é o caso); (iv) a autoridade muda o que os indivíduos devem fazer porque resolve casos de indeterminação que precisam ser resolvidos coletivamente. Se a argumentação apresentada se sustenta, então existe uma possibilidade em relação ao ponto das indeterminações (iv).

Entretanto, como se observa, a discussão exige muito mais aprofundamento, o que não é possível no decorrer dessa pesquisa. Assim, embora ainda não seja possível apresentar uma teoria capaz de justificar o dever geral de obediência, é possível observar que a teoria de Raz pode fornecer uma alternativa para a justificação do dever de obediência em casos particulares. Se a autoridade de fato pode fazer diferença no raciocínio prático, então ela pode prestar o serviço ao qual se destina – servir à racionalidade dos indivíduos submetidos a ela.

3. CONCLUSÃO

Na tentativa de investigar as teorias que objetivam justificar a autoridade política, o presente estudo se deparou com a relação entre a autoridade política e a obrigação política e com a necessidade de superar duas objeções dos anarquistas filosóficos.

Primeiro, investigou-se a suposição de que o reconhecimento da autoridade implicaria a renúncia da autonomia individual, suposição essa que se mostrou falsa, visto que é possível se submeter à vontade de outro sem, com isso, renunciar a autonomia. Conforme a discussão do primeiro e do terceiro capítulos, não há renúncia de autonomia porque é racional substituir o raciocínio particular pelo da autoridade em certos casos, pois a autoridade pode prestar um serviço à racionalidade. Então, se a autoridade presta um serviço, em certos casos é mais adequado seguir a diretiva da autoridade do que tentar realizar a deliberação sobre como agir por conta própria. Deste modo, foi possível refutar a primeira objeção anarquista.

Depois, investigou-se a segunda objeção anarquista: de que as teorias justificativas existentes eram falhas. Assim, a discussão do segundo capítulo mostrou que as Teorias do Consentimento não são suficientes para justificar a autoridade política, porque não conseguem estabelecer a existência de um dever moral geral de obediência às diretivas da autoridade. Dito de outro modo, não foi possível estabelecer um vínculo especial entre o indivíduo e o Estado a ponto de criar no indivíduo obrigações políticas. Como foi mostrado, tanto o consentimento tácito, quanto o consentimento hipotético não constituem modos pelos quais o indivíduo consente com a autoridade do Estado. Embora o consentimento seja uma forma de adquirir obrigações, não foi possível estabelecer que o consentimento é capaz de criar obrigações políticas. Então, a segunda objeção ainda permaneceu em aberto.

Deste modo, na tentativa de refutar a segunda objeção anarquista, investigou-se alternativas ao consentimento como fundamento da autoridade política. Primeiro, investigou-se o *Fair Play*. O que a discussão mostrou foi que a teoria também não é capaz de justificar a autoridade política, porque o recebimento de benefícios fornecidos pelo Estado por parte dos indivíduos não gera nos indivíduos o dever moral de obediência. Em segundo lugar, investigou-se a Teoria das Obrigações

Associativas, com o objetivo de tentar uma abordagem distinta ao problema da justificação da autoridade do Estado. No caso, investigou-se a possibilidade de a existência de vínculos associativos ser capaz de criar obrigações políticas. Mostrou-se que cada passo do argumento é questionável. Pode-se criticar a existência de obrigações associativas; se as comunidades políticas são capazes de gera-las; e, caso essas obrigações existam e possam ser geradas por comunidades políticas, porque seriam do tipo de obediência. Assim, identificou-se que a teoria também não é suficiente para justificar a autoridade política e, então, a segunda objeção anarquista ainda não havia sido refutada.

Por fim, investigou-se a Concepção de Serviço da Autoridade de Joseph Raz, o que permitiu identificar uma possibilidade, uma alternativa que pode ser promissora. Embora ainda não tenha sido possível identificar uma teoria capaz de estabelecer a existência de uma obrigação geral de obediência, foi possível identificar o esboço de uma teoria capaz de explicar a obrigação de obediência para casos específicos. Assim, a teoria desenvolvida por Raz permite vislumbrar o caminho para uma saída ao problema anarquista.

Se a autoridade presta um serviço, então ela pode fazer diferença no raciocínio prático. Se a autoridade é legítima, se satisfaz as condições da teoria, então suas diretivas podem ser razões protegidas válidas para que os indivíduos ajam conforme as diretivas e deixem as diretivas tomarem o lugar da sua deliberação individual, independentemente do conteúdo dessas diretivas. Se existem aspectos da razão prática que são indeterminados – as incomensurabilidades -, então é racional recorrer à autoridade para que realize essa determinação.

Pois, se a autoridade aumenta a conformidade com as razões que se aplicam aos indivíduos e é melhor se conformar com essas razões do que raciocinar por conta própria, então é racional que o indivíduo deixe a diretiva da autoridade tomar o lugar da sua deliberação. Se esse é o caso, então é possível compreender a existência de um vínculo moral entre o indivíduo e o Estado a ponto de justificar a obrigação de obediência em casos particulares. Se a autoridade satisfaz as condições da teoria, então ela é legítima e, assim, há uma razão moral para obedecê-la.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIYAR, S. The Problem of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on Legal Obligation. **Law and Philosophy**, v. 19, n. 4, p. 465-489, 2000.
- BERAN, Harry. In Defense of the Consent Theory of Political Obligation and Authority. **Ethics**, v. 87, n. 3, p. 260-271, 1977.
- BRAMS, Steven J. **Rational Politics: Decision, Games and Strategy**. New York: Academic Press, 1985.
- DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- EDMUNDSON, William A. Consent and its Cousins. **Ethics**, v. 121, n. 2, p. 335-353, 2011.
- EGOUMENIDES, Magda. **Philosophical Anarchism and Political Obligation**. New York & London: Bloomsbury, 2014.
- FAGGION, Andrea. **Orientação pessoal** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <andreaaggion@gmail.com> em 5 fev. 2020.
- FINNIS, John. **Philosophy of Law: Collected Essays**, volume IV. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FLATHMAN, Richard E. **Political Obligation**. London: Croom Helm Ltd., 1973.
- FREDERICK, Danny. Social Contract Theory Should be Abandoned. *RMM*, v. 4, p. 178-190, 2013.
- GANS, Chaim. **Philosophical Anarchism and Political Disobedience**. New York: Cambridge University Press, 1992.
- GILBERT, Margaret. **A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bounds of Society**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GREEN, Leslie. **The Authority of the State**. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- _____. Who Believes in Political Obligation? In: SANDERS, John T.;
- NARVESON, Jan. **For and Against the State: New Philosophical Readings**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- GREENE, Abner. **Against Obligation: The Multiple Sources of Authority in a Liberal Democracy**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- HART, Herbert. L. Are There Any Natural Rights? **The Philosophical Review**, v. 64, n. 2, p. 175-191, 1955.
- _____. **A. Essays on Bentham: Essays in Jurisprudence and Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- _____. **The Concept of Law: Second Edition**. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HORTON, John. **Political Obligation**. London: Macmillan, 1992.
- HUEMER, Michael. **The Problem of Political Authority: an Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- HUME, David. **Political Essays**. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. **Tratado da Natureza Humana: uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais**. Tradução Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LADENSON, Robert. In Defense of a Hobbesian Conception of Law. **Philosophy and Public Affairs**, v. 9, n. 2, p. 134-159, 1980.

- LEWIS, David. **Convention: a Philosophical Study**. Nova Jersey: Blackwell Publishers, 2002.
- LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e Outros Escritos: Ensaio Sobre a Origem, os Limites e os Fins Verdadeiros do Governo Civil**. Introdução J. W. Gough. Tradução Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3 ed. Petropolis: Vozes, 2001.
- MCLAUGHLIN, Paul. **Anarchism and Authority: a Philosophical Introduction to Classical Anarchism**. Burlington: Ashgate, 2007.
- MOKROSINSKA, Dorota. **Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1991.
- PITKIN, Hannah. Obligation and Consent: I. **American Political Science Review**, v. 59, n. 4, p. 990-999, 1965.
- _____. Obligation and Consent: II. **American Political Science Review**, v. 60, n. 1, p. 39-52, 1966.
- PLATÃO. **Diálogos**: vol. I e II. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- RAWLS, John. **Collected Papers**. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAZ, Joseph. **Authority**. New York: New York University Press, 1990a.
- _____. **Between Authority and Interpretation: on the theory of law and practical reason**. New York: Oxford University Press, 2009a.
- _____. **Engaging Reasons: On the Theory of Value and Action**. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- _____. **Practical Reasons and Norms**. Oxford: Oxford University Press, 1990b.
- _____. **The Authority of Law: Essays on Law and Morality**. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009b.
- _____. **The Morality of Freedom**. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- ROSS, W. D. **The Right and The Good**. Edited by Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **The Social Contract and the First and the Second Discourses**. Edited and Introduction by Susan Dunn. New York: Yale University Press, 2002.
- SARTORIUS, Rolf. Political Authority and Political Obligation. **Virginia Law Review**, v. 67, n. 1, p. 3-17, 1981.
- SIMMONS, John A. Justification and Legitimacy. **Ethics**, v. 109, n. 4, p. 739-771, 1999.
- _____. **Moral Principles and Political Obligation**. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- _____. Philosophical Anarchism. In: SANDERS, John T.; NARVESON, Jan. **For and Against the State: new philosophical readings**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- SINGER, Peter. **Democracy and Disobedience**. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- SMITH, M. B. E. Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law? *The Yale Law Journal*, v. 82, n. 5, p. 950-976, 1973.
- SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona**. Tradução Márcio da Gama Kury. 9 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.

- ULLMANN-MARGALIT, Edna. Is Law a Co-ordinative Authority? **Israel Law Review**, v. 16, n. 3, p. 350-355, 1981.
- WALDRON, Jeremy. **Law and Disagreement**. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- WALKER, A. D. M. Political Obligation and the Argument from Gratitude. **Philosophy & Public Affairs**, v. 17, n. 3, p. 191-211, 1988.
- WELLMAN, Christopher Heath. Associative Allegiances and Political Obligations. **Social Theory and Practice**, v. 23, n. 2, p. 181-204, 1997.
- WOLF, Robert Paul. **In Defense of Anarchism**. Berkeley: University of California Press, 1998.
- ZIMMERMAN, Michael J. **The Concept of Moral Obligation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.