

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

FELIPE OLIVEIRA DE SOUSA

**RAZÃO PRÁTICA, JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE E
CONFLITO POLÍTICO**

Porto Alegre

2011

FELIPE OLIVEIRA DE SOUSA

**RAZÃO PRÁTICA, JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE E
CONFLITO POLÍTICO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Luis Fernando Barzotto

Porto Alegre

2011

FELIPE OLIVEIRA DE SOUSA

**RAZÃO PRÁTICA, JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE E
CONFLITO POLÍTICO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Aprovado em: ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto (Orientador)

A meus pais, sem quem nada.

AGRADECIMENTOS

A construção de um trabalho filosófico sempre deve muito a muitos. Se esta dissertação tem algum mérito, isso se deve às várias pessoas que, durante o Mestrado, ajudaram-me a formula-la. No conteúdo, devo especial menção aos amigos do grupo “Direito e Filosofia” da Faculdade de Direito da UFRGS. Sua abertura ao diálogo “sem amarras” e à crítica feroz contribuíram, de modo decisivo, para este trabalho. Em especial, devo agradecer a meu orientador Luis Fernando Barzotto que sempre deu um exemplo de argúcia e habilidade filosófica. A convivência com ele, em suas aulas e palestras, sempre me provocou muita atividade e inquietação intelectual. Devo a ele minhas dúvidas e minhas respostas. De modo não menos importante, agradeço a Wladimir Barreto Lisboa não só pelas críticas na banca de qualificação, mas também por estar contribuindo – junto com meu orientador – na formação de uma comunidade séria de discussão sobre Filosofia do Direito no Brasil. Agradeço, igualmente, a Nelson Boeira, pelas excelentes críticas na qualificação e na banca final. Suas críticas me auxiliaram bastante não apenas a formular o argumento com mais clareza e precisão; mas também a evitar muitos equívocos que poderiam passar despercebido no ponto de vista do autor. Agradeço a Juan Cianciardo pela amizade, pela abertura ao diálogo e, sobretudo, por ter-me colocado questões que me servirão de guia regulativo para um desenvolvimento posterior deste trabalho. Também agradeço a Alfredo Flores por ajudar-me nesta fase final.

Do ponto de vista pessoal, também devo muito a muitos. Primeiro, devo eterna gratidão e amor a meus pais, pelo esforço e carinho dispensado em todos os passos da minha vida até hoje. Sem eles, nada teria sido possível. Segundo, devo agradecer, de modo irrepetível, a Brenda Maffei, por ter-se revelado uma companhia madura, paciente e carinhosa na vida em Porto Alegre. Agradeço-lhe por proporcionar-me a experiência de viver “a vida como ela é”. Única e particular. Agradeço também a todos os amigos que fiz em Porto Alegre na época do Mestrado. Não os cito nominalmente para não cometer nenhuma injustiça. Todos, desde a época do processo seletivo, tornaram minha vida mais agradável e criativa nos pampas. Por fim, mas longe de em último lugar, agradeço aos grandes e “velhos” amigos da Faculdade de Direito na Universidade Federal do Ceará cujo encontro, em minhas breves idas à Fortaleza, reafirmou um vínculo que se renova a cada fase da vida.

RESUMO

Esta dissertação pretende investigar as relações entre a autoridade do Direito e a razão prática. Por que devemos obedecer ao Direito? Que tipo de relação existe entre a obrigação jurídica e a obrigação moral? Como o Direito afeta nossas deliberações sobre o que fazer? Discute-se duas tendências contemporâneas para justificar a autoridade do Direito. Uma enfatiza a dimensão substantiva. A autoridade é justificada a partir da correção de conteúdo das leis. Outra enfatiza a dimensão procedimental: o que importa é a equidade do procedimento de produção das leis. Parte-se do diálogo crítico com duas destacadas teorias da autoridade no cenário atual: a de Joseph Raz (primeira tendência); e a de Jeremy Waldron (segunda tendência). O texto se divide em dois capítulos. O primeiro capítulo identifica uma tensão entre razão e autonomia na teoria epistêmica da autoridade de Joseph Raz. Sua teoria está centrada no indivíduo. O dever de obedecer tem valor instrumental. A autoridade opera como um meio para um fim: conformar-se melhor com a razão. O que importa é a “probabilidade de estar correto”. Pretende-se mostrar que essa teoria não é adequada para justificar a autoridade política. O segundo capítulo discute a teoria da autoridade de Waldron. Sua premissa central é o desacordo. As pessoas discordam razoavelmente sobre questões de justiça e direitos. Waldron argumenta que nenhuma teoria epistêmica poderia justificar a autoridade do Direito (ou, para ser mais preciso, a autoridade da legislação). A validade das decisões políticas não pode ser reduzida à sua correção substantiva: a forma em que se toma a decisão tem relação direta com o dever de obedecê-la. No final, destaca-se que ambas teorias falham em seus próprios termos. Elas falham por levarem suas estratégias até as últimas consequências. A política é um empreendimento coletivo. Seu propósito é resolver problemas de preocupação comum. A dimensão pública da autoridade política dá um novo tipo ou nível de razões (normativas) para obedecer.

Palavras-chave: Justificação da Autoridade; Razão Prática; Dever de Obedecer; Joseph Raz; Jeremy Waldron.

ABSTRACT

This dissertation aims at investigating the relations between practical reason and the authority of law. Why must we obey the law? Is there any kind of relation between legal obligation and moral obligation? How does the law affect our deliberations on what to do? This work discusses two contemporary trends for the justification of law's authority. One has a focus on the substantive dimension. Authority is justified through the moral correctness of its laws. The other has a focus on the procedural dimension: what matters is the fairness of the legislative decision-making process. I proceed from a critical assessment of two well-known theories of authority at the current debate: Joseph Raz' (first trend); and Jeremy Waldron's (second trend). The text is divided in two chapters. The first chapter identifies a tension between reason and autonomy in Raz-ian epistemic theory of authority. Raz' line of reasoning is individual-centered. The duty to obey has an instrumental value. Authority operates as a means to an end: being in better conformity with reason. What matters is "the probability of being right or correct". My aim is to show that this kind of theory does not hold when the issue is the justification of political authority. The second chapter discusses Waldron's theory of authority. Its central premise is disagreement. People reasonably disagree on questions of justice and rights. Waldron sustains that no epistemic theory could justify the authority of law (or, to be more precise, the authority of legislation). The validity of political decisions cannot be reduced to its substantive correctness: the form in which a political decision is taken has direct relation to our duty to obey it. At the end, this text shows that both theories fail in their own terms. They fail by pushing their strategies too far. Politics is a collective enterprise. Its purpose is to solve questions of common concern. The public dimension of political authority gives us a second kind or level of (normative) reasons to obey the law.

Key-words: Justification of Authority; Practical Reason; duty to obey; Joseph Raz; Jeremy Waldron.

“Dime, Sócrates, ¿qué maquinas en tu mente llevar a cabo?... ¿En tu causal te parece posible que aquella polis, en la que las sentencias dictadas no tienen fuerza, antes bien son anuladas y destruidas por las personas privadas, siga existiendo todavía y no se haya arruinado?”

“El que de vosotros se quede, cuando vea de qué modo nosotras [i.e. las leyes] ejercemos la justicia en los juicios y gobernamos la ciudad en el resto de los asuntos, afirmamos que, de hecho, éste está de acuerdo con nosotras en esas órdenes que decretaremos que se cumplan; y el que no nos haga caso, afirmamos que comete injusticia...porque, aunque esté de acuerdo...en obedecernos, ni nos obedece, ni nos persuade de que en algo no obramos bien, cuando nosotras le ordenamos...dándole a elegir entre una de estas dos opciones: *o a que nosotras lo persuadamos o a que lo haga...*”¹

¹ Cf. PLATÃO. *Critón*. Maria Luz Prieto (ed.), 2005: p. 96; p. 99 (grifo meu).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Capítulo 1: RAZÃO PRÁTICA E A JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE.....	15
1. Os paradoxos da autoridade prática.....	16
1.1 Autoridade, Autonomia e Razão: qual é o problema?.....	16
1.2 Independência de conteúdo e peremptoriedade.....	22
2. O modelo raziano para as razões autorizantes.....	32
2.1 O modelo raziano: as razões autorizantes como razões protegidas (<i>protected reasons</i>).....	35
2.2 As três ambiguidades.....	43
3. A Justificação da Autoridade.....	46
3.1 Uma (re-)construção das três teses de Raz.....	47
3.1.1 A tese da dependência (<i>the dependence thesis</i>).....	47
3.1.2 A tese da justificação normal (<i>the normal justification thesis</i>) e a tese da prevenção (<i>the pre-emptive thesis</i>).....	53
3.1.2.1 A tese da justificação normal como uma razão moral.....	59
(a) A distinção entre tipos de erros.....	63
(b) A condição de autonomia.....	68
4. Considerações finais.....	70
Capítulo 2: A AUTORIDADE DO DIREITO E O CONFLITO POLÍTICO.....	74
1. Preliminares do argumento: o dilema entre a verdade e o conflito político.....	74
2. A objetividade das crenças e a (im-)possibilidade da deliberação política.....	78
2.1 O argumento da base comum (<i>common ground</i>) e o desacordo razoável.....	78
3. Waldron: as circunstâncias da política e a autoridade da legislação.....	87
3.1 A aproximação entre Direito e Política: o problema da resposta correta.....	90
3.2 Waldron contra Raz.....	98
3.3 O respeito pela legislação e a decisão por maioria.....	104
4. Síntese do argumento.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	116

INTRODUÇÃO

Esta dissertação faz parte de uma discussão mais ampla cujo propósito é investigar a racionalidade dos processos de decisão prática. Como devemos agir? Que tipo de razões devemos usar ao deliberar sobre o que fazer? Devemos agir sempre por razões? Essas e outras questões marcam o campo de reflexão da filosofia da razão prática. O argumento deste trabalho é formulado a partir desse referencial. Seu objetivo, contudo, é mais específico. Pretende-se discutir as relações entre autoridade do Direito e razão prática. Por que devemos obedecer ao Direito? Que tipo de relação existe entre a obrigação jurídica e a obrigação moral? Como o Direito afeta nossas deliberações sobre o que fazer?

O argumento se insere no contexto da teoria analítica do direito anglo-saxã. O ponto de partida dessa tradição filosófica é o *The Concept of Law* (1961) de Herbert Hart². Desde então, o debate sobre as relações entre Direito e Moral ganhou uma nova perspectiva de análise. Depois de Hart, surgiu um denso movimento intelectual. Articulou-se um novo e complexo vocabulário filosófico para a reflexão sobre temas clássicos da filosofia do Direito. O meio acadêmico brasileiro, no geral, permaneceu à margem de boa parte desse debate pós-Hart³. Esta dissertação procura dar um passo inicial para preencher essa lacuna. A estratégia será discutir duas tendências contemporâneas para justificar a autoridade do Direito. Uma enfatiza a dimensão substantiva: justifica-se a autoridade a partir da correção substantiva das leis. Outra enfatiza a dimensão procedimental: o que importa é a equidade do procedimento de produção das leis. Parte-se do diálogo crítico com duas destacadas teorias da autoridade no cenário atual: a de Joseph Raz (primeira tendência)⁴; e a de Jeremy Waldron (segunda tendência)⁵. O objetivo desta introdução é simples. Pretende-se mapear as questões principais e expor, brevemente, o problema a ser enfrentado.

O debate contemporâneo sobre o dever de obedecer ao Direito tem uma posição a ser vencida: o anarquismo filosófico. O texto clássico para o debate é *In Defense of Anarchism* (1976) de Robert Paul Wolff. O problema anarquista pode ser colocado de várias formas. Uma formulação mais precisa será feita no primeiro capítulo. Nesta

² Na filosofia política, o marco contemporâneo é *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls.

³ Há algumas importantes exceções. Veja, p.ex: BARZOTTO, Luis Fernando. *O Positivismo Jurídico Contemporâneo* (2007); MICHELON, Cláudio. *Aceitação e Objetividade* (2004).

⁴ Cf. RAZ, Joseph. *The Authority of Law* (1978); *Practical Reason and Norms* (1990); *The Morality of Freedom* (1986); *Between Authority and Interpretation* (2009).

⁵ Cf. WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement* (2004); e *The Dignity of Legislation* (1999).

introdução, faz-se apenas um breve resumo. O anarquismo filosófico é radical. Nenhuma pretensão de autoridade pode ser justificada ou legítima. Submeter-se à autoridade implica uma grave ameaça à autonomia ou à razão. A autoridade, por sua própria natureza, exige obediência mesmo nos casos em que está errada. Uma pessoa, para obedecê-la, tem de suspender seu próprio juízo sobre o que é correto fazer. É isso possível? “Se há uma autoridade que é legítima, então seus destinatários estão obrigados a obedecê-la concordando com ela ou não”⁶. Como alguém pode ter uma obrigação para agir contra o que é correto fazer ou contra seu próprio juízo? A obrigação de agir corretamente, afirma o anarquista, sempre tem prioridade sobre outras obrigações para agir. Como pode uma pessoa completamente racional e autônoma submeter-se à autoridade de outra pessoa ou instituição sem comprometer sua própria razão? Essa é a questão crucial. A posição anarquista é desafiadora: não há possibilidade moral para a existência de uma autoridade. A noção de autoridade legítima ou justificada é, em si mesma, uma contradição em seus termos. Boa parte do debate contemporâneo sobre autoridade é uma reação a esse desafio.

Como o anarquismo filosófico repercute na autoridade do Direito? O Direito exige nossa obediência e respeito. Seu propósito é guiar a ação humana. Leis são formuladas para resolver conflitos entre as pessoas sobre o que fazer. Para tanto, elas devem ter – ou, ao menos, pretendem ter – autoridade (moral) sobre seus destinatários. Obedecer uma lei significa afastar o próprio juízo sobre as questões que ela pretende regular. Significa tratá-la como *peremptória* na deliberação sobre o que fazer. As leis pretendem vincular moralmente os destinatários. Não importa se eles estão de acordo com sua correção. Eles devem segui-las mesmo assim. O problema, nesse momento, aparece: como alguém deve obedecer uma lei da qual discorda? Ou, mais ainda: como alguém pode estar obrigado a obedecer uma lei moralmente errada? O anarquista retruca. Uma lei, ao ser promulgada por um tipo particular de governo, “nunca é uma razão a que merece ser dado qualquer peso” em nossas deliberações⁷. É irrelevante o que a lei exige ou deixa de exigir. Tudo que importa é sua correção moral. A lei, em si mesma, não nos dá uma razão para obedecer. “O simples fato de que a conduta é requerida ou proibida pela lei é irrelevante para o status moral dessa conduta, mesmo dentro de Estados justos (*decent*); devemos decidir qual é a melhor forma de agir a partir de bases independentes”⁸.

⁶ Cf. RAZ, Joseph (1990): p. 4.

⁷ Cf. WOLFF, Robert Paul (1973): p. 304.

⁸ Cf. SIMMONS, A. John (1996): p. 31.

Eis o resultado do argumento anarquista: o Direito, em si mesmo, não pode guiar a ação humana. Portanto, ele não pode ter qualquer autoridade sobre as pessoas. Não há, a rigor, um dever de obedecê-lo. O “dever de fazer algo” do ponto de vista jurídico não se confunde com o dever moral de fazê-lo. O problema pode ser resumido com a seguinte pergunta: as razões jurídicas, em si mesmas, seriam capazes de vincular o agente a um determinado curso de ação? Ou esse caráter vinculante depende de sua relação com razões morais? Em termos breves, esse é o problema da autoridade do Direito.

O problema pode ser discutido a partir de vários pontos de vista e com diferentes propósitos. A presente dissertação adota uma perspectiva *normativa ou moral*. Que tipo de considerações, se alguma, pode justificar o dever de obediência às leis? É possível justificá-lo? Dar razões para a obediência e justificar o dever de obedecer sempre estiveram entre as principais tarefas da filosofia política e do Direito. O problema é atual. Sempre foi. Pense-se num exemplo. As atuais questões sobre a possibilidade de uma jurisdição constitucional ou da crescente “judicialização” do discurso político pressupõem o problema. Que tipo de autoridade poderia ter um Tribunal para tomar decisões que “aplicam” direitos fundamentais (i.e. decisões que envolvem o interesse de toda a comunidade)? Como pode um grupo de juízes revogar uma lei sob o argumento de que esta viola a Constituição? Têm essas decisões algum tipo de legitimidade política? Por que elas nos dariam qualquer razão para obedecer? Essas perguntas estão, há algum tempo, na pauta da discussão brasileira e internacional⁹. Todas são relevantes e pressupõem um problema mais básico. É a esse problema que esta dissertação se dirige. Afinal, que tipo de razões temos para obedecer e respeitar as nossas leis? Como se pode justificar a autoridade do Direito?

Várias respostas foram dadas por diferentes tradições filosóficas. O problema da autoridade do Direito sempre foi objeto de preocupação entre os filósofos. A tradição clássica (com Sócrates, Platão e Aristóteles) e a tradição moderna (com Hobbes, Kant, Rousseau, Locke etc) ofereceram teorias bastante articuladas sobre a obrigação política e a autoridade da lei. Essas teorias, em geral, serviram para moldar e explicar diferentes experiências políticas e formas de governo. O objetivo deste trabalho, contudo, não é realizar um diálogo entre tradições. É introduzir a discussão brasileira no debate

⁹ No Brasil, veja, p.ex: MENDES, Conrado Hübner. *Controle de Constitucionalidade e Democracia* (2008); VIEIRA, Oscar V. *A Constituição e sua reserva de justiça* (1999). No meio internacional, confira, p.ex: ATRIA, Fernando. *La Forma del Derecho* (2008); WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement* (2004); DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law* (1996).

contemporâneo sobre esses temas. Sua estratégia, como se disse no primeiro parágrafo, é travar um diálogo crítico com dois modelos distintos de teorizar sobre a autoridade do Direito: o modelo de Raz e o modelo de Waldron. O texto se divide em dois capítulos.

O primeiro capítulo discute a teoria da autoridade de Joseph Raz. Seu projeto filosófico é muito amplo. Raz fez contribuições relevantes não só na filosofia do Direito, mas também na filosofia moral e política. Nem sempre elas se encaixam dentro de um sistema completo e coerente. O objetivo, contudo, não é sistematizar seu pensamento. É criticar a sua defesa da justificação da autoridade¹⁰. Raz tem uma visão muito definida sobre o raciocínio prático, i.e. o raciocínio que visa a ação (*practical reasoning*)¹¹. A partir dela, ele articula uma rede de conceitos para explicar como o Direito produz razões para agir. Essa articulação é complexa. Não há espaço para discuti-la aqui. Importa apenas traçar, de modo breve, o argumento. Para Raz, o problema da autoridade está em conciliá-la com a razão. A solução, basicamente, está numa teoria instrumental. A autoridade é um meio para realizar um fim: conformar-se melhor com a razão. Se, ao seguir a autoridade, você se sai melhor do que seguindo seu próprio juízo, você deve obedecê-la. Preenchida essa condição, a autoridade seria *legítima* e, portanto, obedecê-la seria uma necessidade moral. As pessoas teriam a obrigação moral de obedecer ao Direito, porque isso lhes habilita a agir de modo racional. A justificação é epistemológica: o que importa é a “probabilidade de estar correto”. Como se verá, Raz leva essa estratégia até as últimas consequências. O objetivo deste capítulo é mostrar a insuficiência desse estilo teórico para justificar o dever de obedecer.

No segundo capítulo, o argumento toma uma forma mais livre. Seu objetivo é discutir, especificamente, o problema da autoridade política (i.e. do Direito). Ele está dividido em duas partes. A primeira parte se concentra na fase da deliberação política. A segunda se concentra na fase do procedimento de decisão. Discute-se a teoria da autoridade de Jeremy Waldron. Waldron formula uma das alternativas mais interessantes à teoria de Raz. Seu projeto teórico, em geral, dá contribuições relevantes tanto para a filosofia política, como para a filosofia do Direito. Waldron se esforça em defender os processos democráticos de produção legislativa. Ele articula uma teoria da legitimidade política

¹⁰ Cf. RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom* (1986): caps. 2 a 4.

¹¹ O principal texto para esse tema é *Practical Reason and Norms* (1999). Há tradução para o português: RAZ, Joseph. *Razão Prática e Normas*. José Garcez Ghirardi (trad.), Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. Uso, neste trabalho, a versão original para manter a fidedignidade com o texto do autor.

partindo de uma premissa-chave: o *desacordo*. “Há muitos de nós, e discordamos sobre justiça”¹². Essa é a primeira frase de seu livro. Não há consenso sobre o que é conformar-se com a razão. Portanto, não se pode justificar a autoridade política a partir correção de seus possíveis resultados. A autoridade não pode ser instrumental no sentido de Raz. É porque há desacordo que uma autoridade é necessária. Sua justificação deriva, tão-somente, do *procedimento de decisão*. A *forma* em que se toma a decisão tem uma relação direta com o dever de obedecê-la. Waldron, assim como Raz, leva essa estratégia até as últimas consequências. O objetivo deste segundo capítulo é mostrar as falhas desse estilo teórico para justificar o dever de obedecer.

Antes de seguir, importa realizar uma breve nota sobre tradução. Ambos os autores utilizam termos técnicos. Esses termos têm sua origem na língua inglesa e adquiriram um significado muito específico no debate filosófico. “*Authoritative*” e “*pre-emptive*”, p.ex., não possuem qualquer tradução equivalente no português. “*Authoritative*” se refere à propriedade de algo que mostra ou requer autoridade, i.e. algo que é tornado vinculante ou obrigatório por uma autoridade. Optei por traduzi-lo como “autorizante” ou “da autoridade”. Regras, decisões ou diretivas de uma autoridade são regras, decisões ou diretivas autorizantes¹³. Tentei, tanto quanto possível, evitar o problema utilizando o qualificativo “da autoridade” no texto. Para facilitar a leitura, também optei por traduzir o termo “*pre-emptive*”, ainda que não haja qualquer termo no português que reflita, por completo, seu significado original no debate anglo-saxão. A ideia de uma “*pre-emptive reason*” é a de uma razão que *substitui* certas razões no raciocínio prático. É uma razão que pretende *prevenir* o agente de usar certas razões em sua deliberação. Por isso, uma “*pre-emptive reason*”, neste trabalho, será referida como “razão preventiva”. Esses termos são usados, com frequência, nas traduções em espanhol (“*directivas autoritativas*”, “*razones preventivas*”), mas ainda não ganharam uso corrente no debate brasileiro.

¹² Cf. WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement* (2004): p. 1.

¹³ Minha fonte é o *Oxford Dictionary*: “(1) given with or showing authority; requiring obedience; (2) that can be trusted; reliable”. Agradeço a Nelson Boeira por atentar-me para esses possíveis problemas de tradução em sua crítica na minha banca de qualificação.

CAPÍTULO 1: RAZÃO PRÁTICA E A JUSTIFICAÇÃO DA AUTORIDADE

“Creonte: “E você se fez livre para desobedecer minha lei?
Antígona: Sim, porque não foi Zeus quem a ordenou, Nem a
Justiça...deu essa lei aos homens; Nem eu julgo que sua lei
tenha tanta força vinculante, a ponto de conferir a um
homem mortal o poder de infringir as leis divinas, que
nunca foram escritas, mas são irrevogáveis...Essas leis, eu –
que não temo o poder de homem algum – posso violar sem
que por isso me venham a punir os deuses”¹⁴

Duas são as perguntas que servem de ponto de referência para este capítulo. Primeiro, uma pergunta conceitual: o que é ser uma autoridade? Segundo, uma pergunta normativa: quando é que uma autoridade pode ser tida como justificada ou legítima? Ambas perguntas estão diretamente relacionadas com outra pergunta, mais geral: qual é a relação, se há alguma, entre autoridade e razão prática? Ainda que seja possível responder cada uma dessas perguntas de modo independente, todas elas guardam uma relação de co-implicação. Como se verá, refletir sobre *o que é* uma autoridade é refletir sobre quando ou em que medida os indivíduos podem estar sujeitos a essa autoridade. Assim, elaborar uma resposta para a questão de o que é ser uma autoridade é, ao menos em parte, elaborar uma resposta para a questão de como essa autoridade poderia ser justificada. Essa é a razão pela qual ambas as questões são tratadas aqui de um modo unificado.

O projeto deste capítulo é oferecer uma reconstrução crítica da teoria que Joseph Raz desenvolveu, sobretudo, em *Practical Reason and Norms* (1975) e, alguns anos depois, em *The Morality of Freedom* (1986) na tentativa de dar uma justificação *moral* para a intervenção de uma autoridade no raciocínio prático das pessoas¹⁵. Raz afirma que sua teoria oferece um quadro “explanatório-normativo da noção central de autoridade”¹⁶, ou seja, uma explicação geral “do sentido central de ‘ter autoridade’ (*having authority*) em problemas práticos – autoridade sobre o que fazer”¹⁷. “A autoridade está baseada na razão e

¹⁴ Cf. SÓFOCLES. *Antígona* (1993): p. 17 (minha tradução).

¹⁵ Os trabalhos de Raz mais relevantes sobre este tema são: RAZ, Joseph. *The Authority of Law* (2009): caps. 1 e 2; _____. *The Morality of Freedom* (1986): caps. 2-4; _____. *Facing Up* (1989); _____. *Law, Authority and Morality*. Em *Ethics in the Public Domain* (1994): cap. 14; _____. *Practical Reason and Norms* (1999): caps. 1, 2 e o *Postscript*; _____. *Reasoning with Rules*. Em *Between Authority and Interpretation* (2009a): pp. 203-219; _____. *The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception*. Em *Between Authority and Interpretation* (2009a): pp. 126-165.

¹⁶ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 64.

¹⁷ Cf. RAZ, Joseph (2003): p. 259.

razões são gerais, então a autoridade é essencialmente geral”¹⁸. Para dar conta disso, este primeiro capítulo segue dividido em três itens centrais. Nos itens 1 e 2, a ênfase está no quadro explanatório que Raz oferece, e, assim, está nas perguntas conceituais referidas no parágrafo anterior. No item 3, a ênfase está no quadro normativo, ou seja, está na pergunta de como e quando uma autoridade pode ser tida como justificada ou legítima pelos indivíduos.

1. Os paradoxos da autoridade prática

1.1 Autoridade, Autonomia e Razão: qual é o problema?

O problema da noção de autoridade está em saber se é possível compatibilizá-la com a noção de razão ou autonomia. Estar sujeito a uma autoridade, argumenta-se, é incompatível com a razão. Por um lado, deve-se agir sempre com base na ponderação correta das razões. Por outro lado, a autoridade exige submissão mesmo quando se pensa que a ação requerida é contrária à razão¹⁹. “A Razão em si mesma parece requerer que sempre façamos o que é melhor na ponderação de razões...enquanto que a autoridade pretende aderência (*adherence*) contrária à ponderação de razões e, portanto, contrária à razão mesma”²⁰. Submeter-se ou sujeitar-se a uma autoridade, nessa medida, seria *irracional*. De modo similar, a autonomia requer que o indivíduo sempre aja com base no próprio juízo: ele deve sempre tentar agir com base na ponderação correta das razões. “[Um agente moral] nem sempre faz o que é correto, mas não negligencia o dever de tentar verificar o que é correto”²¹. A autoridade, em algumas situações, requer uma ação contrária ao seu próprio juízo e, assim, requer que o agente abandone sua autonomia. Uma pessoa autônoma, porém, age somente quando está convencida de que, nos méritos, a ação é apropriada. Logo, ela nunca poderia submeter-se à autoridade de outrem. Submeter-se ou sujeitar-se a uma autoridade seria *imoral*.

Robert Paul Wolff, em seu *In Defense of Anarchism*, elabora o ataque contemporâneo mais incisivo a qualquer relação de autoridade entre os indivíduos. Sua

¹⁸ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 73.

¹⁹ “It is of the nature of authority that it requires submission even when one thinks that what is required is against reason” (Cf. RAZ, Joseph (2009): p. 3).

²⁰ Cf. GREEN, Leslie (1988): p. 25-6.

²¹ “[A moral agent] not always does what is right, but does not neglect the duty of attempting to ascertain what is right”. (Cf. WOLFF, Robert Paul (1976): p. 13).

posição é o *anarquismo filosófico*, segundo o qual a noção de autoridade legítima é, em si mesma, uma contradição em seus termos²². Há uma incompatibilidade lógica entre autonomia moral e autoridade legítima. Toda e qualquer submissão a uma autoridade seria imoral ou irracional. Wolff formula seu argumento a partir da teoria moral de Kant. “A hipótese fundamental da filosofia moral é que os homens são responsáveis por suas ações”²³. As pessoas, em algum sentido, teriam a capacidade de escolher sobre como devem agir. Estar apto a escolher como agir torna um homem responsável. Porém, o mero ato de escolha não é, em si mesmo, suficiente. Para Wolff, uma pessoa autônoma não é apenas responsável por suas ações: é uma pessoa que *toma responsabilidade* por elas²⁴. E ela se torna responsável na medida em que tenta determinar o que deve fazer. Portanto, uma pessoa autônoma é, sobretudo, uma pessoa *que delibera*. “Somente porque o homem tem a capacidade de deliberar (*to reason*) sobre suas escolhas, é que se pode dizer que ele está sob uma obrigação contínua de tornar-se responsável por elas”²⁵. Quem age sem avaliar os méritos de suas ações falha em tornar-se responsável por essas ações e, nessa medida, viola seu dever de agir com autonomia.

Para Wolff, a autonomia não é apenas uma condição necessária da responsabilidade moral ou da capacidade de escolha: ela é um *dever moral primário e independente*²⁶. “A condição moral demanda que reconheçamos a responsabilidade e que busquemos a autonomia onde e quando quer que seja possível”²⁷. Isso requer não apenas que o indivíduo faça suas escolhas de acordo com o que ele pensa ser a ponderação correta das razões. Requer também que ele use toda a informação disponível para decidir o que fazer²⁸. Cada indivíduo, para ser autônomo, deve formar seu próprio juízo em questões morais. Mas, como Wolff observa, reconhecer a autoridade de outrem é render seu próprio juízo ao juízo do outro: “obediência não é um problema de fazer aquilo que alguém lhe diz para fazer. É

²² Faço, aqui, um breve resumo do argumento de Wolff por ser o *locus classicus* dessa discussão. O debate anglo-saxão sobre justificação da autoridade, em geral, toma o anarquismo filosófico como “o argumento a ser vencido”. A teoria de Raz é, de modo claro, uma resposta a essa posição.

²³ Cf. WOLFF, Robert Paul (1976): p. 12.

²⁴ Nota de tradução: Wolff se refere a “*take responsibility*”. Traduzo essa expressão, dependendo do contexto, por “tomar responsabilidade” ou “tornar-se responsável”. A ideia é kantiana: na medida em que formula leis para si mesmo (i.e. se auto-legisla), ele é *autônomo*.

²⁵ *Id.Ibidem*.

²⁶ “The primary obligation of man is autonomy, the refusal to be ruled” (*Ibidem*: p. 18).

²⁷ *Ibidem*: p. 17.

²⁸ “Taking responsibility involves attempting to determine what one ought to do, and that...lays upon one the additional burdens of gaining knowledge, reflecting on motives, predicting outcomes, criticizing principles and so forth” (*Id.Ibidem*). Na p. 46: “The duty of autonomy dictates...that I use all *available* information in making my decisions”.

um problema de fazer aquilo que esse alguém lhe diz *porque ele diz a você que o faça*”²⁹. Isso leva diretamente a um problema: o indivíduo autônomo, na medida em que é autônomo, não pode render seu juízo ou estar sujeito à vontade de outrem. “Ele pode fazer o que outrem lhe diz, mas não *porque* lhe disseram que se faça”³⁰. A pessoa autônoma age somente quando está convencida de que a ação é apropriada. Tornar-se responsável pelas próprias ações é tomar as decisões finais sobre o que fazer. “Ser autônomo...envolve tomar *a si mesmo* como a autoridade última em questões morais”³¹.

Um indivíduo responsável, escreve Wolff, “não é caprichoso nem anárquico, pois ele reconhece que está vinculado a restrições morais. Mas ele insiste que ele, sozinho, é o juiz dessas restrições”³². Um agente moral, ao reconhecer sua capacidade de escolha, faz de si mesmo o *autor* de suas ações: ele *se torna* responsável por elas. Esse agente poderia seguir o conselho ou comando de outrem. Mas ele o segue porque, ao deliberar por si mesmo, se convenceu de que esse é um *bom* conselho ou um *bom* comando. Wolff argumenta que, para um indivíduo autônomo,

“...não há algo, estritamente falando, como um *comando*. Se alguém...está formulando o que se pretende ser um comando, e se ele...espera que esse comando seja obedecido, esse fato será tido em conta nas minhas deliberações. Posso decidir que devo fazer o que essa pessoa requer, e pode até ser que sua formulação do comando seja o fator...que torne desejável para mim segui-lo...Mas na medida em que a decisão é tomada por mim, não estou *obedecendo* seu comando; não estou reconhecendo que ele tem autoridade sobre mim”³³

Como pode um agente moral submeter-se à autoridade de outra pessoa ou instituição sem perder sua autonomia? O argumento de Wolff conduz a um dilema. A autonomia moral requer que cada indivíduo forme seu próprio juízo e aja com base nele. A autoridade, porém, requer que se suspenda esse juízo. “Se o indivíduo preserva sua autonomia ao reservar para si mesmo, em cada caso, a decisão final...ele nega a autoridade...se, por outro lado, ele se submete...e aceita a pretensão de autoridade...ele

²⁹ *Ibidem*: p. 9.

³⁰ *Ibidem*: p. 14.

³¹ “The autonomous person does not act simply because another has told him to do so – he acts only when convinced that action is appropriate. To be autonomous, in ther words, involves taking *oneself* as the ultimate authority on moral questions” (Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 389).

³² *Ibidem*: p. 13. Na p. 17: “So long as we recognize our responsibility for our actions, and acknowledge the power of reason within us, we must acknowledge as well the continuing obligation to make ourselves the authors of such commands as we may obey”.

³³ *Ibidem*: p. 15-6 (trad. livre).

perde sua autonomia”³⁴. Um agente autônomo, em resumo, nunca poderia obedecer a uma autoridade e permanecer autônomo. A partir de sua própria escolha, ele pode seguir o comando de uma autoridade, mas não obedecê-lo³⁵. “Isso ocorre quando o comando torna o indivíduo ciente (*aware*) de que ele tem razões para realizar o ato comandado e age por essas razões, mas não em virtude do comando”³⁶. Uma pessoa autônoma, p.ex., não aceita a obrigação de pagar impostos porque a lei requer que se pague. Ela crê que deve pagar seus impostos porque acredita que essa é a ação correta a ser realizada (independente do que a lei exige ou deixa de exigir). Para Wolff, reconhecer a pretensão de autoridade de alguém seria reconhecer que seu direito de comandar está em sua pessoa, i.e. em quem ela é, e não nos méritos do que ela comanda³⁷.

Wolff, como se vê, formula seu argumento baseado num dilema moral. Ele postula que a autonomia, por ser o dever primário de cada indivíduo, é incompatível com qualquer pretensão de autoridade. Essa posição, contudo, é muito controversa. Alguns autores questionam se a autonomia seria, de fato, um dever moral. Com frequência, a autonomia é associada a uma capacidade ou habilidade de auto-determinação moral do indivíduo³⁸. Por que, p.ex., uma pessoa deve deliberar sobre toda ação moral? Não deveria ela deferir ao juízo de outrem quando esse juízo é melhor que o seu? Por um lado, a ideia de que uma pessoa deve sempre ponderar as razões antes de agir é problemática em alguns casos: nem toda ação moral exige que se delibere antes de agir. Há casos, p.ex., em que o agente não tem informação suficiente ou não está, em algum sentido, preparado para decidir corretamente. Tentar deliberar, nesses casos, não teria sentido: é melhor seguir o juízo de alguém que tenha essa informação ou preparo do que seguir seu próprio juízo. Wolff admite que há algumas situações “em que é razoável desistir (*give up*) de sua autonomia”³⁹. Um indivíduo “pode decidir obedecer aos comandos de outrem sem realizar qualquer tentativa de determinar, por si mesmo, se o que é comandado é bom ou sensato (*wise*)”⁴⁰.

³⁴ *Ibidem*: p. 40.

³⁵ “A person who ‘obeys’ a command *because* it coincides with his autonomous decision is not obeying authority” (Cf. REIMAN, J. (1972): p. 11).

³⁶ Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 386.

³⁷ Cf. WOLFF, Robert Paul (1976): p. 6.

³⁸ Veja, p.ex: SHAPIRO, Scott (2002): p. 389-91; e GREEN, Leslie (1988): p. 25 e ss.

³⁹ Cf. WOLFF, Robert Paul (1976): p. 15.

⁴⁰ *Ibidem*: p. 14. Veja a letra “b” do item 3.1.2. Há casos em que, para agir corretamente, o indivíduo *deve* agir sem deliberar sobre a correção da ação. Wittgenstein, ao refletir sobre como alguém pode saber que está seguindo uma regra, enuncia: “Se isto significa: ‘tenho razões’ então a resposta é: ‘logo não terei mais razões’. E agirei então sem razões” (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig (2009): p. 90, para. 211).

Por outro lado, os riscos que a autoridade impõe à autonomia existem e são reais. O exercício das faculdades do juízo e da auto-reflexão são elementos necessários para a auto-determinação moral. Num sentido relevante, o indivíduo que transfere muitas de suas decisões ao juízo dos outros corre o risco de perder sua capacidade de auto-determinação. “Quanto mais alguém depende do juízo de outrem, maior é a chance de perder a habilidade de formar juízos por si mesmo e mais vulnerável alguém se torna à manipulação”⁴¹. Mas, pode-se questionar, por que esses riscos implicam a negação de toda e qualquer autoridade? O mundo é muito complexo para que um indivíduo possa viver completamente sem o auxílio de nenhuma autoridade. O próprio Wolff assume que “há muitos, talvez insuperáveis, obstáculos para alcançar uma autonomia racional e completa no mundo moderno”⁴². Se, para Wolff, a autonomia completa não é possível, por que não dar espaço a alguma autoridade e enunciar que *nem toda* autoridade é inconsistente com a autonomia?

O argumento de Wolff, como se vê, é controverso. Isso, porém, não afasta o problema. A tensão entre autonomia e autoridade pode ser colocada na forma de um paradoxo mais geral. O problema estaria não no dever de autonomia, mas sim na concepção de racionalidade que se pressupõe. Toda e qualquer relação de autoridade seria incompatível com as exigências da razão. A linha de argumento é comum. A autoridade formula uma diretiva que requer uma ação x . Na ponderação das razões (i.e. levando tudo em consideração), há duas opções: ou x deve ser realizada ou x não deve ser realizada. Se, na ponderação das razões, x deve ser realizada, então o agente deveria fazê-la. Ele deve realizar x não porque x foi requerida pela autoridade, mas sim porque ele deve agir com base na ponderação das razões. Se, porém, a ponderação das razões indica que x não deve ser realizada, o agente não deve fazê-la. Por definição, nenhum agente racional deve agir contra a ponderação das razões. “Se uma diretiva dá o resultado correto, a diretiva é irrelevante; se...dá o resultado errado, então a obediência à diretiva é desarrazoada”⁴³.

O dilema, colocado desse modo, enuncia: as diretivas de uma autoridade nunca podem ser, em si mesmas, razões para ação; logo, um indivíduo racional, na medida em que é racional, nunca pode estar na posição de obedecer a uma autoridade. Na deliberação desse indivíduo, as diretivas da autoridade operam “como uma informação que deve ser

⁴¹ “To cede too much decision-making to others is both foolhardy and morally irresponsible...To sacrifice them is, in some real sense, to forfeit one’s humanity” (Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 388).

⁴² Cf. WOLFF, Robert Paul (1976): p. 17.

⁴³ Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 391.

considerada, mas que deve ser seguida somente na medida em que o agente a julga correta (*sound*) e, ressalte-se, somente pela razão de que ele assim a julga”⁴⁴.

Essa tensão leva alguns autores a defender que a noção de autoridade, em si mesma, tem de ser dissociada da ideia de razão: “um apelo à autoridade – a requerimentos impostos por uma autoridade – é uma *alternativa* a um apelo a razões – a requerimentos baseados em razões para agir”⁴⁵. Uma ideia similar, ainda que em outro contexto, está presente na definição de autoridade elaborada por Hannah Arendt. A autoridade, em virtude de sempre demandar obediência, é facilmente confundida ou com alguma forma de poder ou violência ou com alguma forma de persuasão:

“A autoridade impede o uso de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade mesma falhou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, que pressupõe igualdade e opera através de um processo de argumentação. Onde argumentos são usados, a autoridade é suspensa (left in abeyance)...Se a autoridade pode ser definida, então deve sê-lo em contradição tanto à coerção pela força como à persuasão por argumentos”⁴⁶

Diante disso, pode-se perguntar: haveria algum modo de conciliar a autoridade com a razão? Como se viu, o problema está em que, para obedecer à autoridade, uma pessoa autônoma e racional teria de acreditar que o fato de ela ser sido requerida a agir de certo modo lhe dá uma razão para realizar essa ação. “É o fato de que lhe foi comandado agir, mais do que a ação que lhe foi comandada, que daria a ela uma razão conclusiva para realiza-la”⁴⁷. Mas, de novo, como isso é possível? Raz procura oferecer uma resposta a esse problema. Por um lado, ele admite que aceitar uma autoridade envolve, necessariamente, deixar de agir com base no próprio juízo sobre a ponderação das razões. “A autoridade legítima envolve uma negação do direito de alguém de agir com base nos méritos do caso”⁴⁸. Raz, contudo, também argumenta que “a razão nunca justifica abandonar a própria autonomia, ou seja, o direito e o dever de agir com base no seu próprio juízo sobre o que deve ser feito, *levando tudo em consideração*”⁴⁹.

⁴⁴ Cf. GREEN, Leslie (1988): p. 26.

⁴⁵ Cf. GAUTHIER, David (1963): p. 139.

⁴⁶ Cf. ARENDT, Hannah (1977): p. 92 (tradução livre) (grifo meu).

⁴⁷ Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 390.

⁴⁸ Cf. RAZ, Joseph (2009): p. 27.

⁴⁹ *Id.Ibidem*. Raz, de modo explícito, refere-se a esse argumento como “princípio da autonomia”. Em nota de rodapé, destaca que esse princípio, tal como formulado, é um *princípio de racionalidade*, e não um princípio moral. Em outros textos, ele aproxima a ideia de autonomia à capacidade de auto-determinação moral de um indivíduo (ver letra (b) do item 3.1.2), e, assim, considera a autonomia como princípio moral.

O desafio, portanto, está em mostrar que a razão, em si mesma, pode justificar a suspensão do próprio juízo em algumas circunstâncias. Tem de ser possível agir de modo racional mesmo que isso implique agir contra a ponderação das razões. “Aceitar uma autoridade...não é agir irracionalmente ou arbitrariamente. A necessidade por uma autoridade pode ser bem fundamentada na razão”⁵⁰. Raz, para resolver esse problema, elabora uma teoria geral da autoridade. Ele introduz vários conceitos para explicar o impacto que uma autoridade tem no raciocínio prático das pessoas. A articulação desses conceitos é bastante complexa. Na medida do possível, tento explica-los nos próximos dois itens. Para conduzir a discussão, duas questões conceituais serão respondidas. O que é uma autoridade prática? Ou, que tipo de razões são as diretivas⁵¹ de uma autoridade? Essa questão se relaciona com outra: que função, se alguma, as diretivas de uma autoridade exercem no raciocínio prático dos indivíduos? Responder uma questão significa dar o caminho de resposta para a outra, e vice-versa.

1.2 Independência de conteúdo e peremptoriedade

a) Em linhas gerais, a autoridade prática é uma autoridade sobre o que se deve fazer, i.e. sobre que ações alguém deve ou não realizar. Suas diretivas fornecem razões para *agir* (e não razões para crer): uma autoridade prática pretende que qualquer diretiva sua seja uma razão *suficiente* para que um destinatário a siga. Ele deve segui-la, em princípio, mesmo quando não esteja de acordo com sua correção. Raz escreve que esse tipo de autoridade envolve “...essencialmente o poder de requerer uma ação”⁵² e que não há sentido em ter essa autoridade se suas diretivas não forem obrigatórias mesmo que erradas: tomar alguém como autoridade *prática* é “...tomar algumas de suas preferências como autorizantes mesmo que estejam erradas na ponderação de razões”⁵³. Hart destaca dois elementos definidores de uma diretiva autorizante: ela funciona como uma razão *peremptória* (*peremptory*) e *independente de conteúdo* (*content-independent*)⁵⁴.

⁵⁰ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 64.

⁵¹ No texto, uso os termos “diretivas”, “determinações”, “decisões”, “regras” autorizantes como sinônimos.

⁵² Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 38.

⁵³ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 65.

⁵⁴ “To have such authority is to have one’s expression of intention as to the actions of others accepted as peremptory content-independent reasons for action” (Cf. HART, H.L.A. (1982): p. 263).

Uma razão é opaca ou independente de conteúdo quando não há uma conexão direta entre a razão e a ação para a qual ela é uma razão⁵⁵: uma autoridade pretende que suas diretivas operem como razões de modo independente do caráter ou da natureza das ações requeridas. “As diretivas pretendem ser razões para agir, e não meras indicações de que há outras – melhores – razões para agir”⁵⁶. Um indivíduo deveria segui-las, em princípio, não porque a ação está justificada por outras razões (não-autorizantes), mas sim porque foi requerida pela autoridade. “Não é a natureza da ação comandada, mas o *fato* de que alguém a comandou que pretende ser tomado como uma razão”⁵⁷. Hart define:

“A independência de conteúdo dos comandos resta no fato de que a autoridade [i.e. quem comanda] pode formular diferentes comandos às mesmas ou a diferentes pessoas e as ações comandadas podem não ter nada em comum, e ainda assim, no caso de todas elas, a autoridade pretende que suas expressões de intenção sejam tomadas como uma razão para fazê-las”⁵⁸

Raz explica que a razão está no “estranho” fato de que alguém na posição de autoridade assim enunciou, e que, dentro de certos limites, “o fato da enunciação será uma razão para um número de ações, incluindo (em casos típicos) uma razão para ações contraditórias”⁵⁹. Se a autoridade comanda, ao mesmo tempo, que se faça *x* e que não se faça *x*, cada uma dessas diretivas, apesar de contraditórias, seria enquanto tal uma razão para fazer a ação requerida. Uma autoridade pode comandar, ao mesmo tempo, que você saia do quarto e que você permaneça nele. Em ambos os casos, essa diretiva será uma razão para realizar a ação comandada. A obediência às diretivas de uma autoridade, como enuncia Wolff, “não é um problema de fazer aquilo que alguém lhe diz para fazer. É um problema de fazer aquilo que esse alguém lhe diz *porque ele diz a você que o faça*”⁶⁰: uma diretiva da autoridade pretende ser uma *razão* para a ação requerida mesmo que o indivíduo não creia em seu *conteúdo*, i.e. mesmo que ele não considere esse conteúdo verdadeiro ou justificado⁶¹.

⁵⁵ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 35. Veja também: RAZ, Joseph (1999): p. 70-1.

⁵⁶ Cf. GREEN, Leslie (1988): p. 41.

⁵⁷ *Id.Ibidem.*

⁵⁸ No original: “Content-independence of commands lies in the fact that a commander may issue many different commands to the same or to different people and the actions commanded may have nothing in common, yet in the case of all of them the commander intends his expressions of intention to be taken as a reason for doing them” (Cf. HART, HLA (1982): p. 254).

⁵⁹ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 35.

⁶⁰ Cf. WOLFF, Robert Paul (1976): p. 9. Veja o item anterior.

⁶¹ “If a subject were to comply with the command only because he regarded it as having substantive merit, he would not be rendering obedience in the sense demanded. He would be doing what was commanded, but not even partly for the reason that it was commanded” (Cf. GREEN, Leslie (1988): p. 36 e ss). Veja também: FLATHMAN, Richard E. (1980): p. 103.

Uma razão independente de conteúdo pode ser contrastada com as razões para agir que são dependentes de conteúdo (*content-dependent reasons for action*): normalmente, quando se enuncia que x é uma razão para certa ação, pressupõe-se a existência de uma relação entre o conteúdo da razão e a ação para a qual ela é uma razão. Pressupõe-se que a força normativa da razão depende de seu valor. Se x é uma razão para a ação y , então, normalmente, x explica ou enuncia porque é bom ou desejável realizar y . Um indivíduo fecha a janela de seu quarto *porque* sente frio: a ação de fechar a janela é boa ou desejável porque é um meio para realizar o conteúdo da razão (afastar o frio). “Uma razão dependente de conteúdo é uma razão para conformar-se com uma diretiva porque a diretiva tem um certo conteúdo”⁶².

Esse, porém, não é o caso das razões independentes de conteúdo. Nesse tipo de razão, há uma lacuna entre sua força normativa e seu valor. Uma razão independente de conteúdo, assume-se, pode ser válida ou vinculante mesmo sem enunciar porque é bom ou desejável realizar a ação requerida. As diretivas de uma autoridade “não mostram o que é bom sobre a ação que elas requerem, pois sua validade (i.e. sua força enquanto razões), de fato, não depende de nada que torne a ação requerida uma boa ação”⁶³. A independência de conteúdo não é algo interno à própria razão autorizante. Uma razão só pode ter essa propriedade em virtude de alguma justificação que é, enquanto tal, *externa* à ela: a justificação tem de estar fora dos méritos da ação⁶⁴. “A normatividade das razões autorizantes está ultimamente baseada em considerações valorativas, mas de um modo que deixa espaço para uma lacuna normativa [i.e. uma lacuna entre a sua força vinculante e o seu valor]”⁶⁵.

b) Na definição hartiana, uma razão autorizante, além de independente de conteúdo, é peremptória. A autoridade pretende que o destinatário “tome a sua vontade [da autoridade] em vez da sua própria como um guia para ação e, assim, pretende que ela substitua qualquer deliberação ou raciocínio [do destinatário]: a expressão da vontade de quem comanda...pretende *excluir ou isolar (cut off)* qualquer deliberação independente do

⁶² Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 389.

⁶³ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 215. Na p. 205: “...being the action required by a binding rule is a normative, not an evaluative property of the action...The opaqueness of rules is that a complete statement of a reason does not disclose any good quality in the action which may explain why there is a reason for the action”.

⁶⁴ Devo a Luis Fernando Barzotto essa observação.

⁶⁵ *Ibidem*: p. 209.

destinatário sobre os prós e os contras de fazer o ato”⁶⁶. Essa definição tem, como ponto de partida, uma passagem de Hobbes no capítulo XXV do *Leviathan*: “...COMANDO é quando um homem disse, *Faça isso*, ou *Não faça isso*, sem esperar outra razão além da Vontade de quem o enuncia...”⁶⁷. A expressão de uma ordem ou comando pretende ser, *em si mesma*, uma razão para agir. “Ela é uma razão que deriva (*flowing from*) da vontade de quem comanda e que substitui quaisquer outras razões que o destinatário possa ter”⁶⁸. Essa definição, desde logo, levanta algumas perguntas: por que o mero fato da enunciação de alguém deveria dar qualquer tipo de razão para distinguir entre o correto e o errado? Por que o fato de alguém enunciar as palavras “Faça isso” deveria isolar ou excluir nossa própria deliberação sobre os méritos da ação requerida?

Raz assume que, se a explicação de Hart for plausível, uma razão autorizante seria uma razão para não pensar sobre outras razões: uma autoridade pretende que o destinatário não pense ou reflita sobre a correção de suas diretivas. Para Raz, essa linha de explicação é problemática: o destinatário, para seguir uma razão peremptória, teria de render o seu próprio juízo ao juízo da autoridade (*surrender of judgment*). Ele teria de abdicar da sua capacidade de formar qualquer juízo sobre os méritos das diretivas (item 1.1)⁶⁹. Para sair do problema, Raz afirma que, do ponto de vista da autoridade, o que conta é *como o indivíduo age* e não o que ele pensa⁷⁰. A noção de seguir uma autoridade tem de pressupor que é possível “a dissociação entre pensamento e ação”⁷¹. “Não há nada de errado em que eu considere os méritos da lei ou da ação de acordo com ela. A reflexão sobre os méritos das ações requeridas pela autoridade não está automaticamente proibida por qualquer diretiva autorizante”⁷².

Na sua leitura de Hart, Raz pressupõe, de modo equivocado, que deliberar seria apenas engajar-se num processo de pensamento para ponderar os prós e os contras de realizar uma ação. Alguém que delibera, porém, não apenas pondera sobre os méritos da

⁶⁶ Cf. HART, HLA (1982): p. 253 (grifo meu).

⁶⁷ No original: “...COMMAND is where a man saith, *Doe this*, or *Doe not this*, without expecting other reason than the Will of him that sayes it...” (Cf. HOBBS, Thomas (1994): p. 150).

⁶⁸ “The political order claims to exclude private judgement and to replace it with public and authoritative reasons for acting” (Cf. GREEN, Leslie (1988): p. 37).

⁶⁹ Veja, p.ex: RAZ, Joseph (1986): pp. 38 e ss; FLATHMAN, Richard E. (1980): pp. 90-108; e FRIEDMAN, Richard B. (1990): pp. 64 e ss.

⁷⁰ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 39.

⁷¹ Cf. FRIEDMAN, Richard (1990): p. 72.

⁷² Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 39.

ação: ele delibera “...com o objetivo de formar uma *intenção de agir* com base nos resultados dessa deliberação”⁷³. Portanto, uma razão peremptória, ao contrário do que Raz supõe, não seria uma razão para não pensar sobre certas razões: ela seria uma razão para não formar uma intenção com base nelas⁷⁴. Esse equívoco não compromete o próximo passo de Raz. Uma razão autorizante, para ele, não é peremptória no sentido hartiano: ela seria uma *razão excludente* (*exclusionary reason*), i.e. uma razão para *não agir* com base no próprio juízo sobre certas razões (item 2). Raz argumenta que essa definição afasta a crítica do parágrafo anterior. O indivíduo pode formar um juízo sobre os méritos de qualquer diretiva: ele poderia pensar ou refletir sobre a correção das ações requeridas. “Nenhuma rendição de juízo no sentido de deixar (*refraining*) de formar um juízo está envolvida...Não há objeção a que as pessoas formem seu próprio juízo sobre qualquer questão que elas desejem”⁷⁵. “Somente a ação com base nesse juízo está excluída”⁷⁶.

Há, porém, outra objeção: uma razão para não agir com base no próprio juízo, a rigor, tem as mesmas consequências práticas de uma razão que exclui ou isola a deliberação sobre os méritos da ação. A deliberação do destinatário, em ambos os casos, é irrelevante: se se proíbe não que alguém creia em *x*, mas sim que alguém aja com base nessa crença em *x*, de que adianta poder formar uma crença sem que se possa, também, agir com base nela?

Raz –, ao admitir que se pode pensar ou refletir sobre a correção de uma diretiva, – resolve apenas parte do problema. Em algumas situações, um indivíduo pode formar o juízo de que a diretiva está errada. Para a autoridade, contudo, esse juízo não deve ter nenhuma força prática. O indivíduo deve seguir a diretiva mesmo que, ao segui-la, ele aja *contra* o seu próprio juízo sobre os méritos da ação. Ao mesmo tempo, porém, Raz afirma que sua solução não incorre no problema da solução hartiana. “Ninguém rende seu próprio juízo [enuncia Raz,] se isso significa agir contra seu próprio juízo”⁷⁷. Esse argumento parece inconsistente. Raz segue afirmando que “uma autoridade é legítima somente se há razões suficientes para aceita-la, i.e. razões suficientes para seguir suas diretivas sem

⁷³ Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 406 (grifo meu).

⁷⁴ *Id. Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*: p. 40.

⁷⁶ “Accepting authority [does not] involve giving up the right or the attempt to form a judgement on the balance of reasons. *Only action on that judgment is excluded*” (Cf. RAZ, Joseph (2009): p. 36, nota no. 25).

⁷⁷ “Nor does one surrender one’s judgment if that means acting against one’s judgment” (Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 40).

considerar a ponderação de razões sobre os méritos da ação”⁷⁸. O destinatário, ainda que não deva agir com base no próprio juízo, não está proibido de deliberar sobre a decisão de aceitar a autoridade. Ele pode deliberar sobre a decisão de não agir com base no próprio juízo sobre os méritos da ação⁷⁹. Esses dois argumentos, tomados em conjunto, colocam um problema para Raz: se o destinatário – além de poder refletir sobre os méritos das diretivas – pode deliberar sobre se deve ou não aceitar a autoridade, como, então, as diretivas poderiam ser obrigatórias mesmo que erradas?⁸⁰

c) Essa pergunta não levanta um problema para a noção de autoridade teórica. “As autoridades teóricas são especialistas cujo conhecimento...da matéria na qual elas são autoridades é excepcionalmente extensivo...e seguro, tornando-as guias confiáveis nessa matéria. Sua palavra é uma razão para aceitar certas crenças e descartar outras”⁸¹. Uma pessoa segue os juízos de uma autoridade teórica não porque *sabe* que são verdadeiros, mas sim porque ela *crê* que são mais confiáveis do que seu próprio juízo. Ela pensa que não está em condições de avaliar a correção dos juízos (teóricos) dessa autoridade. “Deferir a autoridades teóricas é como *delegar* à autoridade a tarefa de realizar o juízo que, segundo reconheço, não posso realizar de modo preciso por mim mesmo”⁸². A pessoa julga que a autoridade *sabe mais* do que ela em alguma área. Esse conhecimento superior dá uma *razão para crer* no que a autoridade enuncia sem que seja necessário avaliar a correção desse enunciado. “Uma vez que a sua autoridade como especialistas é estabelecida, segue-se que as nossas avaliações não-técnicas da mesma evidência não podem, de modo confiável, desafiar as deles”⁸³. Hart elabora:

“Quando algum grande cientista...é considerado como autoridade em alguma matéria, diga-se, em astrofísica, então, dentro dessa esfera, o fato de ele enunciar o que enuncia – ‘Aristóteles disse isso’ – é aceito como...uma razão para crer no que se enuncia sem uma avaliação independente dos argumentos prós e contras...A razão para crer constituída pelo enunciado da autoridade científica...é

⁷⁸ *Id.Ibidem.*

⁷⁹ Cf. SOPER, Philip (1989): p. 216.

⁸⁰ Soper, para sair do problema, defende a tese de uma “dupla prevenção” (*double preemption thesis*): uma autoridade “tipicamente...pretende afastar tanto a deliberação individual sobre os méritos da ação quanto sobre os méritos da pretensão de legitimidade” (Cf. SOPER, Philip (1989): p. 216). Para uma crítica a Soper: MICHELON, Cláudio (2002): pp. 66 e ss.

⁸¹ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 154.

⁸² Cf. SOPER, Philip (2002): p. 36.

⁸³ *Ibidem*: p. 155.

aceita como uma razão para crer sem uma avaliação...independente da verdade do que é enunciado”⁸⁴

Note-se: a autoridade teórica não pode obrigar um indivíduo a crer em algo e, portanto, não pode impor um dever para crer (*a duty to believe*). O modo como um indivíduo forma as suas crenças exclui a possibilidade desse tipo de dever⁸⁵. “A formação das crenças, assim como as ações, é receptiva a razões, mas somente as ações...estão relacionadas com a vontade (*will*)”⁸⁶. Quando um indivíduo enuncia “Eu creio em *x*”, ele não enuncia que tem uma vontade ou desejo de crer em *x* ou, ainda, que essa crença resulta de uma obrigação para crer que lhe foi imposta: ele enuncia que acredita na *verdade* de *x*, i.e. que *x* é verdadeiro⁸⁷. Assim, quando ele decide seguir o juízo de uma autoridade teórica, ele o faz porque crê que esse juízo é verdadeiro ou, ao menos, é mais provável de ser verdadeiro do que seu próprio juízo. Se, por alguma razão, ele forma a crença de que o juízo da autoridade não está correto, então ele já não tem qualquer razão para segui-la. “É possível que eu deva tomar a palavra do especialista como autorizante porque ele sabe muito mais do que eu, mas você não tem razão para fazer o mesmo, já que você sabe tanto quanto ele sobre essa matéria”⁸⁸.

A pergunta levantada, porém, coloca um problema para a noção de autoridade prática. “Reconhecer que alguém tem autoridade prática é reconhecer que se deve abandonar a sua própria tentativa de ponderar as razões relevantes...e que se deve, em vez disso, delegar a decisão inteiramente à autoridade”⁸⁹. Ao contrário da autoridade teórica, as diretivas de uma autoridade prática são razões sobre o que *deve ser* o caso, e não razões sobre o que *é* o caso. Sua força normativa, em princípio, não depende da correção de seu conteúdo. Para seguir esse tipo de autoridade, os indivíduos teriam de deferir ao seu juízo e não agir com base na ponderação de razões. Eles devem tomar “os enunciados da autoridade...como razões para não agir com base no modo em que eles percebem a

⁸⁴ Cf. HART, H.L.A. (1982): p. 261 (tradução livre).

⁸⁵ “Autoridades teóricas...não são caracterizadas por pretensões de obediência – elas não precisam sequer pretender um direito de serem acreditadas (*a right to be believed*)” (Cf. GREEN, Leslie (2003): p. 4).

⁸⁶ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 156.

⁸⁷ Veja, para aprofundar esse argumento, o item 2 do segundo capítulo.

⁸⁸ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 155. Uma pessoa pode *ser* autoridade teórica sem que *tenha*, de fato, qualquer autoridade sobre os destinatários. Uma pessoa, porém, para *ser* autoridade prática, teria de *ter*, de fato, alguma autoridade sobre os destinatários. Para essa distinção: RAZ, Joseph (2009): pp. 21 e ss; FRIEDMAN, Richard (1990) : pp. 77 e ss; e ROSLER, Andrés (2007): p. 111, nota no. 46.

⁸⁹ Cf. SOPER, Philip (2002): p. 38.

ponderação de razões, mesmo quando estão corretos”⁹⁰. “Tomar alguém como autoridade [prática] é tomar algumas de suas proferições como autorizantes (*authoritative*) mesmo que erradas na ponderação de razões”⁹¹. Mas, pode-se questionar, como alguém pode ter uma razão para seguir uma diretiva que acredita estar errada? Ou, de modo mais enfático: como alguém pode ter uma razão para seguir uma diretiva que está, de fato, errada? Há duas linhas de resposta para essas questões.

A primeira é a linha minimalista. Segundo essa resposta, um indivíduo *X* aceita a autoridade de *Y* para realizar uma ação φ apenas quando *X* não formou nenhum juízo sobre os méritos de φ . Depois da deliberação, há duas opções para o juízo de *X*. Ele pode convencer-se (i.e. formar a crença) de que a diretiva requer uma ação correta levando tudo em consideração. Nesse caso, *X* decide seguir a diretiva, mas a segue porque a ação requerida é correta, e não porque foi requerida pela autoridade (a diretiva seria *redundante*). *X*, porém, pode convencer-se do contrário: a diretiva requer uma ação errada na ponderação de razões. Nesse caso, *X* não teria qualquer razão para afastar seu próprio juízo e continuar seguindo o juízo da autoridade (a diretiva é *inútil*). Essa explicação ressalta o problema destacado no item anterior (1.1): as diretivas de uma autoridade ou são redundantes ou são inúteis. Nessa medida, elas são *irrelevantes* para o modo em que as pessoas devem agir: não exercem nenhuma diferença em seu raciocínio prático. “Quando as autoridades estão erradas, elas não podem ter o poder de obrigar os outros – quando elas estão corretas, seu poder de obrigar não tem sentido. Parece que a instituição da autoridade ou é perniciososa ou é inútil”⁹². Rosler resume:

“A teoria minimalista da autoridade sustenta que a autoridade reflete a ponderação de razões no sentido de que o reconhecimento da autoridade depende de sua coincidência com essa ponderação, pelo que a autoridade é supérflua: não faz nenhuma diferença prática”⁹³

Raz argumenta que a teoria minimalista é muito fraca, pois “assume que as pessoas nunca estão vinculadas à autoridade com relação a questões sobre as quais elas têm visões firmes (*firm views*)”⁹⁴. Para sair do paradoxo, ele sugere uma teoria maximalista. Nessa teoria, a autoridade tem a capacidade de criar *novas* razões para agir, razões que não

⁹⁰ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 64.

⁹¹ *Ibidem*: p. 65.

⁹² Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 383. Veja também: RAZ, Joseph (1999): p. 194.

⁹³ Cf. ROSLER, Andrés (2009): p. 126 (trad. livre).

⁹⁴ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 40.

existiam antes da formulação de suas diretivas. Alguém aceita seguir a autoridade mesmo quando, ao ponderar todas as razões disponíveis, forma o juízo de que não deveria realizar a ação requerida⁹⁵. “Os destinatários aceitam que devem obedecer mesmo quando sua crença pessoal indica que a ponderação de razões sobre os méritos vai de encontro à realização do ato requerido”⁹⁶. Essa teoria, de fato, dissolve o paradoxo. Mas, ao mesmo tempo, levanta um problema. Ela enuncia que alguém poderia ter uma *razão* para seguir diretivas que estão, de fato, erradas. Isso é possível? A saída está em admitir que se pode “agir de modo contrário à ponderação de razões sem que assim se aja contrário à razão”⁹⁷. “Por mais paradoxal que pareça, a razão algumas vezes requer a desconsideração (*disregarding*) de razões para ação”⁹⁸. A pergunta crucial é: como explicar o fato de que alguém não age contra a razão quando, ao seguir uma diretiva da autoridade, age-se contra a ponderação de razões sobre os méritos da ação?

d) O problema é claro: para Raz, uma razão autorizante é uma razão para não agir com base no próprio juízo *mesmo quando esse juízo está correto*. A partir dessa definição, alguém poderia pensar: uma razão autorizante é uma razão para agir contra a ponderação de razões sobre os méritos da ação. Para Raz, isso é um erro. Essa explicação pressupõe uma visão equivocada sobre o impacto da autoridade no raciocínio prático. Para essa visão, uma razão autorizante seria uma razão a mais em favor da ação requerida, i.e. uma razão que se deve ponderar com todas as demais razões para decidir o que fazer. “Aceitar a legitimidade de uma autoridade seria simplesmente aceitar que, a despeito de quaisquer outras razões que possa haver para uma ação, o fato de ela ter sido requerida pela autoridade é uma razão adicional para sua realização”⁹⁹. Essa explicação supõe que não há diferença entre as razões autorizantes e as demais razões para ação. O fato de que irá chover amanhã, p.ex., pode ser uma razão para que você não saia de casa. A chuva, porém, não é a única razão relevante: pode ser que, ao ponderar todas as razões disponíveis, você conclua que deve sair de casa mesmo assim. A chuva figura como uma razão *a mais* em

⁹⁵ Friedman diferencia duas situações: (i) um indivíduo se submete a proferições autorizantes sem sequer as avaliar “...porque automaticamente lhes concede uma validade normativa não-refutável”; e (ii) um indivíduo poderia até avaliar essas proferições, “mas se submeteria de todo modo, sem levar em conta seu próprio juízo” (Cf. FRIEDMAN, Richard (1990): p. 72).

⁹⁶ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 40.

⁹⁷ Cf. GREEN, Leslie (1988): p. 37.

⁹⁸ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 68.

⁹⁹ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 40.

seu raciocínio prático: ela pode ou não superar as outras razões relevantes dependendo das circunstâncias particulares do caso.

Para Raz, as razões autorizantes não operam desse modo. Uma diretiva da autoridade não é uma razão que deve ser adicionada a todas as demais razões disponíveis para decidir o que fazer. “Se uma pessoa aceita a legitimidade de uma autoridade, então suas instruções são aceitas por ela como razões para conformar a ação”¹⁰⁰. Imagine-se, por exemplo, um caso típico de intervenção da autoridade no raciocínio prático: uma disputa a ser solucionada por arbitragem. Nessa situação, as partes escolhem um árbitro e lhe conferem o poder de decidir uma disputa existente. Elas estão de acordo em que a decisão do árbitro deve ser vinculante para ambas: a decisão deve operar como uma razão para realizar a ação requerida. Ela está relacionada com as outras razões que se aplicam ao caso. Essa relação, porém, é diferente do caso da chuva: ao decidir a disputa, o árbitro não pretende que sua decisão seja uma razão a ser ponderada com todas as demais razões que se aplicam ao caso. Sua decisão “pretende estar baseada em outras razões, resumi-las e refletir o seu resultado”¹⁰¹. A decisão pretende ser uma razão para que as partes não ajam com base no seu próprio juízo sobre essas “outras razões”. Raz chama as razões que o árbitro pretende refletir de razões dependentes. “Uma razão dependente não é uma razão que, de fato, reflete a ponderação de razões da qual ela depende: é uma razão que pretende fazê-lo (*it is meant to do so*)”¹⁰².

Essa definição implica outra: o árbitro, ao pretender refletir certas razões em sua decisão, também pretende que a decisão *substitua* essas razões. “Razões que poderiam ter sido usadas para justificar a ação antes de sua decisão não podem ser usadas depois que a decisão é tomada”¹⁰³. Quando as partes delegam seu poder de decidir ao árbitro, elas deixam de agir com base no seu próprio juízo para agir segundo o juízo do árbitro: a decisão estabelece o que cada uma delas deve fazer. Isso não implica, marque-se, que a decisão é uma razão absoluta ou incondicional. As partes, em algumas circunstâncias, podem rejeita-la como base para suas próprias ações. Raz elabora:

“Note-se que não há razão para ninguém restringir seus pensamentos ou suas reflexões sobre as razões que se aplicam ao caso, nem as partes estão

¹⁰⁰ *Ibidem*: p. 41.

¹⁰¹ *Id. Ibidem*.

¹⁰² *Id. Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*: p. 42.

necessariamente impedidas de criticar o árbitro por ter ignorado certas razões ou por ter errado sobre sua significância. *É meramente a ação por algumas dessas razões que está excluída*¹⁰⁴

Em resumo: se a decisão é vinculante ou obrigatória para as partes, então as razões que lhe serviram de base não deveriam mais servir de base para a ação de nenhuma das partes. “Tomar uma decisão é dar um fim na deliberação”¹⁰⁵. “Uma decisão é tomada somente quando o agente alcança uma conclusão sobre o que deve fazer e forma a crença de que...suas deliberações devem terminar”¹⁰⁶. Uma vez que o árbitro pretendeu decidir com base em certas razões, as partes na disputa estão excluídas de usarem essas razões posteriormente¹⁰⁷. Se as partes não rejeitarem essas razões como possíveis bases para sua própria ação, “...elas frustrariam o propósito e o sentido mesmo da arbitragem”¹⁰⁸. Raz chama uma razão que pretende substituir outras razões de razão preventiva (*pre-emptive reason*)¹⁰⁹: a decisão do árbitro pretende ser uma *razão* para não agir com base em certas razões, porque ela pretende *refletir* essas razões. “O único modo adequado de reconhecer a autoridade do árbitro é tomar a sua decisão como uma razão para ação que substitui as razões com base nas quais ele pretendeu decidir”¹¹⁰.

2. O modelo raziano para as razões autorizantes

As perguntas que serviram de ponto de referência para o item anterior foram duas: o que é uma autoridade prática? Que tipo de razões são as diretivas de uma autoridade? Raz, como se viu, poderia responder assim: as razões autorizantes são independentes de

¹⁰⁴ “If, for example, the arbitrator was bribed, or was drunk while considering the case, or if new evidence of great importance unexpectedly turns up, each party may ignore the decision” (*Id.Ibidem*) (grifo meu).

¹⁰⁵ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 67.

¹⁰⁶ *Id.Ibidem*.

¹⁰⁷ “To make a decision...is to refuse to go on looking for more information and arguments and to decline to listen to them when they crop up in one’s mind or are suggested by other people” (*Id.Ibidem*). Na p. 66: “a decision is always, for the agent, a reason for performing the act he has decided to perform and for disregarding further reasons and arguments”.

¹⁰⁸ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 42.

¹⁰⁹ Nota de tradução: como enuncia na introdução, opto por traduzir “*pre-emptive reason*” como “razão preventiva”. Uma “*pre-emptive reason*” é *excludente* e *substitutiva*: ao pretender refletir certas razões, essa razão pretende *substituir* essas razões e *excluir* a ação do agente com base nessas razões. Uma razão é preventiva, portanto, porque pretende *prevenir* a ação do agente com base em certas razões. Rosler, p.ex., adota tradução similar para o espanhol (“razones preventivas”, “tesis de la prevención”). Veja: ROSLER, Andrés (2009): p. 132.

¹¹⁰ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 42.

conteúdo e preventivas. Essa resposta implica outra pergunta: que função essas razões exercem no raciocínio prático das pessoas? É a essa questão que este item está dedicado.

Raz, como se disse no item anterior, ocupa-se em elaborar uma teoria maximalista da autoridade. Essa teoria pressupõe que as diretivas exercem uma diferença *prática* no raciocínio das pessoas. Assim, elas não seriam razões para crer, mas sim razões para *agir* de acordo com elas. Esse modelo é uma alternativa ao que ele chama de concepção da autoridade como reconhecimento (*recognitionnal conception*):

“Aceitar uma enunciação como autorizante é toma-la como uma razão para crer que alguém tem uma razão para agir conforme enunciado. Nessa concepção, as enunciações autorizantes (*authoritative utterances*) são razões, mas são razões para crer, e não para agir. Portanto, tomar alguém como uma autoridade não implica a crença de que se tem uma razão para obedecê-la, na medida em que razões para obedecer são razões para ação”¹¹¹

Nesse modelo, a autoridade prática seria um tipo especial de autoridade teórica. Suas diretivas não seriam, em si mesmas, razões para ação, nem poderiam criar esse tipo de razões. Elas não acrescentariam nada à ponderação das razões. As diretivas “meramente fornecem informação sobre a ponderação de razões tal como existem separada e independentemente dessas enunciações”¹¹². Apesar disso, as diretivas afetariam o raciocínio prático. Elas fazem alguma diferença. As pessoas, na medida em que são racionais, agem não com base em razões, mas sim com base nas suas crenças sobre razões¹¹³. Eu ajo com base na crença que, segundo me parece, reflete a ponderação correta das razões. Minha crença pode estar errada, mas, na medida em que sou racional, ajo com base no que penso ser correto, e não no que é correto *simpliciter*. “Para que seja guiada pelo que é o caso, uma pessoa deve passar a acreditar (*come to believe*) que é o caso”¹¹⁴. Nesse modelo, as diretivas da autoridade – ainda que não sejam, em si mesmas, razões para

¹¹¹ *Ibidem*: p. 29.

¹¹² *Id.Ibidem*.

¹¹³ “People act not on the reasons there are but on those they believe there are (in so far as they act on reason at all)” (*Id.Ibidem*).

¹¹⁴ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 17.

ação – “são razões para crer que alguém deve fazer o que a diretiva enuncia que alguém deve fazer”¹¹⁵.

O problema desse modelo, para Raz, é que ele conduz à *tese da não-diferença* (*no-difference thesis*): “o exercício da autoridade não deve fazer diferença ao que seus destinatários devem fazer, pois deve dirigi-los a fazer aquilo que eles devem fazer de qualquer modo”¹¹⁶. Para a tese da não-diferença, o exercício da autoridade não muda as razões que se tem para agir. Uma diretiva auxilia a saber quais razões o agente dispõe para ponderar quando, ao deliberar *por si mesmo*, decide o que fazer. Mas, ressalte-se, ela apenas figura como uma razão *a mais* em seu raciocínio prático: ela dá uma razão a mais para crer que a ação *x* foi comandada ou proibida, e não uma razão para agir. “Não há nada que os destinatários da autoridade devam fazer como resultado do exercício da autoridade que eles não teriam de fazer de modo independente desse exercício”¹¹⁷.

A tese da não-diferença, em outros termos, pressupõe que um agente racional, na medida em que é racional, nunca poderia agir contra a ponderação das razões. A pessoa deve seguir a autoridade apenas quando suas diretivas estão corretas, levando tudo em consideração (item 1.1). Raz, para elaborar sua teoria, introduz uma distinção importante entre dois tipos de razões: as razões de primeira ordem (*first-order reasons*) e as razões de segunda ordem (*second-order reasons*). Ambas são normativas, mas operam de modo diferente no raciocínio prático. Para Raz, o problema da autoridade seria resolvido com essa distinção. Nem toda ação é racional porque está de acordo com a ponderação de razões. Em algumas circunstâncias, como se disse no item 1.1, seria possível agir de modo racional mesmo que isso implique agir contra a ponderação das razões. No próximo item (2.1), explico a distinção raziana e identifico os elementos mais importantes de sua teoria da razão prática¹¹⁸. No item 2.2, faço uma reconstrução crítica do modelo de Raz apontando algumas ambiguidades que precisam ser resolvidas.

¹¹⁵ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 30. Pode-se criticar: a autoridade teórica que dá razões para crer que uma ação *x* é correta daria também razões para que se *aja com base* nisso. As razões para crer na correção de *x* seriam, também, razões para realizar essa ação. Se as diretivas de uma autoridade são razões para crer em razões para agir e se as pessoas agem não com base em razões mas sim com base em suas crenças sobre razões, então essas “razões para crer em razões para agir” seriam, em última instância, razões para agir.

¹¹⁶ *Ibidem*: p. 48.

¹¹⁷ “There is nothing which those subject to authority ought to do as a result of the exercise of authority which they did not have to do independently of that exercise, they merely have new reasons for believing that certain acts were prohibited or obligatory all along” (*Ibidem*: p. 30).

¹¹⁸ O livro central para esse tema é *Practical Reason and Norms* (1999).

2.1 O modelo raziano: as razões autorizantes como razões protegidas (*protected reasons*)

a) Raz, como se viu no item 1.1, admite que aceitar uma autoridade não é agir de modo irracional ou arbitrário. “A necessidade por uma autoridade pode ser bem fundada na razão”¹¹⁹. Segundo ele, as diretivas são razões de um tipo especial. Elas são “razões protegidas, i.e. uma combinação sistemática de uma razão para realizar o ato...requerido...e uma razão excludente para não agir com base em certas razões (em favor ou contra esse ato)”¹²⁰. “Uma diretiva autorizante não é somente uma razão para comportar-se como ela requer; é também uma razão excludente, ou seja, uma razão para não seguir (i.e. para não agir com base em) razões que entram em conflito com ela”¹²¹. Uma razão autorizante, portanto, assume um duplo caráter enquanto razão: ela é uma razão que pesa em favor da ação requerida, e uma razão para não agir com base em razões que pesam contra essa ação (note-se: é uma razão para *não agir* com base em razões contrárias, e não uma razão para não pensar ou refletir sobre essas razões)¹²².

Para Raz, o dilema da autoridade é apenas aparente (item 1.1). Seu erro é pressupor uma visão muito simplista do raciocínio prático em geral. A solução está em traçar uma distinção entre dois níveis de raciocínio prático¹²³. Uma pessoa, quando delibera sobre o que fazer, pode deliberar de dois modos distintos: as razões podem ser ponderadas entre si; e as razões podem excluir alguns tipos de razões do processo deliberativo.

No primeiro modo, a pessoa avalia o peso relativo das razões, e toma uma decisão excluindo as razões *pelo peso*. Esse é o modelo mais intuitivo: as razões “mais fracas” são superadas¹²⁴ pelas razões “mais fortes”. Raz chama esse grupo de razões de primeira ordem, i.e. razões que pesam em favor ou contra a realização de determinada ação. Os conflitos práticos são resolvidos “mediante a avaliação do peso relativo (*weight, strength*) das razões conflitantes e através da determinação do que deve ser feito na ponderação das

¹¹⁹ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 64.

¹²⁰ *Ibidem*: p. 191.

¹²¹ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 144.

¹²² “It is merely action for some of these reasons which is excluded” (Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 42); “I do not mean that he [i.e. the agent] must not think on them, only that he must not base his action on them. He must not act *for* those reasons” (Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 185).

¹²³ “We should distinguish between first-order and second-order reasons for action...conflicts between first-order reasons are resolved by the relative strength of the conflicting reasons, but...this is not true of conflicts between first- and second-order reasons” (*Ibidem*: p. 36).

¹²⁴ No inglês, Raz utiliza termos técnicos como “*outweighed*”; “*overridden*” e “*defeated*”.

razões”¹²⁵. Uma pessoa deve sempre agir com base na ponderação das razões. Ou seja: deve sempre agir com base em uma razão conclusiva (i.e. não superada pelas outras razões)¹²⁶. “É sempre o caso que alguém, levando tudo em consideração, faça o que quer que deva fazer com base na ponderação das razões”¹²⁷. Green explica de modo claro:

“razões de *primeira ordem* são razões ordinárias para ação tais como ideais, desejos, interesses ou necessidades. Os conflitos entre essas razões são resolvidos (se eles podem sê-lo) mediante a comparação de seus pesos relativos, através da ponderação de diferentes considerações. Uma razão desse nível é derrotada (*defeated*) por outra razão do mesmo nível somente se uma é superada (*outweighed*) pela outra”¹²⁸

Esse modelo, ainda que intuitivo, não é suficiente para descrever todos os tipos de conflito prático. Para Raz, há conflitos que são resolvidos não mediante a avaliação do peso das razões, mas sim através da exclusão de razões *pelo tipo* (*by kind*). Além das razões de primeira ordem, existem razões de *segunda ordem*, i.e. razões para agir por uma razão ou para deixar de agir por uma razão¹²⁹. Em virtude de uma incapacidade temporária, – p.ex., uma dor de cabeça ou uma noite mal dormida –, você pode ter uma razão para não avaliar, por si mesmo, uma boa proposta de negócios. Você acredita que, no momento, não está em condições de tomar uma decisão racional sobre os méritos do caso: alega que está muito cansado, e que, por isso, não pode confiar em seu próprio juízo. Nessa situação, você rejeita a proposta. Sua razão, porém, não é que a proposta está errada na ponderação das razões, ou seja, que as razões contrárias superam as razões em favor. Você a rejeita com base numa razão de segunda ordem. Sua incapacidade opera como uma razão para não agir com base na ponderação das razões de primeira ordem: ela é uma *razão excludente*¹³⁰. “A característica especial desse caso não é que você toma seu estado mental como uma razão para ação, mas que você o toma como uma razão para desconsiderar outras razões para ação”¹³¹. Você alega “ter uma razão para não agir com base na ponderação de razões”¹³².

¹²⁵ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 36.

¹²⁶ “*p* is a conclusive reason for *x* to ϕ if, and only if, *p* is a reason for *x* to ϕ (which has not been cancelled) and there is no *q* such that *q* overrides *p*” (*Ibidem*: p. 27). Na p. 36: “One ought always to do whatever one has a conclusive reason for doing”.

¹²⁷ *Id.Ibidem*.

¹²⁸ Cf. GREEN, Leslie (1988): p. 38 (trad. livre).

¹²⁹ “A *second-order reason* is any reason to act for a reason or to refrain from acting for a reason” (Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 39).

¹³⁰ “What the rule does, in fact, is to *exclude* from practical consideration the particular merits of particular cases, by specifying in advance what *is to be done*, whatever the circumstances of particular cases may be” (Cf. WARNOCK, Geoffrey (1971): p. 65).

¹³¹ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 38. Raz, entre as páginas 38-48, discute vários exemplos similares para demonstrar seu argumento.

¹³² *Id.Ibidem*.

As razões de segunda ordem operam em várias outras situações de raciocínio prático. Imagine-se, p.ex., o caso de um soldado. Seu comandante ordena que ele se aproprie do veículo de alguém. Em virtude da relação de subordinação, essa ordem lhe dá uma razão para realizar a ação, i.e. apropriar-se do veículo. Um amigo, contudo, tenta convencê-lo de que ele não deve segui-la, e dá boas razões para isso. O soldado reconhece que seu amigo pode estar correto, mas replica: “ordens são ordens, e devem ser obedecidas mesmo que erradas”. Para o soldado, a ordem do comandante é, em si mesma, uma razão para realizar a ação requerida: ele deve segui-la mesmo que, na ponderação das razões, não seja correto fazê-lo. “Você pode considerar que, na ponderação de razões, um curso de ação é correto e, ainda assim, estar justificado em não segui-lo”¹³³. A ordem opera, no raciocínio do soldado, como uma razão para não agir com base em certas razões. Ele acredita estar justificado em não agir com base na ponderação de razões.

Pode haver controvérsia sobre se o soldado deveria ou não seguir a ordem do comandante. Isso, porém, não compromete o exemplo. Sua função é apenas *explicativa*. É suficiente mostrar que, em alguns casos, o raciocínio prático opera a partir de um segundo nível de razões. Nem todo conflito prático, portanto, é resolvido a partir da ponderação das razões de primeira ordem. Uma pessoa, em certas circunstâncias, pode ter uma *razão* para agir mesmo que de modo contrário à essa ponderação. As razões de segunda ordem

“explicam casos em que, embora possa não haver dúvida sobre o que deve ser feito levando tudo em consideração, acreditamos que a razão derrotada não é meramente superada [por outras razões]. *Elas representam um diferente modo de avaliar o que deve ser feito (what ought to be done)*”¹³⁴

Raz argumenta que essa distinção é essencial para resolver o problema da autoridade. Com efeito, se todas as razões válidas fossem razões de primeira ordem, o problema não teria solução. Seria “uma verdade necessária que o princípio da autonomia implica a negação da autoridade, pois o que deve ser feito levando tudo em consideração é idêntico ao que deve ser feito na ponderação das razões de primeira ordem”¹³⁵. Agir de modo racional seria, tão-somente, agir de acordo com essa ponderação. Mas, conclui Raz, “uma vez que pode haver, em princípio, razões de segunda ordem válidas, não há nada no

¹³³ *Id.Ibidem.*

¹³⁴ *Ibidem*: p. 44-5 (trad. livre) (grifo meu).

¹³⁵ Cf. RAZ, Joseph (2009): p. 27.

princípio da autonomia que requeira a rejeição de toda autoridade”¹³⁶. O problema, em sua teoria, toma outra forma: deve-se examinar as bases que, em algumas circunstâncias, podem justificar o caráter excludente das diretivas de uma autoridade¹³⁷.

b) O problema da autoridade, na teoria de Raz, é parte de um problema mais geral sobre a razão prática. Como é possível haver uma razão para não agir com base em certas razões? “Razões existem para guiar a ação. Claramente, não pode haver razões para não ser guiado por razões cuja própria natureza é que elas devam guiar”¹³⁸. Ao mesmo tempo, porém, Raz enuncia que uma razão excludente “pode excluir uma razão que teria sido superada de toda forma, mas *pode também excluir uma razão que teria prevalecido na ponderação das razões*”¹³⁹. O problema, marque-se, não está em que uma razão excludente exclua razões. Ela não precisa ser, p.ex., uma razão conclusiva: ela pode não excluir todas as razões contrárias e, portanto, pode ser apenas uma razão *prima facie*¹⁴⁰. O problema está em que ela pode excluir razões *válidas*: como alguém poderia ter uma razão para não agir com base em razões válidas para agir?¹⁴¹

Raz, para responder essa pergunta, traça uma distinção entre *conformar-se com* (*conform with*) e *tentar seguir* (*comply with*) uma razão. “As pessoas se conformam com uma razão para um certo ato se elas realizam esse ato na circunstância em que essa razão é uma razão para sua realização”¹⁴². Você pode conformar-se com uma razão *x* mesmo que tenha realizado o ato para tentar seguir outra razão *y*. José decide ficar em casa no fim de semana para assistir a um jogo de futebol. Ao ficar em casa, ele dá apoio moral à sua esposa, Maria, que precisa terminar um difícil trabalho. José, porém, dá esse apoio não porque reconhece que sua esposa o necessita, e sim porque deseja assistir ao jogo. Ele se conforma com a razão de dar apoio à Maria, mas essa não é a razão com base na qual ele decide ficar em casa. Alguém, p.ex., pode criticar essa atitude. A necessidade de Maria não é apenas uma razão com a qual José deve se conformar: é uma razão para dar-lhe apoio

¹³⁶ *Id.Ibidem*. O princípio de autonomia, aqui, refere-se ao “dever de agir com base no próprio juízo sobre o que deve ser feito, *levando tudo em consideração*”. Veja o item 1.1 deste capítulo.

¹³⁷ Veja o item 3 deste capítulo.

¹³⁸ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 183.

¹³⁹ *Ibidem*: p. 41 (grifo meu).

¹⁴⁰ “Authoritative directives are not always conclusive reasons for the conduct they require. They can be defeated by conflicting reasons, or by conflicting directives. The reasons that can defeat them are those they do not exclude” (Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 145). Veja também: GREEN, Leslie (1988): p. 39.

¹⁴¹ “Can there ever be a reason to deny a valid reason for action its guiding role?” (Cf. RAZ, J.(1999): p. 183).

¹⁴² *Ibidem*: p. 178. Para a distinção: RAZ, Joseph (1999a): pp. 90-1; _____. (1989): pp. 1174 e ss.

moral e, sobretudo, uma razão para dar esse apoio *porque* Maria precisa dele. Em princípio, José deve tentar seguir essa razão, e não apenas conformar-se com ela. Na terminologia de Raz, ela seria tanto uma razão de primeira ordem para dar apoio à Maria, como uma razão de segunda ordem para agir pela razão de que ela necessita desse apoio.

Diante do exemplo, pode-se perguntar: as razões para ação são razões com as quais o agente deve conformar-se, ou razões que ele deve tentar seguir? Há algo de errado com o agente que está em conformidade com as razões, mas que não tentou segui-las? Raz argumenta que, em casos normais, as razões para ação exigem apenas que o agente se conforme com elas. “Razões para ação, salvo em circunstâncias especiais, são razões para conformidade apenas”¹⁴³. Um agente sempre tem razão para fazer o que quer que lhe facilite estar em conformidade com a razão. Tentar seguir certas razões é, apenas, um dos meios para atingir esse objetivo. Em geral, o importante é que “o ato para o qual a razão constitui uma razão seja feito...Não importa necessariamente se ele é feito por essa ou por outra (boa) razão”¹⁴⁴. Para justificar o argumento, Raz elabora um raciocínio complexo que não será discutido aqui¹⁴⁵. É suficiente destacar que, em sua teoria, as razões práticas são apenas guias legítimos. Uma pessoa não tem de guiar-se, necessariamente, por elas. “Em circunstâncias normais, desde que o agente se conforme com elas, não há nada de errado com ele”¹⁴⁶. “Não há nenhum defeito...em que a conformidade com a razão seja alcançada não através da tentativa de segui-la (*compliance*), mas sim por outras razões”¹⁴⁷.

A partir desse argumento, Raz articula uma definição mais precisa. Uma razão excludente é uma razão para não *tentar seguir* certas razões. “Ela é uma razão para que alguém não seja motivado em sua ação por certas considerações (válidas)”¹⁴⁸. Raz pretende resolver o problema. Recorde-se a pergunta: como pode haver uma razão para não agir com base em razões válidas para agir? Raz responde: uma razão excludente não impede que o agente se conforme com essas razões. Sua condição é que ele não tente segui-las. “A

¹⁴³ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 182.

¹⁴⁴ *Ibidem*: p. 180.

¹⁴⁵ Raz, p.ex, afirma: “So long as our beliefs...are well-founded on reasons we have, we are rational. There is nothing wrong with us just because our reasons for holding certain beliefs do not exhaust the reasons for that belief which are available to us” (*Id.Ibidem*).

¹⁴⁶ *Ibidem*: p. 183.

¹⁴⁷ *Ibidem*: p. 182. Veja a letra (b) do item 3.1.2 deste capítulo.

¹⁴⁸ “Exclusionary reasons are reasons for not acting for certain valid reasons” (*Ibidem*: p. 185)

melhor opção é que elas sejam indiretamente obedecidas, i.e. que a ação por elas indicada seja realizada por alguma outra razão, independente”¹⁴⁹.

Considere-se, p.ex., um caso hipotético. No processo deliberativo, Francisco está diante de uma razão excludente. Essa razão afeta o resultado de sua deliberação: ela exclui razões que, de outra forma, teriam prevalecido na ponderação de razões. “A ação indicada pela ponderação de todas as razões de primeira ordem é diferente da ação requerida pela ponderação das razões não-excluídas somente”¹⁵⁰. *Ex ante*, Francisco enfrenta um problema¹⁵¹. Ele se depara com a escolha de realizar a ação correta na ponderação das razões ou de não realiza-la em virtude da razão excludente. Francisco está convencido de que a ação é correta. Mas, ao mesmo tempo, pensa que realiza-la é errado. *Ex ante*, se raciocina de modo correto, ele não pode pensar que é possível “conformar-se tanto com a ponderação das razões de primeira ordem quanto com a razão excludente”¹⁵². Suponha-se, no entanto, que Francisco comete um erro na deliberação. “Mesmo desconsiderando...as razões excluídas...em sua motivação, ele ainda assim realiza a ação que é, de fato, indicada pela ponderação de todas as razões de primeira ordem”¹⁵³. *Ex post*, a situação tem a aparência de um paradoxo. Francisco, ao mesmo tempo, conforma-se com a razão excludente e com a ponderação das razões de primeira ordem. Raz argumenta que não há paradoxo nesse caso. Francisco comete um erro afortunado (*lucky mistake*):

“Algumas vezes, ao tentar agir com base na evidência diante de nós, cometemos um erro que acaba sendo afortunado: realizamos uma ação que a evidência parcial disponível no momento, corretamente avaliada, não justificava, mas que, de fato, está justificada a partir de todos os fatos do caso”¹⁵⁴

c) Essa breve digressão no argumento de Raz ajuda a explicar a função das diretivas de uma autoridade no raciocínio prático. A suspensão do próprio juízo, nem sempre, é

¹⁴⁹ “In fact it is better that the excluded reasons be conformed to. They are reasons for performing certain actions, and, other things being equal, the fact that they are excluded...merely means that they should not be complied with, not that they should not be conformed to.” (*Id.Ibidem*).

¹⁵⁰ *Id.Ibidem*.

¹⁵¹ A perspectiva *ex ante* corresponde ao ponto de vista do agente quando decide como agir. A perspectiva *ex post* corresponde à avaliação da ação realizada depois do processo deliberativo.

¹⁵² *Id.Ibidem*. Na p. 43: “He is faced with conduct which is right on the merits but wrong in disregarding the exclusionary reason...He is torn between conflicting feelings. On the one hand he is convinced that [this conduct is] the right thing. On the other hand, he thinks he [will] act wrongly”.

¹⁵³ *Ibidem*: p. 186.

¹⁵⁴ *Ibidem*: p. 186. Na p. 198: “If you do not trust your judgment and do not act for the excluded reason, you conform to the exclusionary reason. If, through luck or miscalculation, you nevertheless happen also to conform with the excluded reason, you made a lucky mistake”. Bertrand Russell, em texto clássico, destaca um problema similar sobre o “azar epistêmico”: RUSSELL, Bertrand (2008): p. 191 e seguintes.

irracional. Uma pessoa pode agir de modo racional sem que aja com base no seu próprio juízo. Nada impede, como se viu, que alguém se conforme com a razão sem tentar segui-la diretamente. “Alguém tem razão para fazer o que quer que seja uma condição suficiente para a realização de algum bem, incluindo o bem da conformidade com a razão”¹⁵⁵.

Esse é o caso das diretivas de uma autoridade. Uma pessoa, ao reconhecer alguém como autoridade, deixa de agir com base na sua ponderação de razões para agir segundo a ponderação de razões da autoridade¹⁵⁶. “As regras formuladas por uma autoridade são como decisões sobre o que fazer tomadas por outra pessoa”¹⁵⁷. No item 1.2, viu-se que as diretivas são razões excludentes, i.e. razões para não agir por certas razões. Elas, porém, assumem um caráter especial. Elas excluem certas razões para agir porque pretendem *refleti-las*. A autoridade formula diretivas com base em certas razões. Essas razões pretendem *justificar* as diretivas. Raz as chama de “razões subjacentes” (*underlying reasons*)¹⁵⁸. As razões subjacentes mostram (ou devem mostrar) porque um destinatário tem boas razões para realizar a ação requerida. As diretivas – na medida em que reflitam essas razões – seriam, em si mesmas, razões para ação.

Raz argumenta que as diretivas de uma autoridade devem estar bem fundamentadas na razão. Elas têm de figurar como um conjunto alternativo de razões para o agente. Ao tentar segui-las, o agente deve aumentar sua conformidade com as razões subjacentes. Ele tem de sair-se melhor seguindo o juízo da autoridade do que seguindo seu próprio juízo. Ou seja: tem de conformar-se melhor com as razões subjacentes seguindo as diretivas, do que seguindo essas razões diretamente. Na teoria de Raz, a justificação da autoridade depende, essencialmente, dessa estratégia indireta: “tentar maximizar a conformidade com certas razões...não através da tentativa de segui-las, mas através da tentativa de seguir um conjunto alternativo de razões, i.e. as regras [autorizantes]”¹⁵⁹. “As vantagens...dependem de...assegurar a conformidade com as razões que justificam a regra não por uma tentativa de segui-las, mas sim seguindo a regra enquanto tal”¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 182.

¹⁵⁶ Raz usa a expressão “*fundamental point about authority*”: “it removes the decision from one person to another” (*Ibidem*: p. 193).

¹⁵⁷ “[Authoritative directives] always are, and they must always be, reasons to have the matter decided by someone else” (*Id.Ibidem*).

¹⁵⁸ A estrutura dessas razões se aproxima muito das razões dependentes, definidas no item 1.2 anterior.

¹⁵⁹ “[These rules] are tailor-made so that compliance with them maximises conformity with the underlying reasons” (*Id.Ibidem*.)

¹⁶⁰ *Ibidem*: p. 194.

A teoria de Raz é uma tentativa de conciliar a autoridade com a razão. As diretivas autorizantes seriam, em si mesmas, razões para ação. Quando o agente delibera sobre o que fazer, ele não deve tratar a diretiva como uma razão a ser ponderada com todas as outras razões disponíveis (e que a justificam). “Ao considerar o peso ou a importância das razões para uma ação, as razões em favor da diretiva não podem ser adicionadas à própria diretiva como razões adicionais”¹⁶¹. Se o juízo da autoridade é melhor que o do destinatário – i.e. se a autoridade reflete melhor as razões – então o destinatário deveria tomar as diretivas como as suas razões¹⁶². Ele deveria agir com base nelas, e não com base nas razões que as justificam. “Ou a diretiva ou as razões para tomá-la como vinculante devem ser contadas, mas não ambas”¹⁶³. O destinatário, na medida em que é racional, teria de admitir que “o poder de tomada de decisão deve estar com a autoridade”¹⁶⁴. “Necessariamente, a atitude daqueles que aceitam a legitimidade de uma autoridade é de confiança fundamentada em razões (*reasoned trust*)”¹⁶⁵.

Em resumo: para Raz, a autoridade pode ser conciliada com a razão¹⁶⁶. Há casos em que a razão justifica a suspensão do próprio juízo. A autoridade, para ser justificada, tem de estar a serviço da ação racional: uma pessoa, ao agir com base nas diretivas, tem de conformar-se melhor com a razão do que agindo a partir de seu próprio juízo. O problema, portanto, é colocado em termos epistemológicos. No item 3, essa linha de raciocínio será discutida com mais profundidade. Por enquanto, isso é suficiente.

Antes de seguir, torno explícitas três ambiguidades que se pode identificar no modelo de Raz para as diretivas autorizantes¹⁶⁷. Na próxima seção, afastado duas delas e articulo uma distinção para esclarecer o argumento de Raz.

¹⁶¹ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 58.

¹⁶² “The authority’s directives become our reasons” (Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 193).

¹⁶³ Raz chama essa objeção de “*double counting*” (Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 58).

¹⁶⁴ “[The directives] are understood to yield the benefits they are meant to bring only if we do rely on them rather than on our own independent judgement of the merits of each case to which they apply” (*Id. Ibidem*).

¹⁶⁵ *Ibidem*: p. 193.

¹⁶⁶ “Whenever one acts for a valid reason which is a reason for not acting for some other reason, one is acting in accordance with reason and not at all in an arbitrary or unjustifiable way” (*Ibidem*: p. 62).

¹⁶⁷ Essas três ambiguidades foram ressaltadas por vários autores. Para exemplos relevantes: MOORE, Michael (1989): p. 858 e ss; e PERRY, Stephen (1989): p. 928 e ss.

2.2 As três ambiguidades

A pergunta central desta seção pode ser dividida em três sub-perguntas: uma razão autorizante, ao fazer diferença prática, (i) afeta os motivos que um agente tem para agir?; (ii) afeta os critérios de correção da *ação* requerida?; ou (iii) afeta apenas os critérios de correção da *decisão* de realizar a ação requerida? A definição de Raz pode ser interpretada como resposta a cada uma dessas três sub-perguntas.

A primeira posição é a seguinte: uma diretiva afeta o raciocínio prático alterando o *quadro motivacional subjetivo*¹⁶⁸ com base no qual uma pessoa poderia (ou seria capaz de) agir. Raz sugere essa posição, p.ex., ao afirmar que uma razão excludente é uma razão para não ser motivado por certas razões. As diretivas, nessa posição, teriam de exercer uma diferença *causal*. Shapiro, p.ex., sugere que as diretivas de uma autoridade devem ser entendidas como restrições causais à ação, pois elas “normalmente previnem os agentes de ‘desejarem’ a desobediência”¹⁶⁹. Nessa explicação, uma diretiva tem a capacidade de “reprimir” as razões que o agente teria para desobedecê-la. Se o agente não está ciente das razões para não obedecer, então ele “não poderia desobedecê-la por uma razão”¹⁷⁰. Essa explicação tem um problema: a restrição psicológica é contingente, que varia de indivíduo para indivíduo. Uma mesma diretiva pode exercer uma repressão psicológica em um indivíduo A, e pode não exercer uma repressão similar em um indivíduo B, dependendo da estrutura psicológica de cada um. O fato da repressão psicológica não poderia ser, em si mesmo, uma condição necessária para que uma razão seja autorizante¹⁷¹.

Uma diretiva, portanto, pode ou não afetar os motivos do agente. Como, então, ela poderia exercer uma diferença *prática*? Há duas opções: ou a diretiva afeta os critérios de correção da ação requerida ou afeta os critérios de correção da decisão de agir. Qual das

¹⁶⁸ Tomo essa expressão de Bernard Williams (*subjective motivational set*). Williams sugere esse termo em sua clássica distinção entre razões internas e razões externas. Veja: WILLIAMS, Bernard (1981): p. 102.

¹⁶⁹ Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 428.

¹⁷⁰ *Id.Ibidem*. Na p. 416: “Authoritative directives could not perform the functions they are normally thought to serve if subjects had, or believed they had, the choice whether or not to obey”.

¹⁷¹ Não há espaço aqui para formular uma crítica exaustiva à explicação motivacional. Moore sugere uma crítica baseado no argumento de que essa explicação pressupõe uma capacidade psicológica que as pessoas não possuem: a capacidade de *escolher as razões com base nas quais se age*. Ele defende que há uma distinção entre os conjuntos de crença/desejo do agente que poderiam ter causado uma ação e os conjuntos de crença/desejo que, de fato, causaram essa ação. Veja: MOORE, Michael (1989): pp. 858 e ss.

duas opções é plausível? Raz usa de modo ambíguo a expressão “razões para ação” (*reasons for action*). Essa ambiguidade tem de ser explicitada.

Em sua teoria, ele defende uma concepção *objetivista* das razões para ação. Essa concepção pressupõe que, em última instância, as “razões para ação” se referem a fatos ou conjuntos de fatos no mundo. “Somente razões entendidas como *fatos* são normativamente significativas; somente elas determinam o que deve ser feito”¹⁷². As pessoas devem ser guiadas pelo que é o caso, e não pelo que elas creem ser o caso. É o fato de que haverá chuva que é uma razão para levar um guarda-chuva comigo, e não a minha crença nesse fato. A chuva é uma razão para agir mesmo que eu não creia nisso, ou que eu não saiba de sua existência. Quando decido o que fazer, devo descobrir como o mundo é, e não como meu pensamento é¹⁷³. Na medida em que sou racional, ajo com base na minha crença sobre o que é o caso. Minha ação, contudo, está correta apenas quando ela corresponde ao que é, *de fato*, o caso. “É o fato e não [minha] crença nele que deve guiar-me e que é uma razão”¹⁷⁴. Nessa leitura, as razões para ação, a rigor, seriam sempre razões *objetivas* para ação. “Ultimamente, as razões são fatos; nossas crenças importam somente na medida em que...elas se dirigem aos fatos”¹⁷⁵. Em resumo: a correção de uma ação depende, tão-somente, de sua correspondência com os fatos¹⁷⁶⁻¹⁷⁷.

A concepção objetivista de Raz pode, facilmente, implicar o seguinte: se as diretivas são, em si mesmas, razões para ação, então elas afetam os critérios de correção da ação requerida. Raz, p.ex., enuncia que uma razão excludente pode excluir razões válidas para agir. A partir dessa definição, pode-se pensar: as diretivas, então, poderiam tornar uma ação antes tida como errada em uma ação correta de ser realizada, e vice-versa¹⁷⁸. Ou seja: elas seriam razões para não agir com base em razões que figuram (ou podem figurar) na

¹⁷² Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 18.

¹⁷³ Na p. 17: “If *p* is the case, then the fact that I do not believe that *p* does not establish that *p* is not a reason for me to perform some action. The fact that I am not aware of any reason does not show that there is none”.

¹⁷⁴ *Id. Ibidem*.

¹⁷⁵ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 198.

¹⁷⁶ Raz estipula um uso estendido do termo “fatos” para designar “aquilo em virtude do que os enunciados verdadeiros ou justificados são verdadeiros ou justificados”. Esse uso regimentado é alvo da crítica de vários autores. Essa discussão, porém, extrapola os limites deste trabalho. Veja, p.ex: CELANO, Bruno (2003): p. 25 e ss; e NINO, Carlos Santiago (2006): p. 125 e ss.

¹⁷⁷ Uma “razão para ação” se aproxima ao que Williams chama de “razões externas” (*external reasons*): “nenhuma razão externa...poderia, *por si só*, oferecer uma explicação da ação de alguém...as razões externas...podem ser verdadeiras independentemente das motivações do agente. Mas nada pode explicar as ações (intencionais) do agente exceto algo que o motiva a assim agir” (Cf. WILLIAMS, Bernard (1981): p. 107). Veja a distinção entre razões objetivas e subjetivas em: NAGEL, Thomas (1978): p. 90 e ss.

¹⁷⁸ Cf. MOORE, Michael (1989): p. 856.

ponderação objetivamente correta das razões¹⁷⁹. Apesar de ser uma leitura possível, minha sugestão é que essa não é a leitura que o próprio Raz faria. Assuma, para fins de argumento, que essa leitura é válida. Haveria uma fusão entre o obrigatório e o correto, i.e. não haveria qualquer espaço entre a correção da diretiva e a sua obrigatoriedade. Uma ação seria correta pelo simples fato de que a autoridade a enunciou. Um agente só realizaria uma ação correta quando age de acordo com a diretiva da autoridade: nem mais, nem menos. O resultado parece contra-intuitivo: as diretivas nunca poderiam estar erradas.

Raz, de fato, argumenta que as diretivas têm uma relevância *prática*: elas, em algum sentido, afetam o raciocínio das pessoas sobre o que fazer. Minha sugestão é que, em sua teoria, as diretivas afetam os critérios de correção da *decisão de agir*, e não os critérios de correção da ação. As diretivas são razões que devem ser consideradas no momento de decidir o que fazer, i.e. razões para que uma pessoa decida realizar certa ação¹⁸⁰. Lembre-se do caso do soldado no item anterior. Diante da ordem do comandante, o soldado coloca-se num dilema. Ele considera que, na ponderação de razões, não deve segui-la: a ação requerida é (objetivamente) errada. Mas, ao mesmo tempo, ele pensa estar justificado em decidir segui-la. “Ele se depara com uma conduta que é correta nos méritos, mas errada ao desconsiderar a razão excludente”¹⁸¹. Raz parece sugerir uma avaliação em dois níveis. Suponha-se que o soldado decide seguir a ordem. Nesse caso, Raz diria que o soldado toma uma decisão *correta* para realizar uma ação *errada*. Pense-se no caso contrário: o soldado decide não seguir a ordem. Nesse caso, ele tomaria uma decisão *errada*, mas para realizar uma ação *correta* (i.e. comete um “erro afortunado”). A ordem do comandante introduz um modo diferente de avaliar o que deve ser feito:

“Se agimos de modo errado quando agimos contra aquilo que devemos fazer levando tudo em consideração, então nosso juízo de que alguém agiu errado porque agiu com base numa razão que é derrotada por outra é mais completo...do que nossa condenação a um homem que agiu com base em razões que, embora não superadas, são excluídas por razões de segunda ordem tais como a presença de uma autoridade”¹⁸²

Raz, em resumo, pressupõe que as diretivas fornecem “uma avaliação prática autônoma”¹⁸³ sobre o que alguém deve fazer. Ela tem por referência o processo de

¹⁷⁹ Perry chama essa interpretação de concepção *objetiva* (Cf. PERRY, Stephen (1989): p. 928).

¹⁸⁰ Michelon cunha esse tipo de razões como “razões para decidir” (*reasons for deciding*): MICHELON, Cláudio (2002): p. 55.

¹⁸¹ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 43.

¹⁸² *Ibidem*: p. 45 (trad. livre).

¹⁸³ “Our approval is more complete...when the reasons for which they acted prevail on balance than when these are reasons which entail overruling, as it were, *an autonomous practical assessment*” (*Id.Ibidem*).

deliberação prática, i.e. o momento em que o agente *decide* o que fazer. A correção da ação é diferente da correção da decisão de agir. Uma decisão está correta ou justificada quando resulta de um processo deliberativo correto (i.e. que leva em consideração razões corretas para decidir), e não quando leva o agente a realizar uma ação correta¹⁸⁴. As razões para decidir, assim como as razões para ação, são *normativas*: ambas afetam a correção do raciocínio prático do agente. Elas, porém, operam em direções distintas. As razões para ação servem para julgar, de modo objetivo, se uma ação *x* está ou não correta. As razões para decidir servem para julgar se alguém está ou não justificado em decidir realizar *x*, mesmo quando *x* está errada na ponderação das razões. Em alguns casos, como se viu, o agente se conforma melhor com razões objetivas quando não tenta ponderá-las por si mesmo. Para Raz, esse é, precisamente, o caso das diretivas de uma autoridade: o agente “melhora sua própria situação...ao evitar a tentativa de seguir certas razões [objetivas, de primeira ordem]”¹⁸⁵. As diretivas, portanto, seriam razões para decidir realizar uma ação, e não razões objetivas para ação.

Uma objeção deve ser esclarecida: nem todas as diretivas autorizantes são razões para decidir. Uma autoridade, com efeito, pode criar (e normalmente cria) razões para ação, p.ex., impondo sanções para o não-cumprimento de certas ações. Esse é o caso da autoridade política. Ainda que essa objeção seja plausível, a distinção se sustenta. As razões para ação criadas pela autoridade são razões secundárias: elas somente se aplicam quando o agente não decide realizar as ações que as diretivas (primárias; razões para decidir) enunciam que ele deve realizar¹⁸⁶. Na teoria de Raz, o caso central das razões autorizantes é o das razões para decidir, e não o das razões para ação. É preciso ter isso em conta para investigar seus argumentos sobre a justificação da autoridade.

3. A Justificação da Autoridade

As perguntas que direcionaram as partes anteriores deste capítulo foram, todas elas, perguntas conceituais: o que é uma autoridade prática? Que tipo de razões são as diretivas

¹⁸⁴ Cf. MICHELON, Cláudio (2002): p. 55.

¹⁸⁵ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 198.

¹⁸⁶ Hart argumenta: “o ouvinte pode...não ter nenhuma disposição...para tomar a vontade de quem comanda como um substituto para a sua própria deliberação independente, e é típico da [atividade] de comandar...fornecer...razões ulteriores para agir na forma de ameaças de fazer algo desagradável ao ouvinte no evento da desobediência...elas são provisões secundárias para um não-cumprimento no caso em que as razões...peremptórias primárias não sejam aceitas enquanto tais” (Cf. HART, HLA (1990): p. 101).

de uma autoridade? De que modo elas afetam o raciocínio prático das pessoas? As respostas, para todas elas, sempre conduziram à pergunta central: como justificar o fato de que alguém não age contra a razão quando, ao seguir uma diretiva, age-se contra a ponderação de razões sobre os méritos da ação? Em termos mais curtos: como uma autoridade pode ser justificada? Essa pergunta, ao contrário das outras, pressupõe uma resposta *normativa*. Na teoria de Raz, há um espaço entre a correção da diretiva e a sua obrigatoriedade, i.e. um espaço entre a correção da decisão de seguir a diretiva e a correção da ação requerida. O problema é claro: como alguém pode ter um dever de seguir uma diretiva que está, de fato, errada? Ou, de outro modo: como uma diretiva pode ser obrigatória mesmo que errada? Raz, como se disse no início do capítulo, oferece uma teoria *geral* sobre a justificação da autoridade. “A autoridade está baseada na razão e razões são gerais, então a autoridade é essencialmente geral”¹⁸⁷. Nesta seção, procuro fazer uma reconstrução crítica das três teses por ele sugeridas em *The Morality of Freedom* (1986) para oferecer uma base de justificação para a intervenção da autoridade no raciocínio prático das pessoas.

3.1 Uma reconstrução crítica das três teses de Raz

3.1.1 A tese da dependência (*the dependence thesis*)

A formulação de Raz para a tese da dependência é a seguinte:

“todas as diretivas autorizantes devem estar baseadas em razões que já se aplicam independentemente aos destinatários das diretivas e que são relevantes para sua ação [i.e. para a ação dos destinatários] nas circunstâncias incluídas pela diretiva”¹⁸⁸

As razões em que as diretivas devem estar baseadas são chamadas de “razões dependentes” (item 1.2). “As autoridades devem estar limitadas...pelos tipos de razões em que podem ou não restar ao tomarem decisões e formularem diretivas”¹⁸⁹. A tese da dependência enuncia o caráter geral das “considerações que devem guiar as ações das

¹⁸⁷ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 73.

¹⁸⁸ *Ibidem*: p. 47. No original: “all authoritative directives should be based on reasons which already independently apply to the subjects of the directives and are relevant to their action in the circumstances covered by the directive”.

¹⁸⁹ *Id. Ibidem*.

autoridades”¹⁹⁰. Ou seja: ela é “uma tese moral sobre o modo em que as autoridades devem usar seus poderes”¹⁹¹. A tese da dependência, portanto, pretende dar uma limitação *normativa* ao exercício de qualquer autoridade. Raz propõe duas matizações.

Primeiro, a tese não enuncia que as autoridades sempre agem por razões dependentes, mas sim que deveriam fazê-lo. Ela formula uma condição para o exercício ideal da autoridade. Essa condição não pressupõe algo que as autoridades sempre alcançam ao agir enquanto autoridades, mas sim algo que deveriam alcançar ao menos “com uma frequência suficiente para justificar seu poder”¹⁹². A tese da dependência, portanto, não pressupõe que as diretivas de uma autoridade são obrigatórias “somente se refletem corretamente as razões das quais elas dependem”¹⁹³. Para Raz, não há sentido em ter qualquer autoridade “a menos que suas determinações sejam vinculantes mesmo que erradas (embora alguns erros possam desqualificá-las)”¹⁹⁴.

Parece haver uma tensão. Por um lado, Raz assume que é um dever das autoridades refletir, em suas diretivas, razões dependentes. Por outro lado, ele sustenta que as diretivas são obrigatórias mesmo que não reflitam corretamente essas razões. Não há uma inconsistência nesse argumento? Raz responde que não. A noção de obrigatoriedade tem de estar dissociada da noção de correção: uma diretiva que é obrigatória apenas quando, na ponderação de razões, está correta não é, a rigor, obrigatória. “Se apenas temos uma obrigação de obedecer uma autoridade quando a autoridade está correta, não faria sentido dizer que temos um dever de obedecê-la”¹⁹⁵. O propósito da autoridade é *substituir* o juízo individual sobre os méritos de um caso. “Isso não será alcançado se, para estabelecer se uma determinação da autoridade é vinculante, os indivíduos têm de restar em seu próprio juízo sobre os méritos”¹⁹⁶. Como se viu no exemplo da arbitragem (item 1.2), as diretivas de uma autoridade “sempre são, e sempre devem ser razões para que o problema seja decidido por outra pessoa (*someone else*)”¹⁹⁷. Raz é claro:

“Através da aceitação de regras formuladas por autoridades, as pessoas podem confiar (*entrust*) o juízo sobre o que fazer a outra pessoa ou instituição que

¹⁹⁰ *Ibidem*: p. 47.

¹⁹¹ *Ibidem*: p. 53.

¹⁹² “Reality has a way of falling short to the ideal...naturally authorities are judged and their performance evaluated by comparing them to the ideal” (*Id.Ibidem*).

¹⁹³ *Id.Ibidem*.

¹⁹⁴ *Id.Ibidem*.

¹⁹⁵ Cf. DURNING, Patrick (2003): p. 603.

¹⁹⁶ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 48.

¹⁹⁷ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 193.

estará vinculada, de acordo com a tese da dependência, a exercer seu melhor juízo primariamente com base nas razões dependentes apropriadas ao caso”¹⁹⁸

A autoridade deve servir uma função mediadora. Suas diretivas devem dar uma base para a ação dos destinatários. Essa base deve ajuda-los a conformar-se melhor com as razões dependentes. Por isso, a autoridade tem o dever de refletir, tanto quanto possível, essas razões nas suas diretivas. Em última instância, a força normativa das diretivas deriva de razões dependentes, i.e. de considerações que as justificam.

A tese da dependência não implica que as diretivas estão imunes à refutação. Uma diretiva não precisa ser uma razão conclusiva sobre o que se deve fazer (item 2.1). Ela pode apenas determinar “o que deve ser feito com base em certas considerações”¹⁹⁹. A autoridade, p.ex., pode determinar que, do ponto de vista econômico, uma ação *x* é requerida. Nesse caso, a diretiva só pretende excluir fatores econômicos da deliberação prática, e não todos os fatores relevantes. A autoridade, contudo, também pode formular uma diretiva conclusiva. Ela pode ordenar que a decisão seja tomada apenas com base em fatores econômicos: nenhum outro fator deve ser relevante na tomada de decisão. Mesmo quando uma diretiva se pretende conclusiva, ela pode ser refutada em algumas circunstâncias. Uma situação imprevista pode ocorrer (p.ex. uma emergência) ou a autoridade pode agir de modo arbitrário. Um juiz, p.ex., formula uma decisão que pretende refletir certas razões jurídicas. Sua decisão, contudo, é tomada porque ele foi subornado ou estava sob efeito de alguma substância alcoólica. Nesses casos, mesmo que a decisão reflita de modo correto as razões, ela pode ser refutada. Em termos gerais, a base disponível para refutar as diretivas da autoridade varia de caso para caso. “Elas determinam as condições de legitimidade da autoridade e os limites de seu poder legítimo (*rightful power*)”²⁰⁰.

A tese da dependência enuncia: uma autoridade deve agir por razões dependentes, i.e. por razões que se aplicam aos destinatários de modo independente. Agir por essas razões não significa agir sempre de acordo com o que os destinatários creem ser correto, ou de acordo com seus interesses. A tese defende que “as ações devem refletir razões que se aplicam também aos destinatários, mas não precisam ser razões que realizam seus

¹⁹⁸ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 59 (trad. livre).

¹⁹⁹ *Ibidem*: p. 46.

²⁰⁰ *Id. Ibidem*.

interesses”²⁰¹. Um comandante militar, p.ex., deve colocar a segurança nacional acima dos interesses pessoais dos soldados. Ele, eventualmente, tem o dever de ordená-los a agir contra seus próprios interesses. Suas diretivas devem refletir certas razões. Essas razões devem aplicar-se aos destinatários. Mas, ressalte-se, elas não têm de ser razões que os próprios destinatários reconheçam como válidas. A autoridade deve decidir com base em razões que, em princípio, as pessoas deveriam usar para formar seu próprio juízo. Em geral, deve haver uma coincidência entre o conjunto de razões usado pela autoridade e o conjunto de razões com base no qual as pessoas deveriam agir²⁰².

Agir por razões dependentes não significa que a autoridade deve agir sempre com base nessas razões. A tese da dependência apenas requer que “suas instruções reflitam razões que se aplicam a seus destinatários, i.e. devem requerer uma ação que seja justificável pelas razões que se aplicam aos destinatários”²⁰³. Uma autoridade, ao tomar decisões, pode perguntar-se sobre quais razões ela deve refletir, e tentar segui-las. Essa, porém, não é a única estratégia disponível. Em algumas situações, ela não é sequer a melhor estratégia. Raz argumenta que, algumas vezes, a autoridade pode sair-se melhor adotando uma estratégia indireta de “seguir regras e considerações que não se aplicam, elas mesmas, aos destinatários”²⁰⁴. Ou seja: a autoridade, em certas circunstâncias, deve agir com base em razões não-dependentes para maximizar a conformidade com razões dependentes. Raz escreve:

“Uma autoridade pode basear-se em considerações que não se aplicam a seus destinatários quando isso leva, de modo confiável, a decisões que se aproximam melhor – do que qualquer outra decisão que teria sido tomada por qualquer outro procedimento – àquelas decisões mais bem sustentadas por razões que se aplicam aos destinatários”²⁰⁵

Esse argumento pode gerar uma objeção. A autoridade, para saber com base em que razões não-dependentes deveria agir, tem de saber quais razões são dependentes. Se é

²⁰¹ *Id.Ibidem.*

²⁰² “Experts of all varieties are to give advice based on the very same reasons which should sway ordinary people who wish to form their minds independently...The evidence on which he should base his advice to me is the same evidence on which it would have been appropriate for me to form my own judgment.” (*Ibidem*: p. 52-3). Veja a crítica de Waldron a esse argumento de Raz no segundo capítulo (item 3.2).

²⁰³ *Ibidem*: p. 51.

²⁰⁴ *Id.Ibidem.*

²⁰⁵ “Reliance on such considerations is justified if and to the extent that they enable authorities to reach decisions which, when taken as a whole, better reflect the reasons which apply to the subjects” (*Ibidem*: p. 52) (trad. livre).

assim, por que ela não deveria agir com base nas razões dependentes, mas sim com base em outras razões, não-dependentes? A objeção denuncia uma circularidade no argumento de Raz. Ela está equivocada por duas razões. Primeiro, a autoridade não tem de saber quais razões são dependentes. A exigência é que suas decisões reflitam essas razões: suas decisões devem conformar-se com elas. Segundo, mesmo que a autoridade saiba quais razões são dependentes, isso não implica que a melhor estratégia para conformar-se com essas razões é agir com base nelas (ou seja: é tentar segui-las diretamente). “A tese da dependência não exclui que a autoridade aja por outras razões que se aplicam a ela apenas, e não a seus destinatários”²⁰⁶.

Há, porém, outra objeção. Ela se baseia numa pergunta: quem decide quais razões são dependentes? Quem decide quais razões se aplicam ou não aos destinatários das diretivas? Para essa questão, há ao menos duas linhas de resposta. Se quem decide é o destinatário, então a tese da dependência levaria à tese da indiferença (item 2). O destinatário só deveria aceitar ou reconhecer uma diretiva como autorizante se ela, de fato, reflete as razões que *ele aceita* como dependentes. Essa hipótese é implausível. Raz não a sustenta. Se quem decide é a própria autoridade, então há duas possibilidades. A tese da dependência pode enunciar uma exigência forte: a autoridade deve sempre agir com base em razões que, *de fato*, se aplicam aos destinatários. Ou a tese da dependência pode enunciar uma exigência moderada: a autoridade deve sempre agir *com a crença* de que as razões que ela pretende refletir em suas decisões se aplicam, de fato, aos destinatários (ainda que elas, de fato, não se apliquem)²⁰⁷. Qual das duas opções é preferível?

A primeira opção é a exigência forte. Ela implica a seguinte leitura. A tese da dependência pressupõe a existência de “uma visão normativa objetivamente correta sobre quais razões os indivíduos devem considerar, ou sobre quais áreas da vida individual as autoridades podem...controlar”²⁰⁸. Himma, p.ex., formula: “uma diretiva autorizante...deve refletir a ponderação da razão correta com respeito ao que os indivíduos deveriam ou não fazer”²⁰⁹. A “razão correta” se refere a um conjunto de razões *objetivas*, i.e. que se aplicam

²⁰⁶ *Ibidem*: p. 51.

²⁰⁷ Essa segunda possibilidade é adotada por Philip Soper: “a tese da dependência...parece requerer somente que uma autoridade aja [com base em] razões que a autoridade crê que seus destinatários devem reconhecer, [independentemente de] se eles de fato a reconhecem ou não” (Cf. SOPER, Philip (1989): p. 223).

²⁰⁸ *Id. Ibidem*.

²⁰⁹ No original: “an authoritative directive...ought to reflect the balance of right reason with respect to what subjects should or should not do”. (Cf. HIMMA, Kenneth (2007): p. 4).

objetivamente a uma pessoa. Não importa se ela sabe da existência dessas razões, ou se ela crê que são razões válidas (item 2.1). “O que a ponderação das razões corretas requer não depende de como o indivíduo percebe essa ponderação”²¹⁰. Uma diretiva, portanto, deve refletir não o que a autoridade ou o que o destinatário creem ser a ponderação correta de razões. Ela deve refletir o que essa ponderação, de fato, é. Essa leitura torna a tese da dependência incompatível com a teoria de Raz. As diretivas de uma autoridade devem prevalecer mesmo que não reflitam corretamente a ponderação de razões. Ou seja: mesmo que a autoridade não acerte em seu juízo avaliativo sobre quais razões os indivíduos devem considerar (i.e. sobre o que eles devem ou não fazer).

A segunda opção é a exigência moderada. Ela oferece uma leitura mais plausível. As razões dependentes não são razões que a autoridade crê ou pensa que se aplicam de modo objetivo aos destinatários. Elas são razões que, *de fato*, se aplicam a eles. Contudo, isso não implica que as diretivas são obrigatórias apenas quando refletem corretamente essas razões. A leitura moderada sustenta que a autoridade deve agir sempre de boa fé (*good faith*). Ao tomar uma decisão, a autoridade tem de crer que essa decisão é correta, i.e. que essa decisão reflete corretamente as razões que deve refletir. “A tese da dependência...parece requerer somente que uma autoridade aja com base em razões que ela acredita que seus destinatários devem reconhecer”²¹¹. A autoridade, portanto, deve agir com a crença de que está agindo corretamente. Soper, p.ex., enuncia que “o governo...irá pretender que suas leis estão baseadas em razões que se aplicam aos seus destinatários; mas irá insistir que sua autoridade não está condicionada a uma determinação correta do que essas razões são ou de como elas se aplicam a casos particulares”²¹².

A leitura moderada se ajusta melhor à teoria de Raz. A tese da dependência, como se viu, enuncia uma condição ideal. Não se deve esperar que ela seja sempre preenchida. A autoridade não pode ser justificada apenas com base no argumento de que ela agiu de boa fé ou tentou agir corretamente. Suas diretivas devem ser obrigatórias mesmo nos casos em que a autoridade não reflete as razões de modo correto. A tese da dependência apela à nossa compreensão comum sobre o modo em que uma autoridade deve ser exercida. Ela é

²¹⁰ *Id.Ibidem.*

²¹¹ Cf. SOPER, Philip (1989): p. 223.

²¹² *Ibidem*: p. 224. Soper reformula a tese da dependência para a autoridade política: “all that is required, it seems, is that the authority act in good faith in the interests of the general welfare or of justice as it sees it, defending that general pursuit of the public good as broadly based on reasons that all individuals should take into account” (Cf. SOPER, Philip (1989): p. 224).

intuitivamente correta. É uma condição necessária para que a autoridade levante uma pretensão de obediência que seja “racional” ou “moralmente razoável”²¹³. Uma autoridade que falha, de modo sistemático, em cumprir a tese da dependência não pode esperar, racionalmente, que os destinatários sigam suas diretivas. “Se a todo tempo uma diretiva está errada, i.e. se toda vez que ela falha em refletir a razão corretamente, ela pode ser refutada, a vantagem adquirida em aceitar a autoridade como um guia mais confiável e bem-sucedido em direção à razão correta (*right reason*) desapareceria”²¹⁴.

3.1.2 A tese da justificação normal (*the normal justification thesis*)²¹⁵ e a tese da prevenção (*pre-emption thesis*)

A formulação de Raz para a tese da justificação normal é a seguinte:

(TJN1) “O modo normal e primário para estabelecer que uma pessoa deve ser reconhecida como tendo autoridade sobre outra pessoa envolve mostrar que o alegado destinatário provavelmente cumpre melhor com as razões que se aplicam a ele (outras que não as alegadas diretivas autorizantes) se ele aceita as diretivas da alegada autoridade como obrigatórias de modo autorizante e *tenta segui-las*, mais do que [se] tenta seguir as razões que se aplicam a ele diretamente”²¹⁶

Em outro texto, Raz sugere um enunciado mais sucinto para essa tese:

(TJN2) “o argumento primário e normal para a justificação da autoridade deve mostrar que *estar em conformidade* com suas diretivas é mais provável de levar alguém a *conformar-se* melhor com a razão do que [se esse alguém] age independentemente [dessas diretivas]”²¹⁷

Se as condições previstas na tese da justificação normal são preenchidas, então segue uma tese que enuncia “a relação geral entre a justificação de uma diretiva obrigatória e seu status como uma razão para ação”²¹⁸. Raz a denomina de tese da prevenção:

²¹³ Veja, para uma posição similar: MARMOR, Andrei (2005): p. 89.

²¹⁴ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 61.

²¹⁵ No texto, por razão de brevidade, refiro-me à tese da justificação normal como TJN.

²¹⁶ No original: “the normal and primary way to establish that a person has 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 directives) 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” (Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 214) (grifo meu). Essa formulação é uma versão quase idêntica à formulação original que aparece em *The Morality of Freedom* (1986): p. 53.

²¹⁷ No original: “the normal and primary argument for the justification of authority must show that *conforming to* its directives is more likely to lead one *to conform* better with reason than acting independently of it would” (Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1179) (grifo meu).

²¹⁸ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 57.

“o fato de uma autoridade requerer a realização de uma ação é uma razão para a sua realização que não deve ser adicionada a todas as outras razões relevantes quando se avalia o que fazer, pois deve excluir e tomar o lugar de *algumas* delas [ressalte-se: não de *todas* elas]”²¹⁹

A tese da dependência, como se viu no item anterior, oferece uma resposta à seguinte pergunta: como uma autoridade deve agir enquanto autoridade? A tese da justificação normal, por sua vez, está direcionada *a quem está na posição de aceitar as diretivas de uma autoridade como obrigatórias*. Ela pretende responder outra questão: sob quais condições o destinatário está justificado em tomar uma diretiva como obrigatória? Caso a diretiva seja obrigatória, que diferença esse fato faz no raciocínio prático do destinatário? Essa é a pergunta da tese da prevenção.

Para iniciar a discussão, deve-se notar uma diferença importante entre os dois enunciados de Raz para a tese da justificação normal. Se Raz pretende formular a tese como em TJN1, o destinatário teria não apenas de conformar-se com as razões que se aplicam a ele: ele teria de “cumprir (*comply with*) melhor” com essas razões (item 2.1). Ou seja: o destinatário teria de realizar a ação requerida *pele fato de que está tentando seguir diretamente essas razões*, e não outras. Isso, porém, é incompatível com o caráter preventivo das diretivas da autoridade. Uma diretiva opera como uma razão que não deve ser adicionada a todas as outras razões relevantes: ela pretende *substituir* essas razões. Para não ser inconsistente, Raz teria de enunciar que, em TJN, o destinatário tem de *tentar seguir* uma diretiva quando isso torna mais provável *conformar-se* com as razões que já se aplicam a ele (i.e. com as razões que a autoridade deve refletir). Em TJN2, contudo, Raz admite que o destinatário não necessita sequer tentar seguir as diretivas da autoridade, sendo suficiente que apenas esteja em conformidade com elas. Pergunta-se: se as diretivas são razões para conformidade apenas, elas ainda fariam alguma diferença no raciocínio prático das pessoas?²²⁰ Para evitar esse problema, assumo a seguinte leitura para TJN:

“X tem autoridade sobre Y se é mais provável que Y, ao tentar seguir as diretivas de X, possa conformar-se melhor com as razões que se aplicam a ele do que se tenta seguir o seu próprio juízo independente”

²¹⁹ No original: “*the fact that an authority requires performance of an action is a reason for its performance which is not to be added to all other relevant reasons when assessing what to do, but should exclude and take the place of some of them*” (Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 46) (grifo meu).

²²⁰ Há uma descontinuidade na teoria raziana. Como se viu no item 2.1, Raz afirma explicitamente que o destinatário tem de *tentar seguir* as diretivas autorizantes e, assim, que não seria suficiente *estar em conformidade* com elas.

Uma linha inicial de crítica é que essa formulação não explica como uma diretiva pode ser obrigatória para *Y* quando a ação requerida não é, de fato, correta levando tudo em consideração. Há ao menos duas objeções relevantes. Ambas sustentam que a tese da justificação normal seria incompatível com a posição raziana de que as diretivas são obrigatórias mesmo que erradas. Ambas sustentam que da tese da justificação normal não segue a tese da prevenção. “Se as diretivas autorizantes são razões instrumentais para ação, elas não podem, ao mesmo tempo, ser razões preventivas para ação”²²¹.

A primeira enuncia que uma diretiva é obrigatória apenas quando, ao segui-la, “é mais provável que *Y* se conforme melhor com as razões que se aplicam a ele”. Para essa crítica, a única exigência de TJN é que, ao seguir a diretiva, seja de fato mais provável que *Y* faça o que *deve* fazer levando tudo em consideração. Não importa se, ao obedecer a autoridade, *Y* acredita que se sairia melhor do que seguindo seu próprio juízo ou que teria boas razões para fazê-lo²²². A objeção é clara: se a autoridade não reflete corretamente as razões na diretiva, *Y* poderia não aceita-la como obrigatória. Se o propósito é conformar-se melhor com a razão, então até se poderia afirmar que, nesse caso, *Y* tem o *dever* de não segui-la²²³. O melhor ato seria não fazer aquilo que a autoridade requer que *Y* faça. Do ponto de vista objetivo, Raz não pode sustentar que alguém deve fazer o que uma lei errada requer que se faça: a pessoa sempre deve agir de acordo com a ponderação objetiva de razões. “Um indivíduo tem um dever de obedecer alguém apenas porque essa obediência irá ajudá-lo a fazer o que é melhor para ele fazer de modo independente”²²⁴.

A resposta de Raz é clara: a TJN exige apenas que a obediência à autoridade torne *mais provável* que o destinatário faça o que é correto fazer, e não que as diretivas sempre reflitam corretamente as razões. Uma autoridade está justificada quando “é mais provável que seus destinatários ajam corretamente pelas razões corretas”²²⁵. O juízo da autoridade tem de ser mais confiável que o juízo do destinatário. Como se viu, Raz admite que se a

²²¹ Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 409.

²²² “It does not matter whether the ‘subject’ believes that obeying the ‘authority’ would have better results or has good reasons to do so” (Cf. DURNING, Patrick (2003): p. 602).

²²³ “The key to the justification of authority [is]: authority helps our rational capacity whose function is to secure conformity with reason” (p. 139); “The point of being under an authority is that it opens a way of improving one’s conformity with reason” (Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 147).

²²⁴ “What it is independently best for an individual to do is what the individual ought to do from an objective standpoint...Raz cannot claim that someone should do what a mistaken law directs him to do rather than what he ought to do according to the independent reasons” (Cf. DURNING, Patrick (2003): p. 603).

²²⁵ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 61.

diretiva sempre falha em refletir corretamente a razão, o destinatário não teria qualquer vantagem em aceitá-la como um guia mais confiável. “A vantagem de aceitar a autoridade como um guia mais confiável e bem-sucedido à razão correta (*right reason*) desapareceria”²²⁶. “Razões que as diretivas autorizantes deveriam, mas falham em refletir estão, apesar disso, entre as razões que justificam tomar as diretivas como vinculantes”²²⁷.

A segunda objeção é uma variação da primeira: para *Y* saber se é ou não mais provável que, ao seguir a diretiva, estará conformando-se melhor com a razão, ele teria de saber com antecipação qual ação é correta. Isso implica que *Y* teria de *sempre* deliberar sobre os méritos da ação requerida. “Ao tentar estabelecer se a diretiva reflete ou não corretamente a razão correta, os destinatários estarão restando em seus próprios juízos mais do que nos juízos da autoridade”²²⁸. A objeção conclui que *Y* só deve seguir a diretiva quando se convence de que ela requer uma ação objetivamente correta²²⁹. Raz, diante dessa objeção, pode replicar. Há situações em que uma pessoa suspende seu próprio juízo porque pensa que o juízo de outrem é melhor que o seu. Nesses casos, a pessoa não decide seguir o juízo de outrem apenas quando está totalmente segura de que esse juízo está correto. Para julgar a probabilidade, o agente não precisa saber com segurança qual ação é correta²³⁰. A objeção, portanto, não é decisiva para a tese da justificação normal de Raz²³¹.

Outra objeção pode ser formulada. Quando uma pessoa tem o dever de realizar uma ação *x*, isso não significa apenas que seria bom realizá-la, ou que *x* é melhor do que outras possíveis ações. Isso significa que se a pessoa decide não realizar *x*, ela está tomando uma decisão *moralmente errada*. “Uma pessoa apenas tem o dever de fazer algo se é errado para ela não fazê-lo”²³². A tese da justificação normal, porém, enuncia que, em algumas circunstâncias, o destinatário tem o dever de obedecer a autoridade mesmo que ele não cometa nenhum erro moral por não obedecê-la. Ou seja: uma diretiva é obrigatória mesmo que o destinatário não erre ao decidir não segui-la. É isso possível? O destinatário teria realmente um dever de obedecer (*a duty to obey*)? Raz responde que sim. Sua resposta,

²²⁶ *Id. Ibidem.*

²²⁷ *Id. Ibidem.*

²²⁸ *Id. Ibidem.*

²²⁹ Veja, p.ex: MICHELON, Cláudio (2002): p. 59; e SOPER, Philip (1989): p. 226.

²³⁰ Cf. MICHELON, Cláudio (2002): p. 59.

²³¹ Raz, como se verá na letra (b) do item 3.2.2.1, enuncia que a TJN corresponde ao modo *normal* de justificar uma autoridade, e não o único modo. Ela não pode ser, em si mesma, uma condição suficiente para a justificação da autoridade.

²³² Cf. DURNING, Patrick (2003): p. 606.

porém, é hesitante. A autoridade “pode falhar em refletir corretamente as razões...que pretendia refletir”²³³. Ela pode, p.ex., elaborar uma lei defeituosa ou errada. Uma pessoa que decide não seguir essa lei está, em princípio, fazendo o que deve fazer a partir do ponto de vista objetivo. “Alguém que erra ao tentar obedecer uma lei defeituosa pode fazer o que é correto, ainda que aja de modo ilegal”²³⁴. Raz argumenta que, nesse caso, a pessoa não faz o que é correto fazer (*the right thing*). Ela comete um *erro* ao não seguir a lei defeituosa. Mas, ressalte-se, seu erro é “afortunado”²³⁵. Essa resposta é suficiente?

O problema de Raz está claro. Se a única razão que temos para obedecer uma autoridade é que isso nos ajuda a conformar-se com a razão, então não há qualquer razão para obedecê-la quando isso não nos ajuda a fazer o que devemos fazer (do ponto de vista objetivo)²³⁶. Diante desse problema, Raz teria de sustentar uma justificação *subjetiva* da autoridade. Quer-se dizer: *Y* tem um dever de obedecer as diretivas de *X* quando *Y* tem *razões para crer* que, ao segui-las, é mais provável que ele faça o que deve fazer do que se tenta agir com base no próprio juízo sobre a ponderação de razões. “Quando um agente aceita a legitimidade de uma autoridade e é ordenado a agir de certo modo, o agente deve acreditar que ele prefere a conformidade à não-conformidade”²³⁷.

Raz parece admitir essa saída quando pergunta: “seguir as instruções da autoridade melhora a conformidade com a razão?” E, logo em seguida, responde: “para toda pessoa, essa questão tem de ser feita de modo renovado, e para cada um tem de ser perguntada de uma maneira que admite várias qualificações”²³⁸. Raz assume que um destinatário pode ter boas razões para seguir uma diretiva e outro destinatário pode ter boas razões para não segui-la: o que conta como “boa razão” varia de acordo com a posição ou o nível de conhecimento de cada destinatário. Um farmacólogo especialista “pode não estar sujeito à autoridade do governo em problemas sobre a segurança dos remédios”, ou “um habitante de uma pequena vila às margens de um rio pode não estar sujeito à sua autoridade em

²³³ Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1159-62.

²³⁴ Cf. DURNING, Patrick (2003): p. 603.

²³⁵ Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1161. Veja o item 2.1 deste capítulo.

²³⁶ “If we only had an obligation to obey an authority when the authority was right, there would be no real sense in which we had a duty to obey it. We would only have a duty to do what is independently best” (Cf. DURNING, Patrick (2003): p. 603)

²³⁷ “When a subject obeys a directive issued by an authority deemed legitimate, he chooses to obey because he now prefers to conform than not conform” (Cf. SHAPIRO, Scott (2002): p. 417).

²³⁸ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 74.

problemas de navegação e de conservação do rio”²³⁹. João pode estar justificado em tomar a decisão de seguir uma diretiva e, ao mesmo tempo, Pedro pode estar justificado em tomar a decisão contrária (i.e. de não segui-la). Ambos podem decidir *do modo mais racional possível dentro de suas condições*. Note-se, porém, que somente um deles estaria fazendo o que é correto fazer (ou a diretiva está correta ou está errada). Isso permite sugerir uma reformulação para TJN:

“X tem autoridade sobre Y somente se Y tem *razão para crer* que é mais provável conformar-se com as razões que se aplicam a ele seguindo as diretivas de X do que tentando seguir essas razões diretamente, a partir de seu próprio juízo”

Nessa reformulação ainda se pode identificar outro problema. Para Raz, o propósito de ter qualquer autoridade é melhorar a conformidade com a razão. Uma pessoa, como se viu (item 2.1), deve fazer o que quer que lhe facilite conformar-se com a razão. Se, p.ex., Y tem uma estratégia de decisão mais eficiente do que tentar seguir as diretivas de X, então Y deveria adotar essa estratégia, e não deveria seguir as diretivas de X. Nesse caso, não se poderia dizer que Y está errado em agir com base nessa estratégia, e em rejeitar as diretivas de X como base para sua própria ação. Na TJN, as diretivas de X somente seriam obrigatórias para Y caso se pudesse provar que tentar segui-las é, de fato, a melhor estratégia que Y poderia adotar para conformar-se com a razão. Tendo isso em conta, a melhor leitura para a tese raziana da justificação normal é a seguinte:

(TJN) “X tem autoridade sobre Y somente se Y tem razão para crer que é mais provável conformar-se com as razões seguindo as diretivas de X do que tentando seguir essas razões diretamente ou tentando seguir qualquer outra estratégia de decisão sobre como se conformar com essas razões”²⁴⁰

É a partir dessa última reformulação que passo agora a tratar das objeções que considero mais decisivas para a teoria de Raz.

²³⁹ *Id.Ibidem.*

²⁴⁰ Essa reformulação não enuncia meramente que X só teria autoridade sobre Y quando, para Y, fosse melhor seguir as diretivas de X do que seguir as diretivas de qualquer outra autoridade: “quando várias autoridades se pronunciam sobre o mesmo problema e suas diretivas entram em conflito, devemos decidir, no melhor de nossa habilidade, qual é a mais confiável como guia” (Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 143).

3.2.2.1 A tese da justificação normal como uma razão moral

Raz enuncia que a tese da justificação normal é uma “tese moral sobre o tipo de argumento que poderia ser usado para estabelecer a legitimidade de uma autoridade”²⁴¹. O problema da autoridade legítima é um problema de justificação *normativa*. Se as condições de TJN são preenchidas, o destinatário deve suspender o seu próprio juízo e seguir o juízo da autoridade. Ele tem o *dever moral* de tentar seguir as diretivas, e não as razões que elas pretendem refletir. A TJN, em outros termos, dá uma *razão moral* para obedecer a autoridade. Ela, contudo, não oferece uma justificação completa. A tese da justificação normal não é, em si mesma, condição suficiente para a legitimidade da autoridade. “Uma justificação completa da autoridade tem de fazer mais do que fornecer razões válidas para sua aceitação”²⁴². Uma justificação completa

“...também tem de estabelecer que não há razões contrárias à sua aceitação que derrotam (*defeat*) as razões em favor da autoridade. Na medida em que as razões contra a aceitação da autoridade variam, não é possível descobrir com antecipação quão fortes precisam ser as razões para a aceitação da autoridade para serem suficientes”²⁴³

Diante disso, pode-se perguntar: esse argumento é compatível com a tese da prevenção? Para Raz, a tese da justificação normal parece ser, ela mesma, uma razão moral. Ela, contudo, não é a única razão disponível. Ela também não é uma razão que supera, de modo necessário, todas as razões contrárias à aceitação da autoridade. Nada garante, em princípio, que não há nenhuma outra razão moral aplicável que possa derrotá-la. Para que a TJN implique a tese da prevenção, tem de ser possível justificar uma *prioridade sistemática* de TJN com relação às outras razões morais disponíveis²⁴⁴. Esse, contudo, não é o caso. “A tese da prevenção...enuncia que se uma lei é moralmente vinculante, então seus destinatários têm razões preventivas para tentar segui-la”²⁴⁵. O problema é: se a TJN, em si mesma, não torna uma lei moralmente vinculante, então ela, em si mesma, não pode justificar a prevenção de razões. Da tese da justificação normal *não* se segue a tese da prevenção. O destinatário tem de confrontar TJN com todas as outras

²⁴¹ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 53.

²⁴² *Ibidem*: p. 56.

²⁴³ *Id. Ibidem* (trad. livre).

²⁴⁴ Veja, p.ex: MICHELON, Cláudio (2002): p. 62. Raz escrever, em uma nota de rodapé, que “[a TJN] deve ser suficiente para superar as razões [que contam em favor] do contrário [i.e. que contam em favor de não reconhecer as diretivas da autoridade como autorizantes]” (Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 214, nota no. 7).

²⁴⁵ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 385.

razões morais para decidir, em cada caso particular, se deve ou não seguir a autoridade. As diretivas não podem operar como razões preventivas, i.e. razões que devem *substituir* certas razões do raciocínio prático.

Essa objeção é plausível? A tese da justificação normal dá razões válidas para obedecer. Isso, porém, não implica que ela seja, em si mesma, uma razão moral. A TJN é uma *condição* de legitimidade. Ela apenas exige que a autoridade esteja a serviço da ação racional: tem de ser *mais provável* que o destinatário, ao segui-la, faça o que deve fazer levando tudo em consideração²⁴⁶. A tese da justificação normal, portanto, “não é bem uma diretiva moral, mas sim um enunciado auto-evidente sobre um traço estrutural particular da moralidade”²⁴⁷. Uma razão moral, a rigor, não poderia derrotá-la. Pergunta-se: se é assim, então a TJN pode justificar a prevenção de razões?

Na teoria de Raz, o problema crucial está no seguinte: em alguns casos, o destinatário tem um dever de obedecer a autoridade mesmo quando, ao segui-la, não seja mais provável conformar-se com a razão. Note-se: o problema não está no juízo do destinatário. Ele pode ou não estar seguro de que seguir a autoridade é a melhor estratégia disponível para conformar-se com a razão (item 1.2). O problema é *conceitual*. Ele está na própria tese da justificação normal. Juízos de probabilidade só são possíveis porque se pressupõe que juízos de certeza são possíveis²⁴⁸. Por definição, um juízo sobre a probabilidade de uma ação estar correta pode ser superado por um juízo decisivo contra sua correção. “A probabilidade é a marca da tese da justificação normal e juízos de probabilidade são sensíveis a juízos de certeza”²⁴⁹. O argumento é simples: há casos em que pode haver boas razões de primeira ordem (objetivas) pesando contra a diretiva. Nesses casos, *não é mais provável* que a autoridade leve o destinatário a fazer o que é correto fazer (do ponto de vista objetivo). A tese da justificação normal tem de enunciar: nesses casos, o destinatário não deve seguir o juízo da autoridade. Por que então, como sugere Raz, o destinatário teria um dever de segui-la mesmo nesses casos?

²⁴⁶ “Their role and primary normal function [of authorities] is to serve the governed...It is to help them act on reasons which bind them (Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 55-6).

²⁴⁷ Cf. MICHELON, Cláudio (2002): p. 63.

²⁴⁸ Um argumento similar está na conhecida refutação do ceticismo feita por Wittgenstein: “Quem quisesse duvidar de tudo nem chegaria à dúvida. O próprio jogo do duvidar já pressupõe a certeza” (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig (1972): p. 18). Veja o segundo capítulo.

²⁴⁹ *Id.Ibidem*.

Raz, para responder essa objeção, teria de justificar porque, nesses casos, o destinatário ainda assim teria um dever de seguir a diretiva autorizante. Um primeiro argumento que se pode identificar é o seguinte:

“se alguém sabe que outra pessoa tem uma performance melhor que si mesmo (no sentido de tomar a decisão correta mais frequentemente), e se [esse] alguém não tem nenhuma informação adicional que sugeriria em que sub-classe de casos o juízo da outra pessoa é melhor do que o seu próprio, então esse alguém irá sair-se melhor ao seguir o conselho da outra pessoa do que [ao seguir] qualquer estratégia que irá designar algum peso tanto ao seu próprio juízo independente quanto ao conselho dessa pessoa”²⁵⁰

De acordo com Raz, esse argumento implica que as razões autorizantes são razões preventivas, e não razões *prima facie* que se deve sempre ponderar com todas as demais razões disponíveis. Esse argumento é formulado a partir de um exemplo:

“Um especialista financeiro alcança a decisão ‘correta’...em 20% mais casos do que eu quando não sigo seu conselho...Em qualquer caso, a escolha correta não exigiria que eu desse uma força *prima facie* a seu conselho, mais do que preventiva? A resposta é que não exigiria. Nos casos em que apenas sei que sua performance é melhor do que a minha, deixar seu conselho alterar a ponderação em favor de sua solução irá, algumas vezes, dependendo da minha taxa de erros (*rate of mistakes*),...melhorar a minha performance. Mas irei continuar saindo-me pior do que ele a menos que deixe seu juízo prevenir (*pre-empt*) o meu”²⁵¹

Em resumo: se o destinatário, ao seguir as diretivas da autoridade, diminui a quantidade de erros que teria se decidisse seguir seu juízo independente, então ele deve, *em todos os casos*, obedecer a autoridade. Isso é assim mesmo que o destinatário não tenha qualquer informação para identificar em que classe de casos ele *erraria menos* ao seguir as diretivas autorizantes. Note-se: pode haver casos em que ele agiria melhor se decidisse agir com base no seu juízo independente, e não com base no juízo da autoridade. Isso, contudo, não é um problema: “sua taxa de erros permanece inalterada, i.e. maior do que a taxa de erros da autoridade”²⁵². “Somente permitindo que o juízo da autoridade substitua (*pre-empt*) o meu próprio juízo, irei ter sucesso em melhorar minha performance e aproxima-la ao nível da autoridade”²⁵³. “Se o raciocínio de outrem é geralmente melhor que o meu, então comparar, em cada ocasião, nossos...argumentos pode ajudar-me a identificar meu

²⁵⁰ Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1194 (trad. livre)

²⁵¹ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 68 (trad. livre)

²⁵² *Id.Ibidem.*

²⁵³ *Id.Ibidem.*

erro e corrigir meu raciocínio”²⁵⁴. Isso, porém, não implica que essa comparação irá aproximar minha performance da performance da autoridade. Se o destinatário, ao seguir a autoridade, melhora sua conformidade com a razão, ele deve tratar as diretivas como razões preventivas. Para Raz, “longe de ser irracional ou de ser uma abdicação da responsabilidade moral, esse é, de fato, o curso mais racional e o caminho correto para cumprir com as responsabilidades”²⁵⁵.

Na teoria de Raz, um indivíduo deve sempre fazer o que quer que lhe facilite conformar-se com a razão. A autoridade só está justificada na medida em que ajuda o indivíduo a realizar esse propósito. Do ponto de vista objetivo, a melhor estratégia seria obedecer a autoridade nos casos em que as diretivas estão corretas, e desobedecê-la nos casos em que estão erradas. Desse modo, o destinatário estaria sempre fazendo o que deve fazer, levando tudo em consideração. Essa estratégia, porém, é muito simples. Ela só se aplica aos casos em que o destinatário pode realizar um juízo de *certeza* sobre o que é melhor fazer: seguir a autoridade ou seguir seu próprio juízo. Há situações, contudo, em que não há como ele estar seguro do que é melhor fazer. Nessas situações, em vez de realizar um juízo de certeza, ele realiza um juízo de *probabilidade* sobre o que é melhor fazer. Isso está claro, p.ex., nos casos em que a autoridade tem maior conhecimento numa certa área de especialidade. Mesmo que não seja possível realizar sempre a ação correta, conclui o argumento raziano, é moralmente melhor que o destinatário realize mais vezes a ação correta do que a ação errada: mesmo que o destinatário não consiga sempre fazer o que é correto fazer, ele deveria obedecer a autoridade se, ao seguir as diretivas, a sua performance moral fosse melhor do que se ele seguisse o seu juízo independente (i.e. se ele errasse menos seguindo a autoridade do que seguindo seu próprio juízo).

O problema é que, de acordo com Raz, esse argumento só é válido quando o destinatário “não tem nenhuma informação adicional que sugeriria em que sub-classe de casos o juízo da outra pessoa é melhor do que o seu próprio”. Essa condição implica o seguinte: se o destinatário tem informação suficiente para saber em que casos a autoridade não é melhor do que ele, então, nesses casos, ele não tem o dever de obedecer a autoridade. Portanto, a tese da justificação normal não se aplicaria. Raz escreve:

²⁵⁴ “It may help me more indirectly by alerting me to the fact that I may be wrong, and forcing me to reason again to double check my conclusion. But if neither is sufficient to bring my performance up to the level of the other person then my optimistic course is to give his decision pre-emptive force” (*Ibidem*: p. 69).

²⁵⁵ *Ibidem*: p. 68.

“quando alguém tem noção do que torna uma decisão correta, então ele pode...ter a informação adicional requerida para indicar em qual sub-classe de casos a outra pessoa é pior do que ele mesmo. *Nesses casos, não se deve seguir o conselho da pessoa no que concerne a essa sub-classe de casos em nenhuma hipótese*”²⁵⁶

Essa “informação adicional” oferece um limite à teoria de Raz: o destinatário pode estar seguro de que, em alguns casos, o juízo da autoridade não é melhor que o seu próprio juízo. Nesses casos, como se viu, ele não deve seguir a autoridade. Isso, marque-se, não significa negar que, em algumas situações, o destinatário pode decidir seguir o juízo da autoridade mesmo pensando que a autoridade está errada. Há casos em que ele acredita que a autoridade pode estar errada, mas não está muito seguro de que essa crença seja verdadeira. O argumento de Raz pressupõe o problema: a tese da justificação normal, em si mesma, *não* justifica a prevenção de razões. O destinatário teria de deliberar por si mesmo e de *decidir*, em cada caso particular, se deve ou não seguir a diretiva da autoridade. Ele, portanto, tem de *escolher* obedecer. Um juízo de probabilidade pode ser superado por um juízo de certeza. O destinatário pode ter informação suficiente para confiar mais no seu próprio juízo do que no juízo da autoridade.

Para acomodar essa objeção, Raz realiza duas importantes concessões em sua teoria: (a) a distinção entre tipos de erros; e (b) a condição de autonomia.

(a) A distinção entre tipos de erros

Raz introduz essa distinção para refutar uma objeção: “as diretivas da autoridade podem ser superadas ou desconsideradas se elas se desviam muito das razões que pretendiam refletir”²⁵⁷. Para essa objeção, a tese da prevenção não é plausível. Devemos agir com base nas diretivas apenas quando são vinculantes. E elas são vinculantes somente quando não se desviam muito da razão correta (*right reason*). Portanto, “temos de examinar as razões em favor e contra a diretiva e julgar se ela está justificada”²⁵⁸. Toda pessoa, em todo caso, teria de considerar os méritos da diretiva antes de decidir segui-la. A objeção

²⁵⁶ Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1195 (trad. livre) (grifo meu). Em outro texto, Raz sugere: “É claro que, algumas vezes, tenho informação adicional mostrando que a autoridade é melhor do que eu em algumas áreas, mas não em outras. Isso pode ser suficiente para mostrar que ela não tem autoridade sobre mim nessas outras áreas. O argumento sobre a preventividade (*pre-emptiveness*) dos decretos autorizantes não se aplica a tais casos” (Cf. RAZ, Joseph (1986): pp. 68-9).

²⁵⁷ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 61.

²⁵⁸ *Id. Ibidem.*

não ataca diretamente a tese da prevenção: ela não nega que uma diretiva pode substituir as razões que pretende refletir. Seu efeito é negar que uma diretiva pode exercer uma função mediadora “entre considerações de nível mais profundo e decisões concretas”. Ou seja: as diretivas não podem fornecer “um nível intermediário de razões ao qual se pode recorrer em casos normais onde surge a necessidade por uma decisão”²⁵⁹. Sempre temos de examinar os fundamentos. O destinatário tem de deliberar, em cada caso, sobre se a diretiva está justificada. E, no caso de não estar justificada, ele tem de deliberar sobre se o erro da diretiva “é grande ou pequeno”²⁶⁰.

Raz considera essa objeção implausível. Ele a refuta a partir de uma distinção entre erros *grandes* e erros *claros*. Imagine-se uma operação de adição entre vários números e em que apenas um desses números contém uma fração decimal. Nessa situação, pode-se cometer um erro claro que é, ao mesmo tempo, muito pequeno. Se o resultado da operação é, p.ex., um número inteiro, então a soma está claramente errada: o erro, apesar de pequeno, é claro. Contudo, se os números da operação são todos fracionados e extensos, a situação é diferente. Pode-se cometer um erro grande que não seja de fácil identificação. A soma pode desviar-se muito do resultado correto (p.ex., em algumas centenas). Esse erro, apesar de grande, só poderia ser identificado refazendo-se – de modo cuidadoso – a adição passo a passo. Raz argumenta que, para identificar um erro claro, não é necessário recorrer ao raciocínio subjacente. Com isso, ele refuta a objeção. Uma diretiva pode estar claramente errada e, ainda assim, exercer sua função mediadora. Isso é assim mesmo que a diretiva não seja vinculante se está claramente errada. Raz conclui: “não é o caso de que o poder legítimo das autoridades está geralmente limitado pela condição de ser derrotado (*defeated*) por erros significativos que não são claros”²⁶¹.

Esse contra-argumento pode ser refutado. Primeiro, um erro claro nem sempre pode ser identificado sem se recorrer ao raciocínio subjacente. Há casos em que uma ação aparentemente correta revela-se como uma ação *claramente* errada depois que o agente reflete sobre seus méritos. Nem toda ação *prima facie* correta é, de fato, uma ação

²⁵⁹ *Ibidem*: p. 58. Na p. 61: “That role [i.e. the mediating function] is to enable people to act on non-ultimate reasons. It is to save them the need to refer to the very foundations of morality and practical reasoning generally in every case”.

²⁶⁰ *Ibidem*: p. 62.

²⁶¹ *Id. Ibidem*.

moralmente correta de ser realizada²⁶². O próprio Raz afirma que “não há razão para crer que há uma correlação positiva entre ver o problema como claro e uma probabilidade de estar correto”²⁶³. Essa correlação só existe quando os destinatários têm uma boa compreensão do que determina a correção das diretivas, ou quando são “suficientemente sortudos para descobrirem um bom relato de decisões corretas ainda que tenham uma pobre compreensão do que corresponde à correção de suas decisões”²⁶⁴. Portanto, nem todo erro que parece claro é, de fato, um erro. Recorrer ao raciocínio subjacente pode ser útil tanto para confirmar como para desconfirmar esse juízo *prima facie*. Nem todo erro claro é compatível com a função mediadora que Raz atribui às diretivas de uma autoridade. Não há correlação direta entre ver um erro como claro e a necessidade de se recorrer ao raciocínio subjacente para identifica-lo corretamente como tal.

Segundo, Raz argumenta que, em geral, o poder legítimo das autoridades não está limitado por erros grandes que não são claros. Pode-se objetar: se a autoridade comete, de modo sistemático, erros grandes que não são claros, o destinatário, ao seguir as diretivas, estaria desviando-se – também de modo sistemático – da conformidade com a razão. O destinatário, ao obedecer a autoridade, teria o dever de para agir sistematicamente contra a razão. Essa objeção erra seu alvo. Raz, como se viu, admite que se a autoridade sempre falha em refletir as razões nas diretivas, o destinatário não teria qualquer vantagem em obedecê-la. O propósito da autoridade é um só: facilitar a conformidade com a razão. Outra objeção, contudo, pode ser formulada: se a autoridade pode, eventualmente, cometer erros grandes que não são claros, então o destinatário teria uma obrigação moral de tentar identificar esses erros para que lhe fosse possível, ao menos, não se desviar muito da conformidade com a razão. E, conclui a objeção, o destinatário só pode cumprir essa obrigação engajando-se num processo de deliberação prática para avaliar as razões contra e em favor da ação requerida na diretiva autorizante²⁶⁵.

Para esclarecer essa crítica, explico uma ambiguidade na expressão “erro grande que não é claro”. Com essa expressão, Raz pode referir-se a um erro que, apesar de grande,

²⁶² “Sometimes an action which does not seem remarkable *prima facie* turns out to be *clearly* wrong after reflection” (Cf. MICHELON, Cláudio (2002): p. 65).

²⁶³ Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1195.

²⁶⁴ *Id. Ibidem.*

²⁶⁵ Nagel, ainda que num contexto mais geral, argumenta de modo similar: “We act, if possible, on the basis of the most complete view of the circumstances of action that we can attain, and this includes as complete a view as we can attain of ourselves” (Cf. NAGEL, Thomas (1986): p. 118).

não é de fácil identificação pela maioria dos destinatários. Ou seja: é provável que nenhum destinatário possa identificar um erro desse tipo sem recorrer ao raciocínio subjacente. Isso, porém, não exclui a possibilidade de que alguns destinatários, em virtude de sua habilidade técnica, possam identificar esse erro sem sequer recorrer ao raciocínio subjacente. Um erro que é de difícil identificação para a maioria das pessoas pode ser de fácil identificação para esses destinatários. Nesse caso, o argumento de Raz falha: se há alguns destinatários que podem reconhecer, corretamente, um erro da autoridade como grande e claro, então não haveria razão para sustentar que, enquanto eles não têm um dever de obedecê-la, a maioria dos destinatários teria esse dever. Note-se: se isso fosse sustentado, então se teria de admitir que a maioria dos destinatários teria um dever de seguir a autoridade mesmo que isso signifique desviar-se muito da razão correta²⁶⁶.

Com “erro grande que não é claro”, porém, Raz pode referir-se a um erro cuja identificação enquanto erro é, ela mesma, controversa. Um exemplo típico está na autoridade política. Imagine, p.ex., uma disputa sobre a legalização do aborto. Há várias posições conflitantes sobre a questão. Algumas delas divergem de modo radical. Pessoas diferentes discordam sobre o que é correto sem que nenhuma delas seja irracional. Em controvérsias morais, “parece não haver um critério independente de sucesso”²⁶⁷. Aquilo que, para uma pessoa, parece um grande erro moral é, para outra pessoa, moralmente correto. O argumento de Raz parece aplicar-se bem a esses casos: se há desacordo razoável sobre o erro, então esse erro não é claro. Portanto, o poder legítimo da autoridade não poderia depender dessa condição²⁶⁸. Esse argumento, contudo, não é geral. Nem todo erro é controverso. Se o propósito de qualquer autoridade é facilitar a ação racional, então seu poder legítimo tem limites. A autoridade não deve cometer erros grandes. Suas diretivas não devem desviar-se muito da razão correta. O destinatário segue a autoridade porque confia nela. Sua confiança está baseada em razões. Logo, na medida em que é racional, ele deve deliberar sobre os erros das diretivas. Ele deve levar em consideração as razões de

²⁶⁶ Raz está ciente desse problema, mas hesita ao enuncia-lo: “mesmo que a autoridade legítima estivesse limitada pela condição de que suas diretivas não são vinculantes se claramente erradas, e eu não desejo expressar nenhuma opinião sobre se ela é assim limitada” (Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 62).

²⁶⁷ Cf. MCMAHON, Christopher (1987): p. 308.

²⁶⁸ Em geral, esse é o problema da justificação da autoridade política. No segundo capítulo, discuto em maior detalhe esse problema. Veja, p.ex: WALDRON, Jeremy (2004): p. 88 e ss.

primeira ordem para decidir o que fazer. “[Devemos] agir, se possível, com base na mais completa visão das circunstâncias da ação que podemos alcançar”²⁶⁹.

Raz ainda sugere que a tese da prevenção depende de uma distinção entre erros jurisdicionais e outros erros. As autoridades, em geral, têm poderes limitados. Elas podem formular diretivas dentro dos limites de sua jurisdição. Quando uma pessoa decide se deve ou não seguir uma diretiva, ela deve excluir todas as razões contra e em favor da ação requerida que estão fora dessa jurisdição²⁷⁰. “A tese da prevenção enuncia que os fatores sobre os quais a autoridade estava errada, e que não são fatores jurisdicionais, são prevenidos pela diretiva”²⁷¹. Se, porém, a autoridade comete erros dentro dos limites de sua jurisdição, esses erros tornam suas decisões nulas: os destinatários não teriam um dever de segui-las. Há dois problemas com esse argumento.

Primeiro, o destinatário, para reconhecer um erro como jurisdicional, teria de deliberar sobre os méritos da diretiva. Raz admite que a tese da prevenção seria inútil “se a maior parte dos erros fossem jurisdicionais” ou se, na maioria dos casos, “fosse particularmente controverso e difícil estabelecer quais [erros] são [jurisdicionais] e quais não são”²⁷². Segundo, Raz argumenta que a autoridade pode cometer erros sobre fatores que estão fora dos limites de sua jurisdição. Esses erros, em princípio, não afetam a obrigatoriedade das diretivas. O argumento é problemático. Em certas circunstâncias, pode-se admitir que a autoridade seja *desculpada* por cometer um erro não-jurisdicional: a autoridade comete um erro que não tinha a obrigação de não cometer (i.e. um erro que está fora dos limites de sua jurisdição). Isso, porém, não implica que a obrigatoriedade da diretiva não pode ser afetada por erros não-jurisdicionais. Nem implica que esses erros podem ser prevenidos (*pre-empted*) pela diretiva. O próprio Raz afirma que, para decidir o que fazer, uma pessoa “deve ponderar a diretiva...com quaisquer razões em favor e contra o ato requerido que estão fora da jurisdição da autoridade”²⁷³.

²⁶⁹ Cf. NAGEL, Thomas (1986): p. 118. O argumento deste parágrafo tem relação com a ideia de que, em questões morais, a deliberação prática é uma forma de aproximar-se da verdade moral, i.e. de chegar a uma decisão moralmente correta. Veja, p.ex: NINO, Carlos S.(1989): p. 131. Habermas defende uma posição ainda mais enfática: o discurso racional seria o “único” meio de acessar as ideias morais (Cf. HABERMAS, Jürgen (2004): p. 292, nota no. 30).

²⁷⁰ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 192.

²⁷¹ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 62. “Minha tese da prevenção enuncia que as diretivas que caem dentro dos limites da jurisdição de uma autoridade devem substituir mais do que serem adicionadas à ponderação de razões sobre a qual a autoridade tinha poder para se pronunciar” (Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1194).

²⁷² Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 62.

²⁷³ Cf. RAZ, Joseph (1999): p. 192.

(b) A condição de autonomia

A outra concessão que Raz formula em sua teoria é a chamada “condição de autonomia” (*the condition of autonomy*): o destinatário só poderia estar justificado em seguir uma autoridade nos casos em que é mais importante *decidir corretamente* do que *decidir por si mesmo*²⁷⁴. Essa condição está associada ao argumento de que, em algumas situações, há uma “desejabilidade intrínseca de as pessoas conduzirem suas próprias vidas por suas próprias escolhas”²⁷⁵. A condição de autonomia figura, na teoria de Raz, como um limite necessário à legitimidade de qualquer autoridade. Ela dá razões que poderiam derrotar a tese da justificação normal. Raz sugere que “se tanto a tese da justificação normal quanto a condição de autonomia são preenchidas, então, no geral, a alegada autoridade é legítima”²⁷⁶. Em sua teoria, portanto, a TJN e a condição de autonomia correspondem às duas condições *necessárias* para a justificação da autoridade. Há pelo menos duas objeções a essa condição. A primeira é que seria impossível comparar o valor de decidir por si mesmo e o valor de decidir corretamente: ambos, apesar de muito importantes, são valores incomensuráveis. A objeção conclui que se esses dois valores são incomparáveis, então não seria sequer inteligível distinguir em que casos é mais importante decidir corretamente do que decidir por si mesmo. A segunda objeção ataca um ponto mais fundamental: uma pessoa poderia perder sua capacidade de auto-determinação racional se muitas de suas decisões fossem tomadas pela autoridade, e não por ele mesmo²⁷⁷.

A primeira objeção pressupõe que não haveria qualquer relação entre as razões para decidir por si mesmo e as razões para decidir corretamente (i.e. entre as razões com as quais a pessoa deve conformar-se e as razões para agir sempre com base no seu próprio juízo). Raz refuta essa objeção. Ele argumenta que essa pressuposição é falsa: algumas razões que uma pessoa tem para agir com base no seu próprio juízo derivam “da necessidade de cultivar a habilidade de ser auto-confiante”²⁷⁸. A auto-confiança, segue o

²⁷⁴ A expressão “*condition of autonomy*” é sugerida por Leslie Green (Cf. GREEN, Leslie (1989): p. 810). Raz escreve: “the matter (over which someone is said to have authority) is not one on which it is more important that people should decide for themselves than that they should decide correctly” (Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1180). Em texto recente, Raz a denomina de “condição de independência” (*independence condition*). Veja: RAZ, Joseph (2009a): p. 137.

²⁷⁵ No original: “intrinsic desirability of people conducting their own life by their own lights” (Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 57).

²⁷⁶ Cf. RAZ, Joseph (1989): p. 1181.

²⁷⁷ “We are not fully ourselves if too many of our decisions are not taken by us, but by agents, automata, or superiors” (Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 138). Veja item 1.1 anterior.

²⁷⁸ *Id. Ibidem*.

argumento, é uma condição necessária para que uma pessoa saiba tomar corretamente suas próprias decisões. Uma criança, p.ex., para tornar-se auto-confiante, tem de aprender a tomar decisões por si mesma, ainda que isso envolva tomar algumas decisões erradas (i.e. ainda que os pais, ao decidirem por ela, pudessem tomar uma decisão melhor). Em outros termos: a auto-confiança que uma pessoa necessita para tomar suas próprias decisões tem valor instrumental. Seu exercício é um meio que a pessoa tem para estar em melhor conformidade com a razão. Isso é suficiente para afastar a primeira objeção. Se há casos em que as razões para decidir por si mesmo estão diretamente relacionadas com as razões para decidir corretamente, então não se pode afirmar que elas são dois tipos de razões incomparáveis ou incomensuráveis.

A segunda objeção à condição de autonomia, como se disse, refere-se a um problema mais fundamental (item 1.1): ao seguir uma autoridade, a pessoa está correndo o risco de perder “a autenticidade [de sua] vida, ou a habilidade de conduzir uma vida auto-confiante e plena”²⁷⁹. Em resumo: ela está correndo o risco de perder sua capacidade de auto-determinação racional. Essa objeção leva à seguinte questão moral: tomar as decisões por si mesmo (i.e. agir sempre com base no próprio juízo) é o que há de mais valioso na vida de alguém e, portanto, decidir por si mesmo seria sempre mais importante do que decidir corretamente. Se é assim, conclui a objeção, a condição de autonomia não pode ser plausível: não há casos em que a importância de decidir corretamente supera a importância de decidir por si mesmo. A resposta raziana para essa objeção é mais geral: assim como a auto-confiança, a capacidade de agir com base no próprio juízo tem valor instrumental. Ela deriva da necessidade que uma pessoa tem de estar em conformidade com a razão. “O valor de nossa capacidade racional, i.e. de nossa capacidade para formar uma visão sobre nossa situação no mundo e agir com base nisso, deriva do fato de que há razões que devemos satisfazer, e de que essa capacidade nos habilita a isso”²⁸⁰. “Valorizamos a habilidade de exercer o próprio juízo e de basear-se nele para a ação...[essa] é uma capacidade que valorizamos em virtude de seu propósito, que é, por sua própria natureza, assegurar a conformidade com a razão”²⁸¹.

²⁷⁹ *Ibidem*: p. 139.

²⁸⁰ *Ibidem*: p. 140.

²⁸¹ No original: “The point of this general capacity [of guiding our conduct and life by our own judgment] is to enable us to conform to the reasons that confront us at any given time...*We value the ability to exercise one’s judgment and to rely on it in action, but it is a capacity we value because of its purpose, which is, by its very nature, to secure conformity with reason*” (*Id.Ibidem*) (grifo meu).

Disso, porém, não se segue que a habilidade de agir com base no próprio juízo é o único meio que o indivíduo tem para estar em conformidade com a razão: nem sempre essa habilidade é o melhor meio de que ele dispõe para agir corretamente. Há casos em que um indivíduo, para realizar a ação correta, deve agir sem deliberar sobre a correção dessa ação, ou seja, há casos em que realizar a ação correta não envolve o exercício prévio de uma deliberação racional por parte do indivíduo. Isso ocorre, p.ex., quando ele reage instintivamente a certos perigos iminentes, ou quando realiza alguns tipos de ação virtuosa, como a ação misericordiosa²⁸². Nesses casos, o indivíduo age corretamente quando age sem pensar ou refletir sobre se o que ele está fazendo é ou não correto de ser feito. Há, ainda, outros casos em que o indivíduo, ao tomar uma decisão por si mesmo, tem de submeter-se a um nível de esforço mental e ansiedade que poucos indivíduos suportariam. Nesses casos, o indivíduo, para não reduzir sua conformidade com a razão, pode estar justificado em submeter-se à decisão de outra pessoa e de não decidir por si mesmo²⁸³. Em resumo: o uso da capacidade racional (i.e. deliberativa) não é o único meio que um indivíduo tem para estar em conformidade com a razão.

Essa conclusão conduz ao pressuposto fundamental da teoria de Raz: se, em certas circunstâncias, o indivíduo pode conformar-se melhor com a razão sem agir com base no seu próprio juízo (i.e. sem fazer uso de sua capacidade deliberativa), então não há qualquer objeção de que o indivíduo, nessas circunstâncias, estaria comprometendo sua autoconfiança ou autonomia moral ao seguir uma autoridade. Para Raz, o dever de seguir as diretivas de uma autoridade é *instrumental*: esse dever existe na medida em que o destinatário, ao seguir as diretivas, esteja se conformando melhor com a razão. Raz argumenta que, desse modo, a capacidade de auto-determinação racional do indivíduo estaria preservada, na medida em que é seu próprio juízo que fundamenta a necessidade de suspendê-lo em alguns contextos de ação: “ao deferir ao juízo de outros, ainda estamos agindo com base no nosso próprio juízo”²⁸⁴. Nas palavras de Raz:

“Ao postular que as autoridades são legítimas somente se as suas diretivas habilitam os indivíduos a se conformarem melhor com a razão, vemos a autoridade pelo que ela é: *não uma negação da capacidade das pessoas para a*

²⁸² Veja, p.ex.: CHRISTODOULIDIS, Emílios (1999): p. 215-41; e SIMMONDS, Nigel (1993): p. 52 e ss.

²⁸³ Raz se refere a “sobrecargas de decisão e de reflexão” (*burdens of decision and inquiry*): “Submitting to authority is one way of reducing the burdens. It can be justified only if it is consistent with the independence condition of legitimacy (though when the psychological vulnerability to the burden is extreme it may be justified to mitigate the condition to relieve the burden)” (Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 150).

²⁸⁴ Cf. RAZ, Joseph (1998): p. 26. Em outro texto: “Autonomy implies an independent exercise of judgment in determining one’s conduct in the light of right reason” (Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 357).

*ação racional, mas simplesmente como um instrumento, um método, através de cujo uso as pessoas podem alcançar o objetivo (telos) de sua capacidade para a ação racional, ainda que não através de seu uso direto*²⁸⁵

4. Considerações Finais

Dois foram os problemas centrais levantados neste capítulo. Como conciliar a noção de autoridade com a de razão? Como justificar o fato de que um indivíduo não está agindo contra a razão quando decide seguir uma diretiva que não se ajusta à ponderação correta de razões? O projeto teórico de Raz, como se viu, está baseado numa linha central de argumento. Uma pessoa deve seguir as diretivas da autoridade quando, ao segui-las, é *mais provável* que ela se conforme com a razão do que seguindo seu próprio juízo. Nessa medida, a teoria de Raz é uma teoria epistemológica: a autoridade tem uma relação com a verdade. O dever de seguir as diretivas é fundamentado na probabilidade que a autoridade tem de estar correta. Raz escreve:

“É a verdade ou a correção (*soundness*) das decisões que contam por último. A verdade e a correção fornecem o argumento para a legitimidade da autoridade...Uma autoridade é legítima somente se sua crença honesta (*honest belief*) é, ao menos no longo prazo, um indicador confiável do curso correto de ação a ser tomado”²⁸⁶

Raz, em sua teoria, internaliza uma tensão. Ele não pretende afastá-la. Seguir uma autoridade é *suspender o próprio juízo*. Esse é o pressuposto fundamental: deixa-se de agir com base no próprio juízo para agir segundo o juízo de outrem. A autoridade tem valor instrumental. “[Ela] ajuda nossa capacidade racional cuja função é assegurar a conformidade com a razão”²⁸⁷. Essa é uma condição de sua legitimidade. Ao segui-la, o indivíduo tem de sair-se melhor do que seguindo seu próprio juízo. Ele *confia* na autoridade. Sua confiança está baseada em razões (*reasoned trust*). Isso, porém, não é suficiente. Uma relação de autoridade só é possível quando há um espaço entre a correção das diretivas e a sua obrigatoriedade. O indivíduo não deve obedecer apenas quando a autoridade está correta. Da mesma forma, ele não deve obedecer apenas quando o juízo da

²⁸⁵ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 140 (grifo meu).

²⁸⁶ No original: “it is the truth or soundness of the decisions which counts ultimately. Truth and soundness provide the argument for the legitimacy of the authority...An authority is legitimate only if its honest belief is, at least in the long run, a reliable indicator of the correct course of action to take” (Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 116).

²⁸⁷ Cf. RAZ, Joseph (2009a): p. 139.

autoridade coincide com seu próprio juízo. “Não há sentido em ter autoridades a menos que suas determinações sejam obrigatórias mesmo que erradas”²⁸⁸. Essa é a tensão. Uma autoridade é legítima quando, ao segui-la, o indivíduo se conforma melhor com a razão. Porém, para que seja uma autoridade, ele deve segui-la mesmo nos casos em que isso não lhe ajuda a conformar-se com a razão.

Este capítulo procurou demonstrar que essa tensão marca, ao mesmo tempo, a força e a debilidade da teoria de Raz. Seu ponto forte é que a autoridade figura apenas como um “instrumento” ou “método” que está a serviço do indivíduo para um fim²⁸⁹: conformar-se melhor com a razão. Ou seja: realizar melhor sua capacidade para a ação racional. Isso valoriza o status do indivíduo como agente racional. Um indivíduo, na medida em que é racional, deve sempre tentar agir com base na ponderação correta de razões. O problema é recorrente. Raz, ao mesmo tempo em que sustenta o valor instrumental, demonstra um desconforto teórico em assumir sua implicação mais óbvia. Haveria *sempre* um espaço para que o indivíduo realize um juízo de adequação entre o meio e o fim. O indivíduo, em todo caso particular, deve deliberar sobre se seguir a autoridade é ou não o melhor meio para conformar-se com a razão. Essa implicação não se ajusta bem à sua teoria. E esse é seu ponto fraco. Para Raz, o indivíduo não pode seguir uma diretiva apenas quando se convence de que a ação é correta. Ele tem o dever de segui-la mesmo que discorde de sua correção. Essa linha de argumento impõe uma restrição ao status do indivíduo como agente autônomo. Um indivíduo, na medida em que é autônomo, deve agir não porque alguém lhe disse para agir de certo modo. Ele deve agir porque, ao deliberar por si mesmo, se convenceu de que a ação é correta²⁹⁰.

Em resumo: o presente capítulo buscou demonstrar que a teoria raziana da autoridade resulta de uma tensão entre o dever do indivíduo de agir racionalmente (i.e. com base na ponderação correta de razões) e o seu dever de agir autonomamente (i.e. com base no seu próprio juízo acerca do que essa ponderação correta de razões requer).

²⁸⁸ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 48.

²⁸⁹ Raz chama sua teoria de “concepção da autoridade como serviço” (*service conception of authority*), e enuncia que, nessa concepção, “a função normal primária [das autoridades] é servir aos destinatários...é ajuda-los a agir com base em razões que são obrigatórias para eles” (*Ibidem*: p. 56).

²⁹⁰ “In belief, as in action, rational beings aspire to autonomy. They wish to form their beliefs on the basis of principles and methods of reasoning...that they themselves can judge to be correct, rather than on the basis of influences that they do not understand, or which they are unaware, or which they cannot assess” (Cf. NAGEL, Thomas (1986): p. 118).

Raz pretende formular uma teoria *geral* da autoridade. “A autoridade está baseada na razão e razões são gerais, então a autoridade é essencialmente geral”²⁹¹. Como se verá no próximo capítulo, sua teoria gera dificuldades para a justificação da autoridade política (e, portanto, da autoridade do Direito). Nesse tipo de autoridade, o problema é como justificá-la. As pessoas, em geral, discordam radicalmente sobre questões morais. O desacordo é razoável. Não há consenso sobre o que é conformar-se com a razão. Justificar a autoridade política apenas numa base epistemológica parece uma tarefa impossível. Ela não pode ter, como base de legitimidade, a tese da justificação normal de Raz. Sua necessidade deriva do desacordo. É porque há desacordo sobre questões morais e políticas que uma autoridade é necessária. Como oferecer uma justificação epistemológica num contexto em que as pessoas divergem – e divergem de modo radical – sobre se é ou não mais provável que, ao seguir a autoridade, elas estarão conformando-se melhor com a razão? O argumento do próximo capítulo pretende responder essa questão. Seu objetivo é oferecer elementos para uma teoria da autoridade do Direito no contexto de desacordo. Nesse contexto, tem-se de pressupor uma relação com a verdade distinta da oferecida pela teoria de Raz²⁹².

²⁹¹ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 73.

²⁹² Minha base para formular essa resposta é a teoria da autoridade de Jeremy Waldron. A ênfase estará, sobretudo, em seu *Law and Disagreement* (2004).

CAPÍTULO 2: A AUTORIDADE DO DIREITO E O CONFLITO POLÍTICO

1. Preliminares do argumento: o dilema entre a verdade e o conflito político

“Não há distinções difíceis entre o que é real e o que não é real, nem entre o que é verdadeiro e o que é falso. Uma coisa não é necessariamente verdadeira ou falsa; ela pode ser tanto verdadeira como falsa...Creio que essas asserções ainda fazem sentido e, de fato, ainda se aplicam à exploração da realidade através da arte. Então, como um escritor me coloco diante delas, mas como cidadão não posso fazê-lo. Como cidadão, devo perguntar: O que é verdadeiro? O que é falso?”²⁹³

a) Como se viu no capítulo anterior, Raz oferece uma teoria epistemológica que pretende ser aplicável a todo e qualquer tipo de autoridade (i.e. oferece uma explicação *geral* do que uma autoridade é e de como ela deve ser justificada). A autoridade raziana tem uma relação com a verdade: o dever de seguir suas diretivas está fundamentado na probabilidade que ela tem de estar correta. Essa teoria pressupõe um valor central: o valor epistemológico da *certeza*. Este segundo capítulo coloca as seguintes questões: o modelo raziano é adequado para dar conta da relação entre a autoridade do Direito e o conflito político? O que ocorre com a autoridade quando várias pessoas discordam sobre se é ou não mais provável que, ao segui-la, elas estariam conformando-se melhor com a razão? Em linhas bem gerais, o argumento deste capítulo sustenta que, diante do desacordo político, a justificação da autoridade do Direito pressupõe uma teoria distinta da teoria raziana.

O problema de fundo está no que Rawls denominou de *fato do pluralismo razoável* (*fact of reasonable pluralism*): há, nas sociedades democráticas modernas, uma “...diversidade de doutrinas morais, filosóficas e religiosas compreensivas razoáveis” que “...são afirmadas por cidadãos razoáveis de sociedades democráticas”; esse pluralismo razoável não é apenas “...uma mera condição histórica que irá rapidamente desaparecer; é uma característica permanente da cultura pública da democracia”²⁹⁴. O fato do pluralismo enquanto tal não é surpreendente, mas o fato de que há “...muitas doutrinas compreensivas razoáveis afirmadas por pessoas razoáveis pode parecer surpreendente, na medida em que

²⁹³ Cf. PINTER, Harold. Palestra para o Prêmio Nobel de Literatura (2005). Disponível em: http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/pinter-lecture.html.

²⁹⁴ “...the fact of reasonable pluralism is not an unfortunate condition of human life...[it is] the inevitable outcome of free human reason” (Cf. RAWLS, John (2005): pp. 36-7).

vemos a razão como conduzindo à verdade e pensamos a verdade como uma”²⁹⁵. Diante do fato do pluralismo, o problema se coloca: a legitimidade da autoridade política não poderia restar apenas na correção ou na verdade de seus juízos morais. Se assim fosse, dificilmente ela seria tida como legítima por um número suficiente de pessoas. A justificação não poderia restar apenas em seu valor instrumental: as diretivas teriam de ser obrigatórias mesmo para aqueles que discordam (corretamente) de seus méritos. Cohen, p.ex., enuncia a dificuldade do pluralismo para uma convivência democrática:

“A democracia não é simplesmente um problema de viver juntos, mas, idealmente ao menos, é uma sociedade de iguais, cujos membros decidem juntos como viver juntos. As pessoas que discordam sobre os fundamentos, no entanto, têm um problema em adotar uma base comum a partir da qual elas possam justificar mutuamente (*to one another*) essas decisões em conjunto”²⁹⁶

As perguntas são claras: como a verdade poderia ser uma base de justificação para a autoridade política em comunidades onde não há convergência total de pensamento, i.e. onde indivíduos discordam – e discordam de modo *radical* – sobre questões políticas fundamentais? Como agir *em conjunto* se discordamos radicalmente sobre como devemos agir? O resultado do pluralismo, à primeira vista, seria alguma versão de anarquismo filosófico²⁹⁷: se o desacordo é radical, então não haveria um modo de decidir juntos sobre como viver juntos. A justificação da autoridade política, nessas circunstâncias, seria simplesmente *impossível*. Esse problema, com frequência, está associado a uma atitude pessimista ou cética com relação à verdade no argumento político.

Um pessimista, p.ex., poderia sustentar que, em nossa experiência política, boa parte dos indivíduos que recorre à verdade o faz para colocar-se numa posição de superioridade frente aos demais: na deliberação política, recorrer à “razão correta” ou à “verdade” seria apenas uma forma de oprimir os outros. Os indivíduos que se julgam superiores pretendem um acesso privilegiado à verdade. Por isso, tomam suas crenças como *critério de verdade* das crenças dos outros: somente as crenças compatíveis com as suas poderiam ser verdadeiras ou corretas. O apelo à verdade, argumenta o pessimista, implica uma atitude “intolerante” e “não-democrática”: os indivíduos demonstram uma falta de disposição em dar razões para justificar suas próprias crenças. “As apelações

²⁹⁵ *Ibidem*: p. 64.

²⁹⁶ Cf. COHEN, Joshua (2009): p. 8 (trad. livre).

²⁹⁷ Cf. WOLFF, Robert Paul. *In Defense of Anarchism* (1976). Veja item 1.1 do primeiro capítulo.

diretas à verdade que se sobrepõem às crenças de quem apela...são casos inaceitáveis de dogmatismo ou manipulação”²⁹⁸. Hobbes, em seu *Leviathan*, enuncia:

“Quando os homens que se julgam a si mesmos mais sábios do que todos os demais, reclamam e invocam a verdadeira razão como juiz, pretendem que as coisas sejam determinadas não pela razão de outros homens, mas pela sua própria...”²⁹⁹

A conclusão do argumento é: o apelo à verdade implica a negação do político. Por que dar um espaço à verdade se, na política, o apelo à verdade implica intolerância e exclusividade? “Defender uma concepção política como verdadeira e, por essa razão apenas, como a única base adequada para a razão pública, é exclusivista, até mesmo sectário, e, por isso, suscetível de favorecer a divisão política”³⁰⁰. Hannah Arendt explicita o problema ao enunciar que as pretensões de verdade, na deliberação política, implicam hostilidade e desacordo entre os indivíduos:

“A verdade factual, como qualquer outra verdade, pretende ser reconhecida de modo peremptório e impede o debate; debate esse que constitui a essência da vida política. Os modos de pensamento e comunicação que lidam com a verdade, se vistos da perspectiva política, são necessariamente dominadores; eles não levam em consideração as opiniões das outras pessoas, e toma-las em consideração é a marca distintiva de todo pensamento político em sentido estrito”³⁰¹

Não muito distante dessa linha de argumento, pode-se encontrar um ceticismo com relação à verdade. Se o apelo à verdade implica a negação do político, então o único modo de se conviver politicamente seria *negar a ideia mesma de uma verdade objetiva*: não há qualquer possibilidade de distinguir objetivamente entre crenças ou decisões verdadeiras e falsas, corretas e erradas, justas e injustas. “A visão de cada pessoa é apenas a sua visão. Outrem terá uma visão conflitante, e não há muito mais a dizer sobre o problema”³⁰². Para um cético, existem apenas crenças meramente “subjetivas” que não correspondem a nada fora delas mesmas: não haveria um *mundo em comum*, i.e. compartilhado por todos os

²⁹⁸ Cf. ATRIA, Fernando (2008): p. 444.

²⁹⁹ Cf. HOBBS, Thomas (1994): p. 21, cap. 5 (trad. livre).

³⁰⁰ Cf. RAWLS, John (2005): p. 129. Cohen escreve: “Advancing claims about truth is, then, needlessly divisive: it undermines public reason and conflicts with the equal standing in public political argument that democracy promises” (Cf. COHEN, Joshua (2009): p. 11).

³⁰¹ Cf. ARENDT, Hannah (1977): p. 236-37 (trad. livre).

³⁰² “Skepticism holds that there is no way of ‘objectively’ establishing or justifying any value judgements. Every person’s view is just his view. Somebody else will have a conflicting view, and there is little more to be said on the matter” (Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 98).

indivíduos³⁰³. Como consequência, nenhum enunciado sobre esse mundo poderia ser objetivamente verdadeiro (i.e. verdadeiro *para todos*). A correção de uma decisão política não pode ser avaliada a partir de uma verdade ou razão *fora* dela mesma: essa verdade, alega o cético, *não* existe. A prática política só seria possível se os indivíduos negassem uma pretensão de verdade para suas próprias crenças. A conclusão cética, em geral, é muito similar à do pessimista: a verdade seria irrelevante para o político, pois a existência do político, enquanto tal, depende da negação da verdade³⁰⁴.

Em resumo, tem-se um aparente dilema: para a posição pessimista, a verdade implica a negação do político (i.e. torna o político irrelevante); para a posição cética, o político implica a negação da verdade (i.e. torna a verdade irrelevante). Ambas posições chegam à mesma conclusão: a convivência entre as pessoas só seria possível caso a verdade não tivesse qualquer função no argumento político. “Não há normatividade moral, ou ao menos ela é politicamente irrelevante...ou não há normatividade no político, ou ao menos ela é moralmente irrelevante”³⁰⁵. Em ambas posições, a legitimidade política não poderia ter relação com a verdade. Para um pessimista, o apelo à verdade apenas provoca *desacordo* e impede o diálogo mútuo entre as pessoas. Para um cético, não há uma verdade a partir da qual se possa julgar a correção dos juízos políticos. A conclusão, ressalte-se, é a mesma: deliberar politicamente não tem sentido.

b) O argumento deste capítulo busca superar esse dilema inicial. Sua estrutura segue uma ordem definida. A primeira parte está focada na possibilidade da deliberação política (item 2): os indivíduos, para deliberar politicamente, têm de partir de uma verdade ou razão *em comum*. O problema, em parte, tem a ver com o modo em que cada um trata as suas próprias crenças e as crenças dos outros no processo deliberativo. A verdade exerce uma função importante. Quem delibera não apenas pretende que o resultado a que se chega seja correto ou verdadeiro: pretende que esse resultado possa ser reconhecido como tal por *todos*. “Argumentar de boa fé é apresentar razões que (se pensa) que o outro deva aceitar, e quando duas ou mais pessoas persistem no argumento é porque elas percebem e buscam a

³⁰³ “[El escéptico] *privatiza* el mundo que como seres humanos compartimos: ese mundo no es común, porque ningún enunciado respecto de él es “objetivamente” verdadero, verdadero *para todos*” (Cf. ATRIA, Fernando (2008): p. 496).

³⁰⁴ O argumento cético é, em si mesmo, um argumento com *pretensão de verdade* para quem o afirma e, assim, é um argumento auto-contraditório ou auto-refutável: “Quem quisesse duvidar de tudo nem chegaria à dúvida. O próprio jogo do duvidar já pressupõe a certeza” (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig (1972): p. 18).

³⁰⁵ Cf. ATRIA, Fernando (2008): p. 440.

possibilidade de que, no fim, as mesmas considerações irão convencê-las todas”³⁰⁶. Nessa parte, analiso o papel da verdade no argumento político e o problema do desacordo razoável: a deliberação política é vista como um confronto substantivo entre várias crenças e visões que, apesar de incompatíveis, são todas razoáveis.

A segunda parte está focada no procedimento de decisão política (item 3): depois da deliberação, uma decisão tem de ser tomada e há desacordo entre as pessoas sobre qual é a decisão correta. O problema, nesse momento, está em designar um procedimento que nos habilite a escolher um curso de ação *comum* mesmo diante do desacordo. Como decidir em conjunto sobre como viver juntos se discordamos sobre os fundamentos? Para responder essa pergunta, faço uma análise da teoria da autoridade de Jeremy Waldron: em meio ao conflito político, justificar a autoridade do Direito a partir de uma base puramente epistemológica seria uma estratégia falha. Waldron procura formular uma das alternativas contemporâneas mais interessantes à teoria de Raz. Em virtude do desacordo, a validade da decisão política não pode ser reduzida à sua correção substantiva: a *forma* em que se toma a decisão tem uma relação direta com o *dever* de obedecê-la.

2. A objetividade das crenças e a (im-)possibilidade da deliberação política

2.1 O argumento da base comum (*common ground*) e o desacordo razoável

“Eu quero dizer: não é que em alguns pontos os homens saibam a verdade com perfeita certeza. Não: a perfeita certeza é somente um problema de sua atitude”³⁰⁷

a) O propósito deste capítulo é formular um certo tipo de justificação para a autoridade política e, assim, para a autoridade do Direito. Parte do problema, como se viu, está no seguinte: como é possível a deliberação política entre indivíduos que possuem crenças incompatíveis? O argumento inicial pode ser formulado assim: somente um indivíduo que reconhece a possibilidade de erro nas suas crenças poderia usa-las para

³⁰⁶ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 91. A verdade opera como *critério interno e externo* no processo deliberativo: “Só podemos corrigir os erros se pressupomos a possibilidade de uma decisão fundamentada entre “correto” e “falso” e, sobre a base do princípio da bivalência, nos orientamos pela meta da única “resposta” correta” (Cf. HABERMAS, Jürgen (2004): p. 292). Veja também: BARZOTTO, Luis Fernando. *O Guardiã da Constituição* (2010).

³⁰⁷ No original: “Ich will sagen: Es ist nicht so, dass der Mensch in gewissen Punkten mit vollkommener Sicherheit die Wahrheit weiss. Sondern die vollkommene Sicherheit bezieht sich nur auf seine Einstellung” (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig (1972): p. 52, no. 404).

deliberar politicamente com os outros; i.e. só um indivíduo que pressupõe uma verdade fora de suas crenças é que pode pretender, politicamente, que essas crenças sejam verdadeiras ou corretas. A partir disso, pode-se questionar: quando um indivíduo enuncia “Eu creio em x ”, ele está enunciando “Eu creio que x é verdadeiro”; como, então, ele poderia sustentar sua crença em x e, ao mesmo tempo, afirmar que essa crença pode estar errada (“Eu creio em x , mas essa crença pode não estar correta”)? “É claro que se eu creio em algo, creio que esse algo é verdadeiro. Posso reconhecer a possibilidade de que aquilo em que acredito seja falso, mas não posso, com respeito a qualquer crença particular minha no presente, pensar que essa possibilidade é realizada”³⁰⁸.

Uma saída para esse problema seria recorrer ao seguinte truísmo: o reconhecimento da falibilidade é um pressuposto lógico da possibilidade de se crer em algo; um indivíduo, a rigor, só poderia formar uma crença sobre algo, quando se assume uma distinção entre a sua crença nesse algo e o fato de esse algo ser verdadeiro. Se não há essa distância, sustenta o argumento, esse indivíduo não teria sequer a possibilidade de formar qualquer crença sobre algo: só pode haver uma crença verdadeira sobre x se também for possível haver uma crença falsa sobre x . “Os pré-requisitos lógicos da capacidade de crer incluem o reconhecimento da possibilidade de erro e um reconhecimento imparcial ou objetivo desse erro”³⁰⁹. Desse truísmo segue que um indivíduo, ao enunciar “Eu creio em x ”, enuncia não que sua crença é infalível, mas sim que ele, de fato, não crê que sua crença em x esteja errada, i.e. que, diante das evidências, não há razões para não confiar na correção de sua crença em x . O argumento, portanto, sustenta que há uma diferença entre a *certeza justificada* e a *infalibilidade* da crença: não haveria, necessariamente, um problema com o indivíduo que, ao mesmo tempo, enuncia “Eu creio em x ” e admite a possibilidade de essa crença estar errada; esse indivíduo pode admitir a possibilidade de erro, e, mesmo assim, afirmar que está seguro da verdade de sua crença em x .

Desse truísmo segue um ponto relevante para o argumento deste capítulo. Se, por necessidade lógica, há uma distinção entre a crença do indivíduo em algo e o fato de esse algo ser verdadeiro, então um indivíduo que, na deliberação política, toma a sua própria

³⁰⁸ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 230.

³⁰⁹ “...only if the believer is capable of distinguishing between believing a proposition and its truth as grounds for accepting it, for acting on it, and so on can he have beliefs at all” (Cf. RAZ, Joseph (1990): p. 38). Em outro texto: “Mere realization of fallibility is not a discovery of a flaw, but an awareness of the conditions of knowledge” (Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 100).

crença como critério de verdade das crenças dos outros, a rigor, não pode estar referindo-se à verdade dessa crença: um indivíduo se refere à verdade de uma crença "...somente se ele reconhece que pode estar errado com base em padrões objetivos e imparciais"³¹⁰, i.e. somente se reconhece a existência de uma verdade que está, enquanto tal, fora de suas crenças. "[O indivíduo] tem de admitir que pode estar errado com base em alguns padrões que aqueles que [dele] discordam, mas estão também comprometidos com o ponto de vista imparcial, podem também reconhecer"³¹¹. Explica-se: ainda que um indivíduo não possa enunciar "Eu creio em *x*" sem que, ao mesmo tempo, se comprometa com a proposição "*x* é verdadeiro", ele tem de reconhecer que há uma distinção entre a sua crença em *x* e o fato de ela ser verdadeira: caso contrário, sua crença seria verdadeira não porque está em conformidade com a verdade, mas sim porque *é* a verdade (i.e. não haveria diferença entre o apelo à sua crença em *x* e o apelo à verdade dessa crença)³¹². Esse argumento conclui que a verdade figura como *critério de correção* das crenças de um indivíduo: ainda que ele possa crer em *x* sem deliberar sobre se *x* é verdadeiro, quando delibera sobre se deve ou não crer em *x*, ele tenta determinar se *x* é verdadeiro³¹³.

b) Esse argumento, apesar de plausível, resolve apenas em parte o problema: de fato, um indivíduo que não admite a possibilidade de erro em suas crenças não poderia sequer pretender que elas sejam verdadeiras; esse indivíduo, contudo, pode estar tão seguro da verdade de sua crença a ponto de assumir que *somente* a sua crença é verdadeira, i.e. que as crenças dos outros incompatíveis com a sua não podem ser verdadeiras ou corretas. "É claro, aqueles que de fato insistem em suas crenças também insistem que apenas suas crenças são verdadeiras: eles impõem suas crenças porque, dizem eles, suas crenças são verdadeiras e não porque são suas crenças"³¹⁴. Na deliberação política, o problema não está apenas na atitude do indivíduo com relação às suas próprias crenças: está, também, na sua relação com as crenças incompatíveis dos outros. O problema "...tem a ver com o modo em que tratamos as *crenças* de cada um...em circunstâncias onde nenhuma delas é auto-verificadora (*self-certifying*), e não com o modo em que tratamos a verdade...enquanto tal

³¹⁰ Cf. RAZ, Joseph (1990): p. 39.

³¹¹ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 231.

³¹² Raz formularia esse ponto assim: só um indivíduo que, *de dentro* (*from within*), reconhece que suas crenças podem estar erradas a partir *de fora* (*from outside*), é que pode estar referindo-se à verdade dessas crenças. Veja: RAZ, Joseph (1990): p. 39.

³¹³ Veja, p.ex.: COHEN, Joshua (2009): p. 13.

³¹⁴ Cf. RAWLS, John (2005): p. 61.

(que, depois de tudo, nunca aparece na política *in propria persona*, mas somente na forma da crença controversa de alguém)”³¹⁵.

As perguntas são: qual a atitude que alguém deve ter com relação às suas crenças na deliberação *política*? De que modo pode um indivíduo pretender que suas crenças sejam verdadeiras sem que, ao mesmo tempo, tome a sua própria razão como juiz das crenças dos outros? Em termos gerais, a resposta segue: no argumento político, por mais convencido que alguém esteja da verdade de sua crença, ele tem de considerá-la apenas como uma crença que *pretende* ser verdadeira, e não como uma verdade propriamente dita. “Em certos contextos, estou limitado (*constrained*) a considerar minhas crenças meramente como crenças mais do que como verdades, seja quão convencido eu possa estar de que elas são verdadeiras, e de que eu saiba disso”³¹⁶. Nagel, para elaborar o argumento, recorre à noção de uma “base comum de justificação” (*common ground of justification*):

“...deve ser possível apresentar aos outros a base de suas próprias crenças, de modo que, uma vez feito isso, *eles têm o que você tem*, e possam realizar um juízo na mesma base. Isso não é possível se parte da fonte de sua convicção é fé ou revelação pessoal – porque relatar sua fé ou revelação a alguém não é dar [a esse alguém] o que você tem, como você faz quando mostra a ele sua evidência ou dá a ele seus argumentos”³¹⁷

Em resumo, o argumento de Nagel é o seguinte: quem expressa uma crença politicamente tem de supor a existência de razões que, primeiro, justificam (objetivamente) a correção dessa crença; e que, segundo, podem ser reconhecidas e avaliadas por qualquer um que tente justificá-la. A afirmação de uma crença supõe que há razões –, em princípio válidas tanto para quem afirma quanto para quem se afirma, – a partir das quais a crença pode ser objetivamente justificada. “Minha crença em que *x* (é o caso) é uma crença em que a proposição “*x* (é o caso)” é a que melhor reflete a ponderação de razões relevantes, conclusão a que, em princípio, qualquer um deveria chegar”³¹⁸. Esse argumento pode ser colocado de outro modo. Na deliberação política, se os indivíduos que não compartilham da minha crença estão errados, então deve haver alguma explicação para esse erro que não seja circular: a explicação não pode se reduzir à mera asserção de que eles não creem na verdade (i.e. no que eu acredito); deve ser possível explicar a falsidade de suas crenças a

³¹⁵ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 111.

³¹⁶ “...in certain contexts I am constrained to consider my beliefs merely as beliefs rather than as truths, however convinced I may be that they are true, and that I know it...” (Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 230).

³¹⁷ *Ibidem*: p. 232 (trad. livre).

³¹⁸ Cf. ATRIA, Fernando (2008): p. 517.

partir de erros na evidência disponível ou nas conclusões que eles derivam a partir delas³¹⁹. Ou seja: deve ser possível explicar os erros a partir de critérios que podem ser reconhecidos por *todos*, i.e. por qualquer indivíduo, inclusive por aqueles que discordam da minha crença. “Devemos ter bases independentes identificáveis nas circunstâncias particulares...Essas bases também devem ser, em princípio, reconhecíveis por aqueles que discordam de nós”³²⁰.

Do argumento da base comum, marque-se, não segue que a deliberação política só é possível quando, de fato, existe uma base comum. O argumento apenas enuncia que um indivíduo, ao deliberar politicamente, tem de agir *como se* essa base comum existisse: ele tem de crer que as suas crenças (e as dos outros) podem ser justificadas de modo objetivo a partir dela. “Alguém nem sempre pode ter a informação necessária para dar [essa justificação objetiva], mas deve acreditar que há [essa informação], e que a justificação de sua própria crença irá suportar um exame completo das razões que a sustentam”³²¹. Supor a existência de uma justificação objetiva não compromete o indivíduo a dar uma justificação *completa* para sua crença: apenas o compromete a crer, sinceramente, que as razões que ele daria para justificar essa crença, além de serem suficientes, são razões das quais se pode pensar, razoavelmente, que os outros deveriam razoavelmente aceitar³²².

c) A existência de base comum – i.e. da possibilidade de “dar aos outros o que você tem” – é o que torna possível a deliberação política: tem de existir algo que não é nem um apelo às crenças pessoais de um indivíduo, nem um apelo às crenças que todos os indivíduos compartilham. “As partes [devem]...apelar não meramente às suas crenças subjetivas pessoais, mas a uma razão comum que está disponível a todos e que pode ser invocada em nome de todos, mesmo que nem todos interpretem seus resultados da mesma forma”³²³. Sem essa base comum, ressalte-se, o desacordo entre os indivíduos seria logicamente impossível: ele se reduziria a uma mera confrontação entre convicções morais subjetivas e incompatíveis entre si (i.e. ele seria, nos termos de Nagel, um problema de “fé ou revelação pessoal”). “Um desacordo que cai sob a base comum objetiva deve estar

³¹⁹ Veja, na mesma ideia: RAWLS, John (2005): p. 121; e NAGEL, Thomas (1987): p. 232.

³²⁰ Cf. RAWLS, John (2005): p. 121.

³²¹ “One may not always have the information necessary to give such an account, but one must believe there is one, and that the justifiability of one’s own belief would survive a full examination of the reasons behind theirs” (Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 232).

³²² “Politics in a democratic society can never be guided by what we see as the *whole truth*” (Cf. RAWLS, John (2005): p. 243). Para uma discussão desse argumento: COHEN, Joshua (2009): p. 32 e ss.

³²³ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 235.

aberto à possibilidade de sua investigação e busca, e não deve reduzir-se, no final, a uma pura confrontação entre pontos de vista pessoais incompatíveis”³²⁴.

A existência de base comum não garante a possibilidade real de acordo: as pessoas podem não chegar facilmente a um acordo ou, até mesmo, podem não chegar a acordo algum. A base comum é apenas condição necessária da possibilidade de deliberar politicamente: ela torna o desacordo *inteligível*. Sua existência, no desacordo político, não implica que somente *uma* das crenças conflitantes poderia ser razoável. Alguém pode pensar que suas crenças estão justificadas a partir da base comum objetiva e, ao mesmo tempo, reconhecer que outros, diante da mesma base, podem formar crenças incompatíveis com a sua sem que sejam irracionais. “Posso aceitar uma crença para a qual estou disposto a oferecer uma justificação objetiva, adequada ao domínio público e, ao mesmo tempo, reconhecer que outros que considerem essa justificação e ainda assim rejeitem a crença não estão sendo irracionais ou desarrazoados, embora pense que estejam errados”³²⁵. Essa afirmação, em alguma medida, parece implicar um paradoxo: como um indivíduo pode crer em algo se ele pensa que outros, diante das mesmas razões, poderiam *razoavelmente* rejeitar essa crença? Ou, de outro modo: como um indivíduo pode crer em x e, ao mesmo tempo, pensar que seria razoável não crer em x – é isso possível?

O paradoxo está em que, no geral, formar uma crença compromete quem crê a não acreditar em seu contraditório: um mesmo indivíduo, ao mesmo tempo, não pode afirmar “ x é o caso, mas creio que x não é o caso”. Quem afirma que x é o caso está comprometido com a proposição “(Eu creio) que x é o caso” (atitude proposicional de verdade), mesmo quando x não seja, de fato, o caso. É parte do conceito de afirmação a ideia de que quando alguém afirma algo, ele *pretende* que esse algo seja verdadeiro, mesmo que, de fato, não creia no que afirma. Quem afirma e, ao mesmo tempo, nega o que afirma incorre numa falha *conceitual*: há uma contradição entre o *ato* de afirmar algo e o *ato* de enunciar “ x é o caso, mas creio que x não é o caso”³²⁶. Isso, pode-se dizer, pressupõe uma impossibilidade lógica: para que alguém creia em x (i.e. creia que x é verdadeiro) e, ao mesmo tempo,

³²⁴ *Ibidem*: p. 232.

³²⁵ *Ibidem*: p. 234. Veja, também: COHEN, Joshua (2009): p. 29-31.

³²⁶ Esse tipo de contradição recebe um nome técnico na literatura filosófica: *contradição performativa* (*performative contradiction*). Faço uma análise detalhada em outro texto: SOUSA, Felipe Oliveira de (2010): p. 8 e ss. Para uma referência no debate, confira: AUSTIN, John Langshaw. *Philosophical Papers* (1970); e HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns* (1997). No contexto da Teoria do Direito, veja: ALEXY, Robert (2002): p. 38 e ss; e ATRIA, Fernando (2008): p. 515 e ss.

afirme que não crer em x é razoável, tem-se de pressupor uma distinção radical entre a sua crença em x e a crença de que essa crença em x está justificada. Para resolver esse paradoxo, é necessário sugerir o seguinte: só pode haver desacordo entre indivíduos que pressupõem uma razão ou verdade *em comum*; se, a partir dessa base comum, eles formam crenças incompatíveis sobre o que é o caso, então essa diferença está no *juízo* que cada um realizou sobre essa razão comum:

“...se realmente penso que como as coisas são e como eu sou, seria razoável para mim não crer em p , não posso acreditar nisso. Mas posso pensar que seria razoável para alguém tanto crer como não crer em p com base na evidência disponível a mim...e ainda assim achar que eu, de fato, creio [em p]. Talvez nesse caso deva também julgar que não seria razoável para *mim*, como eu sou, não crer [em p] com base nessa evidência...”³²⁷

Em resumo: um indivíduo não poderia, ao mesmo tempo, afirmar “Eu creio em x ”, e admitir que, para *ele*, seria razoável não crer em x ; ele, porém, pode admitir que outros indivíduos, ao não serem como ele é, podem razoavelmente formar crenças incompatíveis com a sua diante das mesmas evidências. “Os desacordos sobre a verdade devem ser interpretados como resultando de *diferenças de juízo no exercício de uma razão comum*”³²⁸: mesmo estando de acordo sobre que razões e evidências são relevantes, pessoas distintas podem, no uso de sua capacidade deliberativa, realizar diferentes juízos sobre o mesmo problema. “Mesmo quando concordamos totalmente sobre os tipos de considerações que são relevantes, podemos discordar sobre seu peso e, assim, realizar diferentes juízos”³²⁹. “A crença razoável é parcialmente um problema de juízo, e não é unicamente determinada por argumentos publicamente disponíveis”³³⁰.

Essa diferença no juízo, marque-se, não implica uma diferença de qualidade no juízo. Pessoas razoáveis discordam não em virtude de má-fé, ignorância ou auto-interesse: nenhuma delas sabe julgar melhor que a outra, ou tem acesso a razões ou evidências de melhor qualidade. Elas discordam porque, através de suas diferentes experiências, formaram perspectivas distintas a partir da qual seus juízos são exercidos: suas diferentes experiências dão origem a diferentes modos de avaliar as evidências e de ponderar as razões relevantes³³¹. Essas diferenças no juízo tornam o desacordo razoável não apenas

³²⁷ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 235 (trad. livre).

³²⁸ *Ibidem*: p. 236 (grifo meu).

³²⁹ Cf. RAWLS, John (2005): p. 56.

³³⁰ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 235.

³³¹ Cf. RAWLS, John (2005): p. 55.

possível, mas também – e sobretudo – previsível. Rawls, p.ex., enuncia que “muitos de nossos juízos mais importantes...são realizados sob condições em que não se espera que pessoas meticolosas (*conscientious*) com poderes completos (*full powers*) de razão, mesmo depois da discussão livre, irão todas chegar à mesma conclusão”³³². E, logo depois, conclui:

“Diferentes concepções de mundo podem razoavelmente ser elaboradas a partir de diferentes pontos de vista e a diversidade surge, em parte, a partir de nossas distintas perspectivas. É irreal...supor que todas as nossas diferenças estão baseadas somente na ignorância ou na perversidade, ou, ainda, nas rivalidades por poder, status, ou ganho econômico”³³³

d) “A ideia é que, nos casos de desacordo razoável, há uma razão comum que ambas as partes compartilham, mas a partir da qual elas extraem diferentes resultados porque não se pode esperar que elas, sendo criaturas limitadas, exerçam-na perfeitamente”³³⁴. Nesses casos, *A* pode afirmar sua crença em *x* e, ao mesmo tempo, reconhecer que *B*, ao rejeitar essa crença, não está sendo irracional ou desarrazoado. “Faz sentido enunciar ‘Minha visão é verdadeira, mas é razoável crer em outras visões, ainda que não verdadeiras’, e o que importa para a razão pública...é a razoabilidade, e não a verdade”³³⁵. Com efeito, *A* pode admitir que *B* tem uma crença razoável e, ainda assim, pensar que, para *ele*, *B* está errado: *A* assume que se *B* fosse como ele é, *B* não poderia deixar de crer em *x*. Diante do desacordo razoável, marque-se, *A* não tem uma razão para pensar que sua crença pode estar errada: apenas tem uma razão para pensar que sua crença não é a única razoável. Disso segue uma pergunta natural: como, então, alguém deve agir diante desse tipo de desacordo?

“As diferenças no juízo podem surgir em circunstâncias que não levantam nenhuma dúvida sobre a solidez de minhas crenças. Sabendo disso, pode ser racional permanecer

³³² Cf. RAWLS, John (2005): p. 58. Rawls sugere uma conhecida lista das fontes de desacordo razoável (“*burdens of judgment*”), dentre as quais estão (p. 57): (a) as evidências empíricas e científicas são conflitantes e complexas, o que as torna de difícil avaliação; (b) o modo como acessamos nossa evidência e atribuímos peso moral e político aos nossos valores é sempre moldado a partir de nossas experiências totais e de nosso curso de vida. Nossas experiências de vida irão sempre diferir umas das outras; (c) com frequência, há diferentes tipos de considerações normativas de diferente força em ambos os lados de uma questão e é difícil realizar uma avaliação completa ou total (*overall*) do problema.

³³³ *Id. Ibidem.*

³³⁴ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 234.

³³⁵ Cf. COHEN, Joshua (2009): p. 31. Rawls escreve: “The idea of the reasonable is more suitable as part of the basis of public justification...than the idea of moral truth” (Cf. RAWLS, John (2005): p. 129).

indiferente em face do desacordo razoável”³³⁶. É possível que *A*, diante do desacordo, demonstre uma atitude de racionalidade crítica: *A* pode estar disposto a reavaliar as razões que justificam sua crença. Isso, porém, não garante que ele a revisa porque pensa que pode estar errado: *A* pode fazê-lo tão-somente para assegurar-se da correção de sua crença e do erro da crença de *B*. “Irei revisar minha crença para manter-me satisfeito de que estou correto e a outra pessoa está errada. Posso fazê-lo reforçando minha convicção original, sem negar que o desacordo com a outra pessoa era e ainda permanece razoável”³³⁷. Um argumento similar é sugerido por Wittgenstein: “O fato de que, para minha mente, alguém estava errado não é base para assumir que estou errado agora. – Mas esse fato não é uma base para assumir que eu *posso* estar errado? Ele *não* é base para qualquer *insegurança* (*Unsicherheit*) em meu juízo ou em minhas ações”³³⁸. Imagine-se, p.ex., a situação contrária: *A*, em virtude do desacordo razoável com *B*, deixa de agir com base na sua crença. Nesse caso, ele deixa de segui-la não porque a crença de *B* é verdadeira e a sua falsa: *A* o faz tão-somente porque *B* pensa que ele, *A*, está errado. Raz sugere o argumento:

“Se nossa resposta à questão da significância do desacordo é que devemos deixar de realizar uma ação porque ela é controversa, i.e. porque outros acreditam que está errada...então deixamos de realizar essa ação não porque as visões dos outros são verdadeiras, mas simplesmente...porque são suas visões, sejam elas verdadeiras ou falsas. Na medida em que essa é a nossa resposta, damos um peso às visões dos outros que não damos às nossas próprias visões”³³⁹

Em resumo: se *A* deixa de agir com base na sua crença apenas porque ela é controversa (i.e. porque *B* crê, razoavelmente, que ela está errada), *A* confere um peso maior à crença de *B* do que à sua própria crença e, nessa medida, não trata sua crença do mesmo modo em que trata a crença de *B*. Esse argumento revela um problema. “Na medida em que somos racionais em nossas ações, cada um de nós pode agir somente por razões que, segundo acreditamos, justificam nossas ações”³⁴⁰. Quando *A* enuncia “Eu creio em *x*”, como se viu, ele se compromete com a proposição “*x* é verdadeiro”: sua crença em *x* lhe dá uma razão para segui-la não porque é sua crença, mas porque, segundo ele acredita, *x* é

³³⁶ Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 105.

³³⁷ *Id. Ibidem*.

³³⁸ No original: “Dass ein Anderer sich meiner Meinung nach geirrt hat, ist kein Grund anzunehmen, dass ich mich jetzt irre. – Aber ist es nicht ein Grund anzunehmen, dass ich mich irren *könne*? Es ist *kein* Grund zu irgend einer *Unsicherheit* in meinem Urteil, oder Handeln” (Cf. WITTGENSTEIN, L. (1972): p. 80, no. 606).

³³⁹ Cf. RAZ, Joseph (1998): p. 26 (trad. livre).

³⁴⁰ *Ibidem*: p. 27.

verdadeiro³⁴¹. “Restamos em nossa visão...não porque seja nossa, mas porque acreditamos que seja verdadeira”³⁴². Se A deixa de agir com base na sua crença apenas porque outros discordam, segue-se um problema: A estaria comprometido a pensar que os outros deveriam deixar de agir com base nas suas crenças apenas porque ele, A, discorda (i.e. porque ele, A, crê que estão errados). “Ao deferir aos outros também estou sugerindo que os outros devam deferir a mim”³⁴³. Com efeito, se A não pensa que sua crença lhe dá uma razão para segui-la, por que ele deveria pensar que ela é uma razão para os outros?³⁴⁴

A resposta à pergunta de como agir diante do desacordo razoável não é óbvia: se, diante do desacordo, A deixa de agir com base na sua crença, estará agindo contra o que ele crê verdadeiro; se, porém, A segue sua crença mesmo sabendo que ela é controversa, ele estará agindo contra as crenças razoáveis dos outros. Nesses casos, a rigor, o problema não é como resolver o desacordo, mas sim *como agir a despeito do desacordo*. Esse argumento, como se verá, tem uma implicação relevante para o problema da política:

“...seja qual for o estado de minha confiança sobre a correção de minha própria visão, devo entender que a política existe...porque ‘não um homem, mas homens habitam na Terra e formam um mundo entre eles’...porque a minha não é a única mente trabalhando no problema diante de nós, que há um número de distintas inteligências, e que não é inesperado, não-natural ou irracional pensar que pessoas razoáveis possam diferir”³⁴⁵

3. Waldron: as circunstâncias da política e a autoridade da legislação

“Em meio ao desacordo moral, não estamos na posse de nenhuma epistemologia moral não-controversa”

“Qualquer teoria que faça depender a autoridade da bondade dos resultados políticos é auto-frustrante, já que é precisamente porque *estamos em desacordo* acerca da bondade dos resultados que se necessita estabelecer e reconhecer uma autoridade”³⁴⁶

O fato do desacordo razoável, discutido no item anterior, pode levar a uma conclusão radical sobre a justificação da autoridade política: o anarquismo filosófico,

³⁴¹ “That we have certain views is not, for us, a reason for anything. Our reason is that, as we see it, things are so and so...If things are not so and so, then we are wrong and we have no reason for the action we contemplated. If our beliefs are false, we believe that we have reasons, but we do not...” (*Id.Ibidem*).

³⁴² *Id.Ibidem*.

³⁴³ *Ibidem*: p. 26.

³⁴⁴ “If I do not think that the fact that I hold a view is a reason for me to follow it, why should I think that it is a reason for others?” (*Ibidem*: p. 27).

³⁴⁵ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 112 (trad. livre).

³⁴⁶ *Ibidem*: p. 254; e p. 245.

segundo o qual o exercício de toda e qualquer autoridade política não pode ser legítimo³⁴⁷. Como se disse no item 1, se as pessoas discordam radicalmente sobre os fundamentos, e se nenhuma delas está sendo irracional ao defender sua posição, então é muito improvável que possam chegar a algum acordo. “Se o desacordo razoável é...profundo...então não há qualquer arranjo político que seja obrigatório para todos os cidadãos, ou, até mesmo, que possa ser implementado e executado de modo adequado”³⁴⁸. Nagel, p.ex., enuncia: “dada a variação existente de valores, interesses e motivos numa sociedade, e dependendo dos padrões de justificação de alguém, pode não haver uma solução legítima, e então se terá de escolher entre um governo ilegítimo e nenhum governo”³⁴⁹. Como podem o Direito e a política pretender autoridade num contexto em que os cidadãos discordam razoavelmente sobre questões tão básicas como a justiça e a legitimidade?

Jeremy Waldron é um dos autores contemporâneos que oferece uma das respostas mais articuladas para essa questão. Em *Law and Disagreement* (2004), ele procura oferecer uma teoria para a autoridade do Direito (ou, de modo mais preciso, para a autoridade da legislação) que leve a sério o fato do desacordo razoável³⁵⁰. Sua tese principal é que o propósito do Direito é habilitar os cidadãos a agir em face do desacordo. Ela está baseada em duas premissas. Primeiro, as pessoas discordam razoavelmente sobre questões de justiça e direitos. “No mundo que conhecemos, as pessoas definitivamente discordam – e discordam radicalmente – sobre justiça. Além disso, seu desacordo não é apenas sobre detalhes, mas também sobre os fundamentos”³⁵¹. Essa premissa implica outra: diante do desacordo razoável, a autoridade da legislação não poderia derivar de seus méritos substantivos. “O problema da política só pode começar a ser resolvido quando há uma maneira de identificar uma das visões contestáveis como ‘nossa’ – ou seja, como a ‘razão correta’ para nós – enquanto uma visão com base na qual nós iremos agir e coordenar nossa conduta mesmo que muitos de nós discordemos sobre seus méritos”³⁵². Em resumo:

³⁴⁷ Cf. WOLFF, Robert Paul. *In Defense of Anarchism* (1976). Veja item 1.1 do primeiro capítulo.

³⁴⁸ Cf. ESTLUND, David (2000): p. 118.

³⁴⁹ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 218.

³⁵⁰ Waldron também trata desses temas em outra obra *The Dignity of Legislation* (1999), que será usada aqui apenas como fonte auxiliar.

³⁵¹ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 153. Em outro texto: “whatever else we wish away in *political* philosophy, we should not wish away the fact that we find ourselves living and acting alongside many with whom there is little prospect of our sharing a view about justice, rights or political morality” (Cf. WALDRON Jeremy (1999): p. 154).

³⁵² Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 203.

diante do desacordo razoável, o modo para se identificar uma decisão como “nossa” tem de parecer arbitrário com relação às nossas opiniões sobre o que é correto fazer³⁵³.

Quando se enuncia a dificuldade desse modo, o problema da política não poderia ser apenas um problema sobre a falibilidade do juízo. “Qualquer um, ao defender uma visão sobre justiça, deve pensar que pode estar errado e não deve agir de modo a mostrar que...essa possibilidade pode ser ignorada”³⁵⁴. Isso, porém, não esgota o problema: nenhum indivíduo pode crer que sua visão sobre justiça é a *razão correta* apenas porque está convencido – mesmo que corretamente – de que essa visão é, de fato, verdadeira. “O argumento é que...a visão de uma pessoa particular...é apenas uma visão, negada e desafiada pelas outras, numa disputa de substância que constitui o problema da política”³⁵⁵. Waldron sustenta que “...uma pessoa não se deve surpreender ao encontrar-se, de tempos em tempos, sob uma obrigação jurídica de participar num esquema que ela considera injusto”³⁵⁶. Seu esforço é mostrar que situações como essa não devem ser tomadas como exceções ou casos limites da autoridade do Direito. “É *normal* do Direito...realizar pretensões que não se ajustam ao senso de justiça de alguns ou de muitos que estão sob sua autoridade”³⁵⁷. Para Waldron, isso é algo mais ou menos provável de ocorrer, dado que “...a função do Direito é elaborar regras em circunstâncias nas quais as pessoas discordam [radicalmente] sobre justiça”³⁵⁸.

O objetivo desta seção é investigar se a teoria de Waldron é uma alternativa viável à teoria raziana para o caso da autoridade política. Raz, como se viu no primeiro capítulo, elabora uma teoria epistemológica: a autoridade é justificada a partir da probabilidade que ela tem de estar correta. A pergunta central, para essa teoria, é: ao seguir as diretivas da autoridade em lugar do meu próprio juízo, estarei ou não me conformando melhor com a razão? A teoria de Waldron, por sua vez, formula outras questões: que condições deveriam ser preenchidas para que um indivíduo, enquanto membro de uma comunidade política, tenha um dever de obedecer uma decisão da qual discorda? Se discordamos, e iremos discordar sempre (e de modo radical) sobre questões políticas fundamentais, como é possível formular decisões coletivas que vinculem a todos? “A autoridade do Direito resta

³⁵³ Veja, p.ex: *Ibidem*: p. 105; p. 107; p. 160.

³⁵⁴ Cf. WALDRON, Jeremy (1999): p. 159.

³⁵⁵ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 203.

³⁵⁶ *Ibidem*: p. 7.

³⁵⁷ *Id.Ibidem*.

³⁵⁸ *Ibidem*: p. 247.

no fato de que há uma necessidade reconhecível de agirmos em conjunto sobre várias questões...e que essa necessidade não é eliminada pelo fato de que discordamos entre nós sobre qual deve ser nosso curso de ação comum”³⁵⁹.

No item 3.1, discuto alguns dos pressupostos do projeto teórico de Waldron. No item 3.2, faço uma análise mais detida das diferenças entre a teoria de Waldron e a teoria raziana. No item 3.3, elaboro a resposta de Waldron para o problema da política: diante do desacordo razoável sobre justiça e direitos, a autoridade da legislação deriva de um certo tipo de *respeito* pelas condições de equidade (*fairness*) no procedimento de tomada de decisão política.

3.1 A aproximação entre Direito e Política: o problema da reposta correta

a) O projeto de Waldron parte da seguinte premissa metodológica: uma teoria política completa pressupõe uma teoria da justiça (*o que se deve decidir? Qual decisão é correta ou justa?*) e uma teoria da autoridade (*Quem decide? Como se deve decidir?*). “Há, com frequência, uma dissonância entre o que alguém toma como a escolha correta e o que alguém toma como a escolha da autoridade na tomada de decisão política”³⁶⁰. Ambas dimensões estão separadas: uma mesma pessoa pode sustentar, sem contradição, que a decisão errada ou injusta deve prevalecer. Segundo sua teoria da justiça, p.ex., ela pode sustentar que uma política *A* é melhor que uma política *B*. Apesar disso, ela poderia, a partir de sua teoria da autoridade, sustentar que *B* é a política a ser seguida. Essa pessoa – ao acreditar que *A* é a decisão correta, mas *B* é a decisão a ser seguida – não incorre numa contradição. Ela oferece respostas a duas questões diferentes: “que *B* deva ser implementada é sua resposta à questão ‘O que *nós* devemos fazer, dado que discordamos sobre se *A* ou *B* é uma decisão justa?’. Que *A* é a decisão correta é sua própria contribuição ao desacordo que gerou a primeira questão”³⁶¹. Para Waldron, o problema da política só poderia ter alguma solução caso as questões substantivas e as questões procedimentais fossem, de algum modo, separáveis. “O problema...é...[como] selecionar um princípio

³⁵⁹ *Ibidem*: p. 7.

³⁶⁰ *Ibidem*: p. 246.

³⁶¹ *Ibidem*: p. 248.

substantivo de justiça para agirmos (juntos) quando discordamos sobre quais princípios são verdadeiros ou razoáveis e quais não o são”³⁶².

A razão para isso é simples: quando pessoas discordam razoavelmente sobre justiça, não se pode resolver o desacordo afirmando que deve prevalecer a *verdade* ou a *melhor visão disponível sobre justiça* em nossa comunidade política. Pessoas distintas irão defender visões radicalmente conflitantes sem que, ao mesmo tempo, sejam irracionais ou desarrazoadas: uma teoria da autoridade é necessária, precisamente, porque há *desacordo* entre as pessoas sobre qual é a melhor visão substantiva. “Essa teoria deve identificar alguma visão como prevalecente com base em outros critérios, distintos daqueles que são a fonte do desacordo original [i.e. os critérios substantivos]”³⁶³. A teoria da autoridade, nessa medida, serve para *complementar* uma teoria da justiça, e não para substituí-la. “A questão do que conta como a decisão correta...não desaparece no momento em que respondemos à questão ‘Quem decide?’. Pelo contrário, o raciocínio substantivo...é o que esperamos que a autoridade designada faça”³⁶⁴.

Para Waldron, o desacordo substantivo sobre justiça só poderia ser resolvido mediante um *acordo formal*: a deliberação política deve terminar numa *decisão*; engajar-se na política, desse modo, seria aceitar algum princípio procedimental que pode gerar resultados incompatíveis com minhas próprias convicções substantivas. “Imaginar que a política deliberativa...é possível, é imaginar que as pessoas podem estar de acordo sobre alguns critérios procedimentais mesmo que discordem sobre os méritos das questões para as quais os procedimentos são designados a resolver”³⁶⁵.

Admitir isso, pode-se questionar, não significaria conferir uma maior importância às questões procedimentais do que às questões substantivas? Como pode qualquer princípio ou virtude política requerer que o cidadão siga uma lei injusta simplesmente porque ela resultou do procedimento de decisão adotado em sua comunidade (p.ex. porque conquistou mais votos no Parlamento, no Congresso ou numa Corte)? A resposta de Waldron é

³⁶² *Ibidem*: p. 161. Na p. 160: “To imagine that deliberative politics is possible is to imagine...that the procedural issues and the substantive issues are in some sense separable”.

³⁶³ *Ibidem*: p. 245.

³⁶⁴ *Ibidem*: p. 244.

³⁶⁵ “To think about politics, there must be limits on the ‘logical space’ that my substantive views occupy...I must be willing at least part of the time to view even my uncompromising convictions about justice as just one set of convictions among others” (*Ibidem*: p. 160).

claramente negativa: enunciar que uma visão que pensamos incorreta ou injusta deve prevalecer *não* significa conferir às questões procedimentais um maior grau de importância moral em relação às questões substantivas. Significa apenas tratar o problema a partir de outra perspectiva. Para Waldron, quando se pensa que, no fim da deliberação política, uma visão (substantivamente) injusta deve prevalecer, deve-se explicar a situação não nos termos de uma importância ou prioridade intrínseca, mas sim a partir das *circunstâncias básicas da política* (*circumstances of politics*): “...mesmo sobre as questões que pensamos ser as *mais* importantes, uma decisão comum pode ser necessária a despeito da existência de desacordo sobre o que essa decisão deve ser”³⁶⁶.

b) Sustentar que, diante do desacordo, é necessário estabelecer uma autoridade não implica, necessariamente, uma posição cética ou relativista com relação à verdade. “A necessidade por autoridade...é uma resposta ao fato de que, mesmo que haja uma resposta correta objetiva à questão de quais direitos nós temos, as pessoas ainda assim discordam radicalmente sobre qual é essa resposta correta”³⁶⁷. Nenhuma das visões conflitantes poderia, em princípio, servir de base para uma ação política (i.e. comum): diante do desacordo razoável, a *determinação* de alguém tem de ser tomada, para fins práticos, como a verdade sobre o problema. A existência de uma resposta objetivamente correta seria, nessa medida, um mero problema de ontologia: “*nada é estabelecido na forma de uma decisão política ou jurídica...quando insistimos que algum problema seja resolvido pela resposta correta a alguma questão*”³⁶⁸. Partindo dessa ideia, Waldron elabora outra premissa metodológica: em filosofia política e do Direito, diferente da filosofia moral, o problema está mais em tomar alguma decisão do que em saber qual decisão é a correta. A filosofia política está “...fortemente interessada em procedimentos de decisão...*mesmo em questões que podem ser concebidas como objetivas*”³⁶⁹: na política, o *modo* em que se toma uma decisão é mais importante do que a correção de seu conteúdo. Há um erro metodológico no

³⁶⁶ *Ibidem*: p. 161. Na p. 102: “The felt need among the members of a certain group for a common framework or decision or course of action on some matter, even in the face of disagreement about what that framework, decision or action should be, are *the circumstances of politics*”.

³⁶⁷ *Ibidem*: p. 244.

³⁶⁸ Cf. WALDRON, Jeremy (2004a): p. 377. Veja também: _____. (1998): p. 75 e seguintes.

³⁶⁹ “This interest is anathema from the point of view of the moral philosopher, who is (rightly) interested in the truth about value, not just in the popularity of propositions about value” (Cf. WALDRON, Jeremy (2004a): p. 377).

filósofo do Direito que tenta desfazer-se “...do intermediário [i.e. da *decisão* tomada], para lidar com a filosofia moral diretamente [i.e. com a *correção* dessa decisão]”³⁷⁰.

Na filosofia moral, quando se discute sobre valores, p.ex., sobre a natureza do dano ou do bem-estar, aqueles que participam da discussão tendem a comportar-se como se houvesse uma resposta correta para a questão. Eles discordam, precisamente, sobre qual é a resposta correta, caso contrário não haveria qualquer discussão. A noção de uma resposta correta restringe as alternativas dos participantes operando “...como a noção de algo não necessariamente idêntico à opinião de alguém sobre o problema, que fornece uma base objetiva para determinar a verdade ou a aceitabilidade de qualquer opinião dada no problema”³⁷¹. Ainda que, no fim, a discussão sobre a resposta correta termine em função da resposta que *alguém* formula, Waldron argumenta que a filosofia moral e a filosofia do Direito adotam perspectivas distintas.

Para um filósofo moral, a *correção* da resposta afirmada é mais importante do que a pessoa que afirma essa resposta: “na filosofia moral, é a correção da resposta que explica a função da pessoa que afirma essa resposta, e não o contrário”³⁷². Em política e em Direito, contudo, a situação é diferente: a *pessoa* que expressa a resposta correta é, enquanto tal, mais importante do que a correção da resposta expressada. O Direito e a política “...têm prazos nos quais as controvérsias devem ser resolvidas e a decisão aplicada”³⁷³. Na política, ao contrário da moral, a pergunta sobre *quem decide* qual é a resposta correta “...é mais ou menos o coração do problema”³⁷⁴. Waldron conclui que o Direito tem de alinhar-se com a política nesse sentido: “os juristas cuja orientação metodológica está inteiramente na filosofia moral podem encontrar-se seduzidos por todos os tipos de posições problemáticas”³⁷⁵.

c) Waldron, como se vê, defende que o Direito deve aproximar-se do problema da política: a autoridade do Direito é uma resposta à questão de como agir a despeito do desacordo razoável sobre justiça. Em termos gerais, essa também é a razão pela qual a política deveria aproximar-se do Direito. Os filósofos políticos deveriam passar menos

³⁷⁰ A filosofia política, para Waldron, não seria apenas “filosofia moral aplicada” (*Ibidem*: p. 376).

³⁷¹ Cf. WALDRON, Jeremy (2004a): p. 376.

³⁷² Cf. ROSLER, Andrés (2009): p. 124.

³⁷³ Cf. WALDRON, Jeremy (2004a): p. 376.

³⁷⁴ *Ibidem*: p. 377.

³⁷⁵ *Id. Ibidem*.

tempo com teóricos da justiça e mais tempo com teóricos da autoridade, “...refletindo sobre os propósitos para os quais – e os procedimentos através dos quais – as comunidades estabelecem um único conjunto de instituições mesmo em face do desacordo sobre tantas coisas que corretamente tomamos como tão importantes”³⁷⁶. É por isso que, para a filosofia política, Rawls seria menos relevante do que Hobbes e Kant, “...filósofos que tornaram fundamental a existência do desacordo...sobre direitos e justiça...nas suas teorias de autoridade, procedimento e obrigação política”³⁷⁷. Esse argumento é elaborado de forma clara na crítica que Waldron realiza a Rawls. No quarto capítulo de sua *Teoria da Justiça*, Rawls reconhece que “...a questão de se a legislação é justa ou injusta...está comumente sujeita a diferenças razoáveis de opinião”³⁷⁸. Esse desacordo torna necessária a existência de procedimentos de decisão mesmo quando os cidadãos discordam sobre que decisão deve ser tomada. Para Rawls, um cidadão teria de realizar dois tipos de juízo sobre justiça:

“Primeiro, deve julgar a justiça da legislação e das políticas sociais...Segundo, um cidadão deve decidir quais arranjos constitucionais são justos para reconciliar as opiniões conflitantes sobre justiça...Uma concepção completa de justiça não está apenas habilitada a avaliar leis e políticas, mas também a ordenar (*rank*) os procedimentos para selecionar qual opinião política deve ser formulada como Direito”³⁷⁹

A partir dessa passagem, pode-se perguntar: qual seria o critério para avaliar o procedimento de decisão política? Com base em que se pode considerar um procedimento político como correto ou adequado? A resposta de Rawls, em *Teoria da Justiça*, é que as pessoas “...devem escolher a constituição justa mais efetiva, a constituição que...é mais bem calculada para levar à legislação justa e efetiva”³⁸⁰. “O problema...é selecionar, dentre os arranjos procedimentais que são tanto justos como possíveis (*feasible*), aqueles que tornam mais provável uma ordem jurídica efetiva e justa”³⁸¹. Rawls reconhece que não há como garantir que os resultados de qualquer procedimento sejam justos. “Claramente, qualquer procedimento político possível pode gerar um resultado injusto”³⁸². O caso,

³⁷⁶ “The vocation of the *political* philosopher is to examine...the politics of disagreement – the implications...of the fact that even among those who accept the proposition that some views about justice are true and others false, disagreement will persist as to which is which” (Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 3).

³⁷⁷ *Id.Ibidem*.

³⁷⁸ Cf. RAWLS, John (1999): p. 198.

³⁷⁹ *Id.Ibidem* (trad. livre).

³⁸⁰ *Ibidem*: p. 197.

³⁸¹ *Ibidem*: p. 198.

³⁸² “In fact, there is no scheme of procedural political rules which guarantees that unjust legislation will not be enacted” (*Ibidem*: p. 198).

portanto, seria de justiça procedimental imperfeita: “...ainda que haja um critério independente para o resultado correto, não há procedimento possível que leve a esse resultado de modo certo [i.e. seguro]”³⁸³. A solução estaria em identificar uma constituição que torne mais provável a tomada de decisões legislativas justas do que injustas. “O critério fundamental para julgar qualquer procedimento é a justiça de seus possíveis resultados”³⁸⁴.

Waldron, diante desse argumento, pergunta: como podem os cidadãos concordar em questões de escolha constitucional se discordam sobre o *telos* dessa escolha? Sua crítica é clara: Rawls, como se viu, reconhece que pode haver desacordos razoáveis sobre justiça. As pessoas têm “diferenças razoáveis de opinião” sobre se uma legislação é justa ou injusta. O problema, a juízo de Waldron, é que Rawls pressupõe um acordo sobre quais princípios de justiça devem ser aplicados: o desacordo estaria apenas no modo de aplicação desses princípios. “Ao desenhar uma constituição justa, [enuncia Rawls], assumo que os dois princípios de justiça já escolhidos definem um padrão independente do resultado desejado”³⁸⁵. Ele admite que, dentre os vários procedimentos de decisão, deve-se escolher aquele que torna mais provável conclusões substantivamente justas. “O que Rawls diz sobre escolha constitucional...assume a hipótese de que nós *já* sabemos e *já* concordamos sobre os princípios [substantivos] de justiça”³⁸⁶. “Rawls assume que há um momento em que a política razoável pode pressupor que os participantes estão de acordo...sobre quais princípios de justiça eles devem aplicar”³⁸⁷.

Em resumo, Waldron conclui que, para Rawls, os desacordos substantivos sobre justiça teriam de ser resolvidos antes mesmo de se colocar a questão procedimental: só poderia haver *acordo* sobre o procedimento se, antes, houvesse um *acordo substantivo* sobre as questões que o procedimento pretende resolver. Waldron explicita o argumento:

“As pessoas discordam sobre direitos; então elas, em sua capacidade coletiva, simplesmente não podem seguir, de modo não-controverso, a instrução ‘Confira

³⁸³ *Ibidem*: p. 86. Rawls também define a justiça procedimental perfeita (“There is an independent standard for deciding which outcome is just and a procedure guaranteed to lead to it”); e a justiça procedimental pura (“There is no independent criterion for the right result: instead there is a correct or fair procedure such that the outcome is likewise correct or fair, whatever it is, provided that the procedure has been properly followed”).

³⁸⁴ *Ibidem*: p. 230-31.

³⁸⁵ *Ibidem*: p. 198.

³⁸⁶ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 157.

³⁸⁷ *Id. Ibidem*.

autoridade para resolver esses desacordos àquelas pessoas e procedimentos que tornam mais provável alcançar a resposta correta”³⁸⁸

Waldron identifica um problema similar no último Rawls (do *Liberalismo Político*): em sua teoria, Rawls não daria conta dos desacordos substantivos que ocorrem na política. A ideia rawlsiana das cargas do juízo (*burdens of judgment*), p.ex., explica como e porque o desacordo razoável é possível³⁸⁹. O ideal da razão pública, porém, parece pressupor “...que essa explicação não se aplica a questões públicas de justiça e direitos que estão sob discussão na política”³⁹⁰. “A ideia de razão pública é...incompatível com a existência de desacordo razoável sobre *os fundamentos* da justiça”³⁹¹. Rawls pretende, com sua concepção de razão pública, oferecer um critério para avaliar se as pessoas estão ou não deliberando de modo correto no contexto político: ele afirma que as diferenças de juízo devem ser debatidas a partir de “princípios e diretrizes...acordados na posição original”³⁹². “O propósito do ideal da razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais...baseados em valores dos quais se pode esperar, razoavelmente, que os outros endossem”³⁹³. Esse critério pretende oferecer um limite *normativo* a qualquer concepção política. “A ideia é que devemos ter um critério e isso, somente, já impõe uma disciplina muito considerável na discussão pública. Nem todo valor pode razoavelmente preencher esse teste...e nem toda ponderação de valores políticos é razoável”³⁹⁴.

Como sugere Waldron, porém, é um erro “...identificar as normas que estruturam o debate público sobre justiça com valores e princípios que são constitutivos...de uma posição particular nesse debate”³⁹⁵. A concepção rawlsiana de razão pública seria apenas uma concepção controversa dentre outras: ela não poderia servir de base normativa sobre como os cidadãos devem conduzir-se no debate para resolver seus desacordos sobre

³⁸⁸ *Ibidem*: p. 254 (trad. livre). Na p. 114: “[Rawlsian approach] to political decision-making...assumes that questions of constitutional design cannot be well-formulated among people who disagree about justice”.

³⁸⁹ Ver nota de rodapé no. 275.

³⁹⁰ *Ibidem*: p. 153.

³⁹¹ *Id.Ibidem*.

³⁹² Cf. RAWLS, John (2005): p. 227.

³⁹³ *Ibidem*: p. 226.

³⁹⁴ No original: “Not any value is reasonably said to meet this test, or to be a political value; and not any balance of political values is reasonable” (*Id.Ibidem*).

³⁹⁵ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 154.

justiça³⁹⁶. O próprio Rawls reconhece que seu critério é controverso, e que essa controvérsia é, inclusive, esperada:

“Muitos irão preferir outro critério...É inevitável e, com frequência, desejável que cidadãos tenham visões diferentes sobre qual é a concepção política mais apropriada; pois a cultura política pública está vinculada a conter diferentes ideias fundamentais que podem ser desenvolvidas de diferentes modos”³⁹⁷

A pergunta que se levanta é: por que, então, o critério de alguém (p.ex. de Rawls) deveria prevalecer diante dessa controvérsia sobre qual é o melhor critério para resolver desacordos substantivos sobre justiça? Rawls sugere uma resposta: “um confronto regrado entre [diferentes ideias fundamentais], ao longo do tempo, é um caminho confiável para saber qual delas, se alguma, é mais razoável”³⁹⁸. Na leitura de Waldron, a ideia rawlsiana parece ser a seguinte: *ex ante*, há muitas concepções diferentes razoáveis sobre justiça, e entre elas está a concepção de Rawls; depois que essas concepções são confrontadas no debate político, a posição que alcança um consenso suficiente seria tida como o critério da razão pública. Se é assim, apenas *ex ante* haveria desacordo razoável sobre os fundamentos políticos: *ex post*, as visões que não prevaleceram no debate são desarrazoadas, uma vez que não alcançaram consenso suficiente. *Ex post*, tudo que resta “...são desacordos sobre a formulação dos detalhes da concepção da primeira fase do argumento”³⁹⁹.

Mesmo que a concepção rawlsiana de razão pública esteja correta, Waldron sustenta que “...seria um erro inferir dela algo para os problemas de política, procedimento e escolha constitucional que *nós* enfrentamos – nós, no mundo real, onde pessoas não concordam em nada sobre os fundamentos da justiça”⁴⁰⁰. “A nossa é uma sociedade cuja política está dedicada, bem explicitamente, a enfrentar *desacordos* sobre justiça”⁴⁰¹. Uma passagem de Rawls, no *Liberalismo Político*, deixa explícita a insuficiência destacada por Waldron:

“Uma vez que a justificação é endereçada a outros, ela procede do que é, ou pode ser, sustentado em comum; e então começamos de ideias fundamentais

³⁹⁶ “It seems odd to select this...controversial conception [Rawls’] as the basis of one’s view of public reason, that is, as the basis of one’s normative view about the terms in which citizens may properly conduct and attempt to resolve their disagreements...about justice” (*Id.Ibidem.*)

³⁹⁷ Cf. RAWLS, John (2005): p. 227. Na p. 226: “Political liberalism is a kind of view. It has many forms, depending on the substantive principles used and how guidelines of inquiry are set out...The view I have called ‘justice as fairness’ is but one example of a liberal political conception...”

³⁹⁸ *Ibidem*: p. 227.

³⁹⁹ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 154.

⁴⁰⁰ *Ibidem*: p. 157.

⁴⁰¹ “Maybe what is definitive of political philosophy – the philosophy of *politics*, after all – is that it asks how a society can be well-ordered in its procedures for debate and decision-making when its citizens disagree, not only about the good, but also about justice” (*Id.Ibidem.*).

implícitas compartilhadas...na esperança de desenvolver, a partir delas, uma concepção política que possa ganhar um acordo livre e racional no juízo, sendo esse acordo estável em virtude de ganhar o apoio de um consenso superposto de doutrinas compreensivas razoáveis”⁴⁰²

Para Waldron, portanto, Rawls não alcança o problema fundamental da política: “...mesmo sobre as questões que pensamos ser as *mais* importantes, uma decisão comum pode ser necessária a despeito da existência de desacordo [substantivo] sobre o que essa decisão deve ser”⁴⁰³. Em meio ao desacordo razoável sobre justiça, a justificação da autoridade política não poderia, em nenhuma hipótese, restar num consenso sobre seus méritos substantivos: é, precisamente, porque há – e sempre haverá – desacordo substantivo sobre os méritos que uma autoridade é necessária. “O que é normalmente entendido por política é uma arena em que os membros de algum grupo debatem e encontram caminhos de tomar decisões sobre várias questões a despeito do fato de que eles discordam sobre os valores e princípios que os méritos dessas questões pressupõem”⁴⁰⁴.

3.2 Waldron contra Raz

Waldron, como se pode ver, busca situar o desacordo substantivo sobre justiça no centro de sua teoria da autoridade política. Esse pressuposto entra em confronto direto com a teoria raziana da autoridade, discutida no primeiro capítulo. O objetivo desta seção é analisar as diferenças mais relevantes que a teoria de Waldron apresenta em comparação com a teoria de Raz:

a) A teoria raziana, como se viu no primeiro capítulo, está relacionada com “o modo normal de estabelecer que *uma pessoa* tem autoridade sobre outra pessoa”⁴⁰⁵: nessa teoria, são pessoas que têm autoridade, e não leis ou grupos de pessoas. “Uma diretiva pode ser obrigatória de modo autorizante somente se ela é, ou ao menos é apresentada como a visão de alguém sobre como seus destinatários devem comportar-se”⁴⁰⁶. Há uma conexão muito próxima entre *autoridade* e *autoria*: a autoridade da legislação seria a autoridade da *pessoa*

⁴⁰² Cf. RAWLS, John (2005): p. 100-1.

⁴⁰³ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 161. Em outro texto: “Rawlsian liberals have done a worse job of acknowledging the inescapability of disagreement about the matters on which they think we *do* need to share a common view, even though such disagreement is...the most prominent feature of the politics of modern democracies” (Cf. WALDRON, Jeremy (1999): p. 155).

⁴⁰⁴ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 159.

⁴⁰⁵ Cf. RAZ, Joseph (1994): p. 214 (grifo meu).

⁴⁰⁶ *Ibidem*: p. 303.

ou da *facção* que a formulou. Quando uma lei é promulgada, ela representaria uma visão *particular*, “...uma visão que, por ter prevalecido na política da legislatura, podemos agora tomar como singular e autorizante em sua singularidade”⁴⁰⁷. Uma lei só poderia ter autoridade sobre uma pessoa *Y* caso sua autoria pudesse ser atribuída a outra pessoa *X*: *Y* teria de sair-se melhor seguindo a visão de *X* do que tentando seguir seu próprio juízo. “O modelo raziano...pressupõe que há uma pessoa, *X*, cujo conhecimento ou situação é tal que qualquer cidadão ordinário, *Y*, deve confiar nas diretivas de *X* mais do que em seu próprio raciocínio”⁴⁰⁸. Uma lei, p.ex., não poderia ter autoridade sobre quem a formula: não tem sentido enunciar que *X*, o legislador, se sairia melhor seguindo as diretivas de *X* do que seguindo seu próprio juízo. “Alguém defere [a uma lei]...na medida em que pensa que o legislador pode ser confiado em formular leis boas ou justas, ou, ao menos, melhores leis do que alguém é capaz de formular por si mesmo”⁴⁰⁹.

A teoria raziana enfatiza a confrontação entre uma autoridade e um destinatário. Algum cidadão, com suas próprias visões sobre como agir, confronta uma diretiva autorizante requerendo uma ação que ele não teria escolhido ao deliberar por si mesmo⁴¹⁰. O problema da autoridade de uma lei, portanto, estaria na relação entre a formulação do legislador e a visão individual do cidadão sobre os méritos dessa formulação: por que um cidadão deveria *agir* com base na visão do legislador – e não com base na sua própria visão – quando ele, ao deliberar por si mesmo, conclui que a visão do legislador está errada?

Waldron argumenta que a teoria raziana não se ajusta à autoridade da legislação. Primeiro, a legislação pretende autoridade num contexto em que há desacordo razoável sobre justiça: o problema está em justificar essa autoridade quando os cidadãos discordam sobre se é ou não mais provável que, ao segui-la, eles se sairiam melhor do que seguindo seu próprio juízo. “O problema...é como as leis e outras fontes de Direito podem ter autoridade e comandar respeito entre pessoas que discordam sobre se elas satisfazem a tese da justificação *normal* de Raz”⁴¹¹. Segundo, a autoridade, na teoria raziana, não poderia ser

⁴⁰⁷ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 10.

⁴⁰⁸ *Ibidem*: p. 139.

⁴⁰⁹ *Ibidem*: p. 10. Na p. 131: “For a statute to have authority, on [Raz’s] account, is for its author to have (or to have had) a view which is superior in some regard to any view likely to be formed by the person to whom the statute is addressed”.

⁴¹⁰ “[Raz stresses] the confrontation between an official and a subject. Some ordinary citizen with views of his own about how to behave confronts an official directive which purports to steer him on a path he would not have chosen had been left to his own devices” (Cf. WALDRON, Jeremy (2003): p. 45).

⁴¹¹ *Ibidem*: p. 101.

atribuída a um *grupo* de pessoas: ela deve ser atribuível a um autor. “As razões dos cidadãos ordinários somente podem ser afetadas no modo em que a autoridade afeta as razões se há uma pessoa identificável (natural ou artificial) que *tem* a autoridade em questão”⁴¹². Para Waldron, isso revela um problema: o processo legislativo, nas sociedades modernas, está associado não à produção de enunciados ou comandos de uma pessoa singular (o soberano ou monarca), mas sim de uma *assembleia* de pessoas. “As leis são *essencialmente* – não apenas acidentalmente – o produto de assembleias grandes e polifônicas”⁴¹³. “Em quase todo lugar, as legislaturas *soberanas* são assembleias mais do que indivíduos...a legislação funda sua autoridade *final* como Direito no fato de que ela é produto de (ou sua produção foi autorizada por) uma grande assembleia popular”⁴¹⁴.

A produção legislativa, além de ser feita por uma assembleia, é realizada por pessoas que têm experiências plurais e divergentes. “Os legisladores provêm de diferentes comunidades, com diferentes ideologias e perspectivas sobre o que conta como uma boa razão...no argumento político”⁴¹⁵. “A autoridade de uma lei é sua emergência, sob procedimentos especificados, como o ‘*unum*’ de uma pluralidade de ideias, questões e propostas, em circunstâncias onde reconhecemos a necessidade por uma decisão tomada em conjunto”⁴¹⁶. Essa é a razão pela qual a autoridade da legislação não poderia estar na probabilidade de estar correta: os cidadãos irão seguir discordando sobre os méritos substantivos mesmo depois que uma decisão foi tomada pela legislatura. “No mundo real, mesmo depois da deliberação, as pessoas irão continuar a discordar de boa fé...sobre questões de política, princípio, justiça e direitos sobre as quais esperamos que uma legislatura delibere”⁴¹⁷. O dissenso ou desacordo, portanto, não deve ser visto como uma falha ou incompletude na deliberação legislativa⁴¹⁸: tem de haver algum procedimento para dar conta dessa pluralidade de pessoas que, apesar de suas diferentes experiências,

⁴¹² *Ibidem*: p. 130; p. 99. Raz enfatiza que “as autoridades políticas governam grupos de pessoas” mais do que indivíduos particulares; ele, porém, não ressalta o fato de que as autoridades políticas (p.ex. as legislaturas) são grupos de pessoas. Veja, p.ex.: RAZ, Joseph (1986): p. 71.

⁴¹³ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 10.

⁴¹⁴ *Ibidem*: p. 49; p. 16; p. 50; p. 121.

⁴¹⁵ *Ibidem*: p. 145.

⁴¹⁶ *Ibidem*: p. 144. Na p. 55: “In the modern world...law-making [is] associated with a process that relates a legislative proposal to the complexity and multiplicity of persons, regions, relations, and circumstances, with which the proposed law would have to deal”.

⁴¹⁷ *Ibidem*: p.93. Na p.106: “The *need* for a common view does not make the fact of disagreement evaporate”.

⁴¹⁸ “Dissensus or disagreement [is not] a sign of the incompleteness or politically unsatisfactory character of deliberation” (*Ibidem*: p. 91).

necessitam guiar-se por uma decisão comum⁴¹⁹. “A base da autoridade jurídica tem a ver com um processo (formal ou informal) que une as experiências e opiniões plurais e divergentes daqueles que terão de viver sob a lei em questão”⁴²⁰.

Para Waldron, as pessoas, ao formularem leis reunidas numa assembleia, “...pretendem, em sua diversidade, representar todos os maiores desacordos sobre justiça em sua sociedade, e as leis...pretendem autoridade em nome de *todas* as pessoas, e não apenas em nome da facção ou da maioria que votou em seu favor”⁴²¹. Essa é a primeira diferença crucial. Na teoria raziana, a autoridade da lei teria de ser atribuída ou reduzida à visão de um só autor: essa visão teria de ser *superior* às outras visões que não prevaleceram na política da legislatura. Na teoria de Waldron, porém, o propósito de uma assembleia legislativa é formular leis que representem todas as pessoas, inclusive as que discordam de seus méritos substantivos: uma lei pode ser reconhecida como *nossa* mesmo que não seja, de fato, a melhor visão substantiva disponível, ou mesmo que muitos discordem sobre seus méritos. O processo legislativo tem de internalizar o desacordo “...de um modo que tome as diferenças [entre as pessoas] a sério, e não de um modo que finja que essas diferenças não são sérias ou não existem”⁴²². “A ideia é que iremos formular nossas leis com a completa cognição de nossos desacordos, não de um modo que tente reduzi-los”⁴²³. “Cada empreendimento legislativo pretende autoridade e respeito como Direito *nas* circunstâncias da política, incluindo a circunstância do desacordo sobre se esse empreendimento é, até mesmo, um passo na direção correta”⁴²⁴.

b) Como se viu no item 3.1.1 do primeiro capítulo, Raz afirma, na tese da dependência, que alguém só pode ter autoridade caso as diretivas estejam “...baseadas em razões que já se aplicam, de modo independente, aos destinatários...e que são relevantes para suas ações nas circunstâncias incluídas pela diretiva”⁴²⁵. Na teoria raziana, há um conjunto objetivo de razões (S_1) que, de fato, se aplica a um cidadão C (note-se: C pode ou não estar ciente dessas razões). “Uma decisão de A seria autorizante para C ...somente se

⁴¹⁹ *Ibidem*: p. 106; p. 40; p. 72.

⁴²⁰ *Ibidem*: p. 66.

⁴²¹ *Ibidem*: p. 10 (grifo meu).

⁴²² *Ibidem*: p. 27. Na p. 24: “legislatures incorporate disagreement into their proceedings, and they make their decisions in the midst of it”. Na p. 40: “modern legislatures do not just respond to disagreement; they internalize it [as deliberation]”.

⁴²³ *Ibidem*: p. 27.

⁴²⁴ *Ibidem*: p. 106.

⁴²⁵ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 47.

[essa] decisão também está baseada em razões de S_1 , i.e. somente se A trata a situação...na mesma base em que teria sido apropriado para C trata-la”⁴²⁶. Para Waldron, esse modelo enfrenta dificuldades no caso da autoridade da legislação. Uma lei é produzida por uma assembleia de pessoas com opiniões plurais e divergentes para resolver uma questão de preocupação comum (*common concern*): “...é melhor que uma resposta singular seja aceita entre essas pessoas a que cada pessoa tente resolver a questão por conta própria...agindo unilateralmente com base em sua própria resposta”⁴²⁷. A deliberação legislativa é vista como um processo em que uma *pluralidade* de visões é confrontada, mas do qual deve surgir uma *única decisão* (i.e. uma decisão *comum*). “A circunstância elementar da política moderna é a *pluralidade* e a forma da legislação, assim como de toda decisão coletiva, é *e pluribus unum*”⁴²⁸. No fim da deliberação, tem de haver um procedimento “...para determinar qual, dentre as várias contribuições feitas no debate, irá contar como lei e quais não irão”⁴²⁹.

A crítica de Waldron é clara: no caso da autoridade da legislação, a correção das razões do indivíduo não se identifica, necessariamente, com a correção das razões da legislatura para promulgar uma lei⁴³⁰. “Não devemos presumir qualquer identidade direta entre o conjunto de razões ao qual é apropriado que C responda de modo independente da existência...da autoridade, e o conjunto de razões que é apropriado para a autoridade usar na formulação de uma diretiva para C ”⁴³¹. Uma legislatura, ao resolver uma questão de preocupação comum, age de modo *coletivo* em nome de toda a comunidade: na deliberação legislativa, a escolha sobre qual visão deve prevalecer é feita nos termos de uma escolha *comum*, i.e. válida para *todos os cidadãos*. Nessa medida, as razões que devem vincular a legislatura, em princípio, são razões que se aplicam à comunidade como um todo. O modelo de Raz, porém, enfatiza “...a subordinação das razões políticas à moralidade individual ordinária”: se há razões políticas, “...então seu uso está justificado na medida em que habilita os indivíduos a agirem melhor pelas razões ordinárias que se aplicam a

⁴²⁶ Cf. WALDRON, Jeremy (2003): p. 61.

⁴²⁷ *Ibidem*: p. 49. Na p. 50: “X is chosen from a set of answers to a question arising in G [a group of people] such that, for each item in that set of answers, it would be better than that answer be adopted by all the individuals in G than that each individual in G select and act unilaterally on his own answer to the question”.

⁴²⁸ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 145.

⁴²⁹ *Ibidem*: p. 41.

⁴³⁰ Agradeço a Nelson Boeira por ter-me atentado para essa crítica. A descrição do indivíduo *enquanto* cidadão não se confunde com sua descrição *enquanto* indivíduo. As razões que ele, enquanto indivíduo, teria para obedecer a uma lei não são idênticas às razões que ele teria para obedecer enquanto cidadão.

⁴³¹ Cf. WALDRON, Jeremy (2003): p. 62.

eles”⁴³². Esse modelo – em que a autoridade e o indivíduo deveriam usar o mesmo conjunto de razões – só seria apropriado, a juízo de Waldron, quando não há um problema de preocupação comum. É possível imaginar, p.ex., que um cidadão delibere, a partir de suas próprias razões, sobre a correção da escolha legislativa: a legislatura, porém, teria de deliberar com base em outro conjunto de razões, orientado a como essa escolha “...poderia afetar...o curso de ação para toda a sociedade”⁴³³.

Waldron adverte que essa crítica não nega a existência de *alguma* relação de dependência entre as razões do cidadão e as razões da legislatura. “Não há um conjunto separado de razões usado pelas autoridades que não seria, em princípio, apropriado para o uso dos destinatários dessas autoridades”⁴³⁴. Um cidadão, ao deliberar por si mesmo sobre a correção de uma lei, deve ter em conta que o propósito da lei é resolver uma questão de preocupação *comum*. Esse propósito introduz um segundo nível de raciocínio prático para o cidadão, um nível que “...não podemos compor dentro do primeiro nível [i.e. da tese da justificação normal de Raz], figurando como uma das razões das quais a justificação da autoridade é dependente”⁴³⁵. Ele opera como um diferente tipo de razão: o cidadão teria, na terminologia raziana, uma razão de segunda ordem “...para não agir de modo peremptório – ao menos não em nome de toda a sociedade – com base em seu próprio juízo sobre as razões de primeira ordem [i.e. as razões substantivas]”⁴³⁶. Se o cidadão conclui que a visão da legislatura está errada e, por isso apenas, deixa de *agir* com base nela, ele estaria “...ignorando os esforços que já foram feitos para resolver esse problema [comum] – esforços que dependem, para seu sucesso, da garantia de seu apoio e do apoio de pessoas como ele”⁴³⁷. O cidadão, em outros termos, colocaria em risco “...os esforços *já* feitos, por outros cidadãos na sociedade, para estabelecer e manter determinados procedimentos para resolver questões de preocupação comum”⁴³⁸.

⁴³² Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 72. Raz, em outro texto, afirma: “I tended to emphasize that authorities have legitimate authority over a person only to the extent that they concretize reasons which apply to *that* person anyway” (Cf. RAZ, Joseph (2003): p. 260).

⁴³³ Cf. WALDRON, Jeremy (2003): p. 62.

⁴³⁴ *Id. Ibidem*.

⁴³⁵ *Ibidem*: p. 66.

⁴³⁶ “It is a reason *for society and for those who act in society’s name* to settle...a social decision given that a social decision is needed and that people disagree about the first-order reasons in the matter” (Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 197). Veja, para a distinção raziana, o item 2 do primeiro capítulo.

⁴³⁷ Cf. WALDRON, Jeremy (2003): p. 57.

⁴³⁸ *Ibidem*: p. 60.

Diante desse problema, Waldron argumenta que é necessário haver, nas circunstâncias da política, uma atitude de *respeito* pela legislação. “O respeito pela autoridade legislativa é...o reconhecimento da necessidade por uma solução comum e das condições de equidade (*fairness*) em que uma solução comum foi alcançada entre aqueles que discordam sobre o que ela deve ser”⁴³⁹. Esse respeito implica tratar a legislação como autorizante no sentido raziano. O cidadão teria de afastar as razões e o raciocínio que, na ausência da autoridade, ele usaria para decidir o que fazer: o respeito pela lei requer que o cidadão não delibere por si mesmo sobre o que deve ser feito e que não formule uma diretiva *sua* para uma questão de preocupação comum⁴⁴⁰. No caso de Waldron, porém, a base do caráter autorizante da lei é distinta do modelo de Raz:

“Quando uma lei é promulgada...há uma demanda de não menospreza-la de imediato, ou de não pensar em modos de anula-la...a demanda...opera *no espaço lógico entre rejeitar ou ignorar uma lei ou outra decisão jurídica e trabalhar responsabilmente por sua revogação ou modificação*. É uma demanda por um certo tipo de reconhecimento...e de respeito – de que *isso*, por agora, é o que a comunidade acertou e que não deve ser ignorado ou menosprezado simplesmente porque alguns de nós propomos rejeita-la quando podemos”⁴⁴¹

3.3 O respeito pela legislação e a decisão por maioria

a) No final do item anterior, sugeriu-se uma distinção que, agora, deve ser tornada explícita: há uma diferença entre a *justificação* e a *legitimidade* de uma decisão política⁴⁴². Perguntar-se sobre a justificação da decisão é perguntar-se sobre a correção de seu *conteúdo*: a resposta depende de uma avaliação das razões em favor e contra o curso de ação decidido. Perguntar-se, porém, sobre sua legitimidade é formular uma questão mais procedimental: a resposta depende de se a decisão foi tomada na *forma* em que esse tipo de decisões deve ser tomado. Um cidadão poderia, na deliberação legislativa, defender o aumento do limite de velocidade nas estradas, porque pensa que a proteção da vida é menos importante do que a velocidade dos carros (nível da justificação). Esse mesmo cidadão, contudo, pode reconhecer que o limite de velocidade deve permanecer o mesmo se, depois

⁴³⁹ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 85; p. 86, p. 101. Na p. 108: “A piece of legislation deserves respect because of the achievement it represents in the circumstances of politics: action-in-concert in the face of disagreement”.

⁴⁴⁰ Veja, p.ex: WALDRON, Jeremy (2003): p. 60.

⁴⁴¹ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 100 (trad. livre) (grifo meu). Veja também: _____. (2003): p. 55 e ss.

⁴⁴² Raz não adota essa distinção em sua teoria: uma autoridade só seria *legítima* se ela estivesse *justificada*. Em várias partes de seu texto, Raz considera as duas expressões (“legítima” e “justificada”) como sinônimas.

da deliberação, resulta uma decisão contrária à sua posição original (nível da legitimidade). Waldron explica a necessidade dessa distinção no contexto democrático:

“...precisamos de algum modo para distinguir entre as razões que os eleitores têm para votar como votam, e as razões que os funcionários (*officials*) têm para implementar certa decisão depois que os votos foram contados...*Razões para apoiar dada proposta são logicamente distintas de razões para agir na política com base no fato de que as pessoas apoiam essa proposta. Ambas são normativas, mas capturam estágios ou níveis diferentes de normatividade na tomada de decisão política*”⁴⁴³.

Em resumo: há uma distinção lógica entre as razões para defender uma visão substantiva na deliberação política, e as razões para apoiar a decisão tomada no fim da deliberação. “Uma visão de que algo deve ser feito não é, em si mesma, uma razão para fazê-lo”⁴⁴⁴: o fato de que uma decisão foi tomada não é, enquanto tal, uma razão para crer em sua correção⁴⁴⁵. Na medida em que ambas são razões *normativas*, elas operam como *critérios de correção* do juízo do cidadão: sua aplicação, porém, ocorre em momentos diferentes de seu raciocínio prático. Durante a deliberação política, a correção do juízo depende da correção das razões substantivas que o justificam: o cidadão deve agir com base na visão que, segundo lhe parece, reflete a ponderação correta das razões⁴⁴⁶. Depois da deliberação, porém, os critérios de correção mudam: quando sua visão substantiva não prevalece, o cidadão deve ter em conta que o debate político se refere a uma questão de preocupação *comum*, e não a “uma pura confrontação entre pontos de vista pessoais incompatíveis”⁴⁴⁷. Diante do fato do desacordo, “...decidimos agir com base em razões que são de segunda ordem com relação às razões em que as pessoas agem...ao formar suas visões substantivas”⁴⁴⁸. O cidadão tem de reconhecer a diferença entre “permitir que uma opinião exista e desempenhe seu papel na argumentação, e permitir que ela seja decisiva ou que opere como um vetor na ação política”⁴⁴⁹: o fato de sua visão ter sido derrotada não é, em si mesmo, uma razão para desrespeitar a decisão tomada.

⁴⁴³ Cf. WALDRON, Jeremy (1997): p. 393 (trad. livre) (grifo meu).

⁴⁴⁴ *Ibidem*: p. 411.

⁴⁴⁵ “The fact that the majority approves of something is not a good reason for someone to vote in its favor (indeed, if everyone voted on the basis of reasons like that – “I vote for what the majority thinks” – voting would collapse as a practice)” (*Id.Ibidem.*)

⁴⁴⁶ Veja item 2.1 deste capítulo.

⁴⁴⁷ Cf. NAGEL, Thomas (1987): p. 232.

⁴⁴⁸ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 196.

⁴⁴⁹ Cf. WALDRON, Jeremy (1997): p. 415.

b) Para Waldron, como se vê, não haveria um problema “...meramente em virtude do fato de que *minha opinião* não foi escolhida por uma comunidade da qual sou membro”⁴⁵⁰. O problema da escolha procedimental seria um problema de *legitimidade* da decisão política (e não de sua justificação). “Dado que a opinião escolhida toma meus interesses, junto com os de todos os outros, propriamente em consideração, o fato de que não é *minha* opinião não é, em si mesmo, uma ameaça à minha liberdade ou bem-estar”⁴⁵¹. O problema está em escolher um procedimento que confira, a cada cidadão, o direito de participar em *termos iguais* na tomada de decisão política⁴⁵²: se a minha opinião estiver em condições de igualdade com as opiniões dos outros, eu teria uma *razão* para respeitar a decisão mesmo quando discordo de seus méritos (i.e. mesmo que minha visão substantiva seja derrotada no fim da deliberação). Que procedimento seria esse? Qual seria a forma mais equitativa (*fair*) de proceder nas circunstâncias da política? Waldron sugere que a *decisão por maioria* não só oferece uma solução para o problema: ela oferece uma solução que é, sobretudo, *respeitável*⁴⁵³. A decisão por maioria respeita e valoriza os cidadãos de duas maneiras complementares:

“Primeiro, respeita suas diferenças [razoáveis] de opinião sobre a justiça e o bem comum: ela não requer que a visão sinceramente defendida por qualquer um seja subestimada ou afastada em virtude da importância imaginária do consenso. Segundo, ela incorpora um princípio de respeito por cada pessoa nos processos pelos quais selecionamos uma visão a ser adotada como *nossa* mesmo em face do desacordo”⁴⁵⁴

A dificuldade é clara: nas circunstâncias da política, adotar um procedimento substantivo apenas reproduz o problema de decisão, e não o resolve. “Porque respeitamos o fato do desacordo, enfrentamos um problema de decisão que um indivíduo, confiante em sua própria visão, não enfrentaria agindo por si mesmo”⁴⁵⁵. A autoridade da legislação teria de reinar em algum procedimento que seja arbitrário com relação às nossas opiniões sobre o que é correto fazer. “Quando precisamos escolher um único curso de ação e discordamos sobre o que fazer, não existe uma base razoável...para desenhar nossos procedimentos de

⁴⁵⁰ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 13.

⁴⁵¹ *Id. Ibidem*.

⁴⁵² Na p. 236: “The *sharing* connoted by ‘participation’...refers...to the fact that each individual claims the right to play his part, *along with the equal part played by all other individuals*, in the government of the society”. Na p. 244: “When someone asks, ‘Who shall decide what rights we have?’, one answer (*my answer*) is: ‘The people whose rights are in question have the right to participate in equal terms in that decision’”.

⁴⁵³ “Majority-decision is a respectful procedure – not just an admirable technical device for securing action-in-concert in the circumstances of politics” (*Ibidem*: p. 115).

⁴⁵⁴ *Ibidem*: p. 109 (trad. livre); p. 111.

⁴⁵⁵ *Ibidem*: p. 113.

decisão de modo a conferir maior peso a um lado mais do que a outro no desacordo”⁴⁵⁶. Em princípio, vários procedimentos preenchem essa condição. Waldron, porém, argumenta que nem todos a preenchem de modo respeitável: a decisão majoritária seria, nas circunstâncias da política, o procedimento que confere o maior respeito possível às visões substantivas de cada cidadão. Para demonstrar esse argumento, pode-se comparar a decisão por maioria com dois procedimentos alternativos na tomada de decisão política.

A primeira alternativa é a mais arbitrária: diante do fato do desacordo, seria possível decidir qual visão deve prevalecer jogando uma moeda (*tossing a coin*). “Se...a necessidade por uma ação concertada fosse...urgente, poderíamos adotar qualquer método arbitrário que tornasse um curso de ação mais saliente”⁴⁵⁷. O método do *coin-tossing* daria algum peso ao fato de que o cidadão *C* sustenta alguma visão substantiva: ninguém iria jogar moeda, p.ex., para escolher uma visão que ninguém defende. Esse procedimento, em alguma medida, seria equitativo (*fair*): a visão de cada pessoa teria uma chance igual de prevalecer e, ao mesmo tempo, nenhuma visão substantiva teria chance de ser decisiva⁴⁵⁸. A decisão majoritária, porém, seria mais equitativa que o *coin-tossing*: ela confere “um peso decisório positivo ao fato de que um dado indivíduo...defende certa visão”⁴⁵⁹. No caso de cada indivíduo, o fato de que esse indivíduo sustenta uma visão *X* é, enquanto tal, uma *razão* para escolher essa visão. Em virtude do desacordo, essa razão não seria, em si mesma, conclusiva: ela opera como uma razão que pesa em favor de *X* no procedimento de decisão (i.e. que pesa em favor da escolha de *X* como a *nossa* visão). “O princípio majoritário se sai melhor enquanto um princípio de igual respeito, porque dá ao voto de cada indivíduo uma maior chance de determinar o resultado do que no caso da loteria”⁴⁶⁰.

O segundo método é o hobbesiano: nas circunstâncias da política, os cidadãos poderiam delegar seu poder de decisão a uma única pessoa (o soberano) e determinar que, em sua comunidade, a visão substantiva dessa pessoa seria a única visão com base na qual

⁴⁵⁶ *Ibidem*: p. 117.

⁴⁵⁷ *Ibidem*: p. 107.

⁴⁵⁸ “A coin flip on a dichotomous social choice gives no one any chance of being decisive, but seems entirely fair insofar as it gives no one any more chance than anyone else. It gives each person an equal and non-zero chance of seeing their favored view realized” (Cf. ESTLUND, David (2000): p. 120).

⁴⁵⁹ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 113.

⁴⁶⁰ Cf. WALDRON, Jeremy (1999): p. 160. Há uma crítica que não será tratada aqui: esse argumento favorece assembleias legislativas muito pequenas. Quanto maior for a assembleia, menor é a chance da visão de uma pessoa ser decisiva. Veja, p.ex: ESTLUND, David (2000): p. 120. Waldron replicaria enunciando que isso não é um problema da decisão por maioria, mas sim da *estrutura dos problemas* que estão em jogo na política. Confira: WALDRON, Jeremy (2004): p. 109-10.

eles deveriam agir. Esse método leva a sério as diferenças razoáveis de opinião sobre justiça e, nessa medida, respeita o fato do desacordo entre os indivíduos. Seu problema é conferir peso *decisivo* a apenas uma das visões substantivas em conflito: as outras visões teriam pouco ou nenhum peso na tomada de decisão política⁴⁶¹. No método majoritário, em contraste, todas as visões teriam o mesmo peso: a visão de cada indivíduo teria um *igual* potencial de decisão no procedimento. “A opinião de cada um sobre quais são as melhores razões vale o mesmo que as dos demais”⁴⁶². Na decisão por maioria, a visão de cada indivíduo seria minimamente decisiva: se A pensa que devemos fazer X e nenhum outro indivíduo tem uma visão alternativa, então devemos seguir X. Em condições de igualdade, a visão substantiva de cada um também teria, no procedimento, máximo potencial de decisão. “O método majoritário tenta conferir à visão de cada indivíduo o maior peso possível...compatível com um igual peso para as visões de cada um dos outros”⁴⁶³. É por isso que a decisão majoritária seria, em si mesma, um procedimento equitativo (*fair*) para a tomada de decisão política:

“A decisão por maioria...fornece uma base na qual um grupo dividido pode comprometer-se a um curso singular de ação, uma base que toma as visões de cada membro em consideração, e dá tanto peso quanto possível a cada uma sob a condição de não dar mais peso a qualquer uma delas do que se dá a qualquer uma das outras”⁴⁶⁴

c) A decisão por maioria, como se vê, pressupõe uma noção estrita de igual respeito: ela exclui qualquer critério substantivo de respeito pelas pessoas. Essa linha de explicação pode ser criticada. Normalmente, a igualdade de respeito pelas pessoas não é apenas um problema de legitimidade da decisão política. Ela se refere, sobretudo, ao impacto substantivo que os resultados políticos têm nos indivíduos em geral. A crítica sugere que do igual respeito não se infere a decisão por maioria, pois ela “pode levar a resultados que...não conferem aos indivíduos o respeito substantivo que lhes deve ser dado”⁴⁶⁵. A igualdade, p.ex., não poderia requerer que a visão de uma pessoa inteligente tenha, no procedimento político, o mesmo peso da visão de uma pessoa ignorante. Para Waldron, essa linha de crítica não é plausível: qualquer noção mais ampla de igual respeito,

⁴⁶¹ “The Hobbesian approach gives great weight to the fact that, out of all the citizens, one individual in particular – the wannabe sovereign – favours the option he does, while according little or no weight to the views of any of the others” (*Ibidem*: p. 114).

⁴⁶² Cf. ATRIA, Fernando (2008): p. 512.

⁴⁶³ Cf. WALDRON, Jeremy (1999): p. 148.

⁴⁶⁴ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 188 (trad. livre).

⁴⁶⁵ *Ibidem*: p. 116.

ainda que correta, não poderia ser aplicada nas circunstâncias da política. Ela teria de pressupor, necessariamente, alguma visão substantiva controversa sobre o que é o igual respeito e, nessa medida, falharia em respeitar as outras visões. “É porque discordamos sobre o que conta como um resultado substantivamente respeitável que necessitamos de um procedimento de decisão”⁴⁶⁶. Essa noção estrita de igual respeito seria, na verdade, um compromisso com a igualdade. Waldron sugere que a decisão por maioria expressa “...talvez a mais robusta concepção de respeito pelas pessoas com a qual podemos trabalhar nessas circunstâncias [i.e. de desacordo e pluralidade]”⁴⁶⁷.

O crítico, diante dessa resposta, ainda pode insistir. Se o desacordo substantivo é tão difundido, por que a solução de Waldron deveria ser preferida à de outros? Por que se deve esperar que, nas circunstâncias da política, a noção estrita de igual respeito esteja imune a esse desacordo? A resposta de Waldron parece óbvia: o procedimento majoritário não se baseia em nenhum critério substantivo, e apenas confere igual respeito à visão de cada um. Mas o que fazer se há desacordo razoável quanto a isso? O problema está em que, para Waldron, “tudo na política está sujeito ao desacordo razoável, e nada, como resultado, pode ser estabelecido de modo a preencher o critério do desacordo-não-razoável (*non-reasonable-disagreement*)”⁴⁶⁸. A crítica sugere que, nas circunstâncias da política, nem tudo pode estar sujeito ao desacordo razoável: em algum momento do raciocínio, Waldron deveria traçar uma linha entre o que é razoável e o que não é razoável.

Estlund, numa crítica bem formulada, identifica essa falha. Waldron se baseia em duas premissas. Primeiro, assume que a autoridade política não poderia existir a menos que possa ser justificada para cada pessoa que lhe deve obediência. “Nossa concepção de *argumento* na filosofia política tem sido guiada pela ideia de que as instituições políticas...devem ser, em princípio...justificáveis a todos aqueles que tenham de viver sob elas”⁴⁶⁹. A legitimidade política, em outros termos, depende de uma base que esteja imune à objeção razoável. Waldron, contudo, também sustenta a premissa do desacordo profundo,

⁴⁶⁶ *Id. Ibidem.*

⁴⁶⁷ “In the circumstances of politics, all one *can* work with is the ‘implausibly narrow understanding’ of equal respect; and I suspect...that majority-decision is the only decision-procedure consistent with equal respect in this necessarily impoverished sense” (*Ibidem*: p. 116; p. 99).

⁴⁶⁸ “In short, Jeremy’s theory falls victim to his own standard of acceptable argument and institutional design” (Cf. WALUCHOW, Wil (2005): p. 49).

⁴⁶⁹ “Modern political philosophy evinces a commitment to the idea that theoretical argument aims not merely to justify laws or political proposals, but to justify them *to* the ordinary men and women whom they will affect” (Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 229).

segundo a qual “nenhuma posição sobre o que é requerido pela equidade (*fairness*) ou justiça ou legitimidade está imune ao desacordo razoável”⁴⁷⁰. A tese central de Waldron “é que a profundidade...do desacordo razoável é tal que *não há base disponível moralmente...*para fundamentar a legitimidade política em qualquer tendência de as decisões políticas serem boas, ou justas, ou verdadeiras”⁴⁷¹. Para Estlund, Waldron não pode sustentar as duas premissas ao mesmo tempo. Se o desacordo – além de razoável – é profundo, o resultado é alguma versão de anarquismo filosófico: nenhuma autoridade política seria legítima. Essa conclusão contradiz o principal argumento de Waldron: o procedimento majoritário dá uma base para a legitimidade política em certas condições⁴⁷².

Essa crítica permite reformular o argumento sem comprometer seu propósito central. Waldron teria de sustentar que o desacordo razoável, ainda que difundido, não se estende ao procedimento majoritário: há desacordo razoável sobre todos os outros aspectos da justiça e do bem comum, *menos* sobre o argumento de que o processo de tomada de decisão deve ser equitativo (*fair*) com todos os cidadãos e pontos de vista. “A equidade do processo se transfere aos resultados, e impõe obrigações de equidade em todos os cidadãos para obedecer”⁴⁷³. Nas circunstâncias da política, há desacordo “...sobre o que seria uma solução justa, moral, ou em alguma medida apropriada”⁴⁷⁴. Nessas circunstâncias, o procedimento majoritário dá a cada pessoa a maior chance possível de ser decisiva compatível com uma chance igual para cada um. Por isso, seus resultados teriam autoridade “em sentido restritivo”⁴⁷⁵: os cidadãos estão obrigados a obedecer. “Essa obrigação constituiria a autoridade da legislação e a autoridade última subjacente a todo poder político”⁴⁷⁶. Nas circunstâncias da política, a decisão por maioria exige, de cada cidadão, uma atitude de *respeito* pela legislação:

“Os dois, então – a restrição e a respeitabilidade – se combinam para fazer uma demanda particular em cada cidadão...de que ele não deve insistir de modo desarrazoado no que lhe parece ser a solução *correta* para os problemas urgentes

⁴⁷⁰ Cf. ESTLUND, David (2000): p. 113.

⁴⁷¹ “Political justification cannot go farther than the justification of fair majoritarian procedures incorporating large diverse and deliberative bodies of citizens or representatives” (*Ibidem*: p. 112).

⁴⁷² “If, as it appears, Waldron accepts the No Reasonable Objection view of legitimacy, then consistency requires that he reject either Deep Disagreement or any positive account of legitimacy such as Fair Proceduralism” (*Ibidem*: p. 114; p. 125).

⁴⁷³ *Ibidem*: p. 119.

⁴⁷⁴ *Ibidem*: p. 118.

⁴⁷⁵ “...in this constraining sense” (Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 117).

⁴⁷⁶ Cf. ESTLUND, David (2000): p. 119.

que enfrentamos, se o resultado dessa insistência torna provável que os problemas que enfrentamos não tenham qualquer tipo de solução”⁴⁷⁷

4. Síntese do argumento

O argumento apresentado neste capítulo está baseado em várias premissas diferentes, mas interrelacionadas. O propósito foi oferecer uma teoria alternativa à teoria raziana para o caso da autoridade política. Como se viu no primeiro capítulo, Raz elabora uma teoria que distingue dois níveis de raciocínio prático. A autoridade está a serviço da ação racional. Suas diretivas devem refletir certas razões. Quando a autoridade é bem-sucedida, o indivíduo deve tomar as diretivas – e não as razões que as justificam – como as *suas razões*, i.e. como as razões com base nas quais ele deve agir. As diretivas operam como razões de segunda ordem, i.e. razões para deixar de agir por certas razões de primeira ordem. Seu propósito é habilitar o indivíduo a conformar-se melhor com a razão. Se – ao seguir a autoridade em vez de seu próprio juízo – é mais provável conformar-se com a razão, então o indivíduo tem o *dever de segui-la*. O juízo da autoridade *substitui* o seu próprio juízo. O dever de obediência (*duty to obey*) tem fundamento epistemológico. O indivíduo deve seguir a autoridade quando, ao segui-la, ele se sai melhor do que seguindo seu próprio juízo. A autoridade, na teoria de Raz, tem como base de justificação a “probabilidade de estar correto”.

O presente capítulo tentou mostrar que esse estilo teórico encontra dificuldades no caso da autoridade política. Minha estratégia foi dupla. Primeiro, discuti o papel da verdade na deliberação política. Segundo, analisei a teoria da autoridade política de Waldron. Nesta seção, faço apenas um breve resumo do argumento.

As pessoas, em geral, discordam radicalmente sobre questões morais. O desacordo é razoável. Elas não discordam em virtude de má-fé, ignorância ou auto-interesse. Há desacordo não porque uma está errada e a outra correta. Pessoas que discordam de modo razoável têm capacidades semelhantes de juízo. Suas experiências, contudo, são diferentes. É por isso que discordam. Não há consenso substantivo sobre o que é conformar-se com a razão. Logo, não se deve esperar que a legitimidade política esteja baseada em qualquer

⁴⁷⁷ Cf. WALDRON, Jeremy (2004): p. 118 (trad. livre).

critério substantivo. Sua base não pode ser epistemológica. As pessoas necessitam de uma autoridade porque discordam sobre a “probabilidade de ela estar correta”. Nesse contexto, a autoridade política tem de ser justificada a partir de algum *procedimento*. A *forma* em que se toma as decisões políticas tem uma conexão direta com o *dever* de obedecê-las. A questão procedimental é, num sentido relevante, separável da questão substantiva. Para que uma autoridade política seja legítima, tem de ser possível justificá-la sem assumir a correção de nenhuma teoria particular sobre justiça. O problema da autoridade é procedimental. Quem deve decidir? Como se deve decidir? Essas questões são independentes da questão “A decisão tomada é justa ou correta?”. Há um espaço lógico entre a correção do procedimento e a correção da decisão que resulta desse procedimento.

O argumento traça uma distinção entre dois tipos ou níveis de normatividade na tomada de decisão política. Um cidadão, na fase de deliberação política, deve agir com base na visão que, segundo lhe parece, reflete a ponderação correta de razões. Esse é o momento do raciocínio substantivo. Depois da deliberação, contudo, uma *decisão* tem de ser tomada. E há desacordo sobre qual deve ser essa decisão. Esse é o problema da política. As pessoas necessitam tomar uma decisão *comum* mesmo quando discordam sobre os méritos substantivos. Como fazê-lo? Waldron responde: pela decisão por maioria. Esse é o procedimento que dá o maior respeito possível à visão de cada cidadão. A visão substantiva de cada cidadão teria o mesmo peso da visão de cada um dos outros. O procedimento majoritário baseia-se em condições de equidade (*fairness*). Essa equidade no procedimento se transfere para os resultados. A autoridade política (no caso de Waldron, a autoridade da legislação) deriva de uma atitude de *respeito* pelo procedimento majoritário. O cidadão tem razões para apoiar a decisão que ele não tinha antes do procedimento. O fato de sua visão substantiva ter sido derrotada não é, em si mesmo, uma razão para desrespeitar a decisão tomada. Ele deve *respeitar* a lei. Ou seja: não deve ignorá-la ou menosprezá-la apenas porque discorda de sua correção. O cidadão, em outros termos, não deve insistir no que lhe parece ser a resposta *correta*. Nas circunstâncias da política, a decisão por maioria exige uma atitude de respeito pela legislação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas considerações finais apontam para um argumento que ainda está em processo de elaboração. Por isso, a presente dissertação não pretende ser conclusiva. O objetivo desta seção é esboçar, brevemente, o resultado geral da discussão empreendida no texto e, sobretudo, sugerir possíveis desdobramentos para outras pesquisas. O presente trabalho, como se mencionou na introdução, analisou dois estilos ou modelos de teorizar sobre a autoridade do Direito. Ambos têm uma preocupação comum: mostrar como é possível justificar o dever de obediência às leis. O modelo de Raz enfatiza a correção dos resultados. O modelo de Waldron enfatiza a correção do procedimento de decisão. As duas teorias articulam explicações complexas sobre a relação entre o raciocínio substantivo e o raciocínio formal no momento de saber como agir. Tem de haver uma distância entre as razões que justificam as leis e as razões que temos para segui-las. A *forma* tem de limitar a *substância*. Não há outro caminho. Sem isso, o propósito do Direito seria impossível. O Direito não poderia guiar as nossas ações, i.e. não poderia afetar nossas deliberações sobre o que fazer.

O confronto entre esses dois estilos teóricos revela algo interessante. Raz e Waldron adotam estratégias que, apesar de totalmente distintas, pretendem resolver o mesmo problema. Curiosamente, o ponto frágil é comum. Suas estratégias são claras e definidas. Ambas são levadas até as últimas consequências. Essa é a dificuldade.

Raz, como se viu no primeiro capítulo, internaliza uma tensão entre razão e autonomia. Um indivíduo, na medida em que é racional, deve sempre tentar agir com base na ponderação correta de razões. Ele tem o dever de fazer o que quer que lhe facilite conformar-se com a razão. Por outro lado, na medida em que é autônomo, ele deve sempre agir com base no próprio juízo sobre a ponderação de razões. Ele deve agir não porque alguém lhe disse para agir de certo modo, mas sim porque, ao deliberar por si mesmo, se convenceu de que a ação é correta. A partir dessa tensão, Raz formula uma teoria da autoridade centrada no *indivíduo*. A autoridade é instrumental. O dever de obedecer é justificado, tão-somente, pela “probabilidade de estar correto”. Se o indivíduo, ao seguir a autoridade, conforma-se melhor com a razão do que seguindo seu próprio juízo, ele tem um dever de obedecê-la. Essa estratégia deixa em aberto o espaço que Raz pretendia fechar. Se

a autoridade é um meio para um fim, o indivíduo pode – e até deve – deliberar sobre se obedecê-la é ou não a melhor estratégia a ser adotada. As razões que a autoridade pretende refletir sempre estariam à disposição do indivíduo. Em casos normais, ele deve deliberar antes de decidir o que fazer. A deliberação, em si mesma, *não* determina a ação. O indivíduo tem de tomar uma *decisão* para agir. Essa decisão põe um fim na deliberação. Ela reflete uma *escolha*. No modelo de Raz, é sempre o indivíduo que tem o poder da decisão final. A autoridade está a seu serviço. Ele *escolhe* obedecer.

A ênfase no indivíduo torna a solução de Raz problemática para a autoridade política. Parece não haver qualquer distinção entre o indivíduo na sua dimensão privada e o indivíduo enquanto *cidadão*. As razões políticas, na teoria de Raz, estão subordinadas à “moralidade individual ordinária”⁴⁷⁸. Em última instância, a autoridade política é justificada a partir da mesma estratégia do parágrafo anterior. Ela deve “habilitar os indivíduos a agirem melhor pelas razões ordinárias que se aplicam a eles”⁴⁷⁹. Raz não ressalta a dimensão *pública* desse tipo de autoridade. Na dimensão privada, cada indivíduo deve agir de acordo com *suas próprias razões*. Cada um realiza suas escolhas a partir do que lhe parece correto dentro de seu plano de vida e de seus projetos pessoais⁴⁸⁰. Na dimensão pública, contudo, é diferente. A política é um empreendimento coletivo. Seu propósito é resolver questões de preocupação *comum* (i.e. de todos). Indivíduos que, em sua dimensão privada, são diferentes compartilham uma *identidade comum* na dimensão pública: todos são cidadãos. Eles pretendem participar em condições de igualdade no processo de tomada de decisão política. O cidadão tem razões para obedecer que o indivíduo, em sua dimensão privada, não teria. As razões do indivíduo não se identificam com as suas razões enquanto cidadão. A dimensão pública da autoridade, por referir-se a *algo em comum*, introduz um novo tipo ou nível de razões (normativas) para obedecer.

Waldron identifica essa falha na teoria de Raz, e procura solucioná-la. Ele, porém, cai em outra dificuldade. *A política é sobre desacordo*. Esse é seu ponto de partida metodológico. As pessoas têm desacordo razoável sobre justiça e direitos. O desacordo não é apenas sobre detalhes, mas também sobre os fundamentos. Não há consenso sobre

⁴⁷⁸ Cf. RAZ, Joseph (1986): p. 72.

⁴⁷⁹ “It is not good enough to say that an authoritative measure is justified because it serves the public interest. If it is binding on individuals it has to be justified by considerations which bind them. Public authority is ultimately based on the moral duty which individuals owe their fellow humans” (*Id.Ibidem*).

⁴⁸⁰ Aqui tenho em mente o conceito rawlsiano de “projeto racional de vida”, que ele desenvolve sobretudo em sua *Teoria da Justiça* (1999).

qualquer critério substantivo. Em meio ao desacordo moral, não há epistemologia incontroversa. Tudo é objeto de desacordo. Não se pode justificar o dever de obedecer a partir da “verdade” ou da “probabilidade de estar correto”. Necessita-se de uma decisão comum. Mas há desacordo sobre qual deve ser essa decisão. Como agir em conjunto se discordamos radicalmente sobre como devemos agir? Ou, de outro modo: como decidir em conjunto sobre como viver juntos se discordamos sobre os fundamentos? Esse é o problema de Waldron. Se o desacordo substantivo é profundo, não há nada em comum. Não há como decidir juntos sobre como viver juntos. Nenhuma autoridade política seria legítima. Diante do desacordo, por que devo respeitar as opiniões controversas dos outros na deliberação política? Por que seria possível um *acordo formal* (i.e. no procedimento) se há tanto desacordo substantivo? A ênfase de Waldron no desacordo real leva-o a subestimar a importância política do *ideal de acordo*. Esse é seu ponto frágil.

A política começa de *algo em comum*. Só pode haver acordo sobre o procedimento quando os cidadãos compartilham algum acordo na substância. Não pode haver desacordo substantivo e razoável sobre tudo. Tem de haver uma base comum. O desacordo, em si mesmo, só é inteligível quando se pressupõe o ideal do acordo. Wittgenstein, p.ex., formula uma conhecida refutação do ceticismo: “Quem quisesse duvidar de tudo nem chegaria à dúvida. O próprio jogo do duvidar pressupõe a certeza”⁴⁸¹. Algo similar é válido para este trabalho. Quem deseja discordar de tudo sequer chegaria ao desacordo. O jogo do discordar pressupõe algum acordo. Podemos decidir juntos sobre como viver juntos porque estamos de acordo em *alguns* fundamentos. Esse acordo substantivo pode se dar num nível mais abstrato ou mais concreto. Como quer que seja, a política tem, como ponto de partida, o que é comum. E não o desacordo. Que tipo de acordo seria esse? Minha sugestão é: um certo tipo de reconhecimento do outro. Os cidadãos devem reconhecer-se mutuamente como seres capazes de agir e de julgar. Há uma antropologia que sustenta a política. Todos devem compartilhar essa base comum: as opiniões substantivas de cada um, em princípio, devem estar em condições de igualdade com as opiniões dos outros. Deve haver uma relação de simetria. Esse reconhecimento recíproco é *constitutivo* da ação política. O ideal do acordo dá sentido ao desacordo. O dever de obedecer às leis depende disso. Essa linha de argumento, contudo, será deixada em aberto para ser explorada em outros trabalhos.

⁴⁸¹ No original: “Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewissheit voraus” (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig (1972): p. 18, para. 115).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXY, Robert. *The Argument from Injustice: a reply to legal positivism*, Stanley Paulson e Bonnie L. Paulson (trads.), 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ATRIA, Fernando. *On Law and Legal Reasoning*. Oxford: Hart Publishing, 2001.
- _____. *La Forma del Derecho*, Santiago, 2008 (manuscrito inédito cedido pelo autor).
- ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin Classics, 1977.
- AUSTIN, John Langshaw. *Philosophical Papers*. 3ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- BANKOWSKI, Zenon. *Living Lawfully: Love in Law and Law in Love*. Dordrecht: Kluwer Academics, 2001.
- BANKOWSKI, Zenon; e SCHAFER, Burkhard. Double-Click Justice: Legalism in the Computer Age. Em *Legisprudence*, vol 1, no. 1, 2007: p. 31-50.
- BARZOTTO, Luis Fernando. *O Guardiã da Constituição: Elementos para uma epistemologia da democracia*. Porto Alegre, 2010 (manuscrito inédito).
- _____. *O Positivismo Jurídico Contemporâneo: uma Introdução a Kelsen, Ross e Hart*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.
- BITTNER, Rüdiger. Stronger Reasons. Em Lukas Meyer, Stanley Paulson e Thomas Pogge (eds.) *Rights, Culture and the Law: themes from the legal and political philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Oxford University Press, 2003: pp. 17-23.
- CELANO, Bruno. Are Reasons for Action Beliefs? Em *Rights, Culture and the Law*. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2003: pp. 25-44.
- CHRISTODOULIDIS, Emilios. The Irrationality of Merciful Legal Judgement: Exclusionary Reasoning and the Question of the Particular. Em *Law and Philosophy* 18, 1999: pp. 215-241.
- CIANCIARDO, Juan. La paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y del Derecho: una aproximación desde el pensamiento de Carlos Nino. Em *Dikaion*, vol. 19, n. 1. Chía: Universidad de la Sabana, 2010: p. 47-70.
- COHEN, Joshua. Truth and Public Reason. Em *Philosophy and Public Affairs*, 37, no. 1, 2009: p. 1-41.
- DETMOLD, Michael J. *The Unity of Law and Morality: a Refutation of Legal Positivism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- _____. Law as Practical Reason. Em *Cambridge Law Journal*, vol. 48, no. 3: pp. 436-471.

- DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law: a moral reading of the American Constitution*. MA: Harvard University Press, 1996.
- DURNING, Patrick. Joseph Raz and the instrumental justification of a duty to obey the law. Em *Law and Philosophy* 22, 2003: pp. 597-620.
- ESTLUND, David. Jeremy Waldron on *Law and Disagreement*. Em *Philosophical Studies* 99, 2000: pp. 111-128.
- FLATHMAN, Richard. *The Practice of Political Authority: authority and the authoritative*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- FRIEDMAN, Richard B. On the Concept of Authority in Political Philosophy. Em Joseph Raz (ed.) *Authority*. Oxford: Basil Blackwell, 1990: pp. 56-91.
- GAUTHIER, David. *Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- GREEN, Leslie. Legal Obligation and Authority. Em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/legal-obligation/#Rel>.
- _____. Law, Legitimacy and Consent. Em *Southern California Law Review*, 795, 1989.
- _____. *The Authority of the State*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- GÜNTHER, Klaus. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*. John Farrell (trad.). New York: State University of New York Press, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. Correção versus verdade: o sentido da validade deontológica de juízos e normas normais. Em Milton Camargo Mota (trad.) *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004: pp.267-310.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Baden-Baden: Suhrkamp, 1997.
- HART, Herbert L. *Essays on Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- _____. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Kenneth Minogue (ed.). London: Everyman, 1994.
- HURD, Heidi. Sovereignty in Silence. Em *The Yale Law Journal*, vol. 99, no. 5, 1990: pp. 945-1028.

- MACCORMICK, Neil. *H.L.A. Hart*, 2ª ed. Stanford: Stanford Law Books, 2008.
- MARMOR, Andrei. *Interpretation and Legal Theory*. 2ª ed. Oxford: Hart Publishing, 2005.
- MCMAHON, Christopher. Autonomy and Authority. Em *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, no. 4, 1987: pp. 303-328.
- MENDES, Conrado Hübner. *Controle de Constitucionalidade e Democracia*. São Paulo: Elsevier, 2008.
- _____. *Direitos Fundamentais, Separação de Poderes e deliberação*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP), 2008.
- MICHELON Jr., Cláudio Fortunato. The Justification of Authority and the Insulation of Formal Reasons. Em *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bielefeld, vol. 88, no. 1, 2002: pp. 51-73.
- _____. *Being Apart from Reasons: A Study on the Role of Reasons in Public and Private Moral Decision-Making*. Dordrecht: Kluwer Academics, 2006.
- _____. Politics, Practical Reason and the Authority of Legislation. Em *Legisprudence*, volume 1, no. 3, 2007: pp. 263-289.
- _____. *Aceitação e Objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do Direito*. São Paulo: RT, 2004.
- MOHÍNO, Juan Carlos Bayón. *La Normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- MOORE, Michael. Authority, Law and Razian Reasons. Em *Southern California Law Review*, vol. 62, 1989: pp. 828-896.
- NAGEL, Thomas. Moral Conflict and Political Legitimacy. Em *Philosophy of Public Affairs*, vol. 16, no. 3, 1987: pp. 215-40.
- _____. *The View of Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- _____. The Fragmentation of Value. Em *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979: pp. 128-41.
- _____. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- NINO, Carlos Santiago. *La Validez del Derecho*. 3ª reimpressão, Buenos Aires: Editorial Astrea, 2006.
- _____. *El Constructivismo Etico*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989a.
- _____. *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea, 1989.

- PENNER, James E. Legal Reasoning and the Authority of Law. Em *Rights, Culture and the Law*. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2003: pp. 71-98.
- PERRY, Stephen. Second-order Reasons, Uncertainty and Legal Theory. Em *Southern California Law Review*, vol. 62, 1989: pp. 913-994.
- PINTER, Harold. Palestra para o Prêmio Nobel de Literatura (2005). Disponível em: http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/pinter-lecture.html.
- PLATÃO. *Apología de Sócrates/Critón/Fedón*. Maria Luz Prieto (ed.). Madrid: Akal, 2005.
- POSTEMA, Gerald J. Law's Autonomy and Public Practical Reason. Em Robert P. George (ed.) *The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism*. Oxford: Clarendon Press, 2005: pp. 79-118.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*: expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005.
- _____. *A Theory of Justice*. Edição Revisada. Boston: Harvard University Press, 1999.
- RAZ, Joseph. *Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2009a.
- _____. *The Authority of Law*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. Comments and Responses. Em *Rights, Culture and the Law*. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2003: p. 253-273.
- _____. *Practical Reason and Norms*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *Engaging Reason: on the Theory of Value and Action*. Oxford: Oxford University Press, 1999a.
- _____. Disagreement in Politics. Em *The American Journal of Jurisprudence*, 43, 1998: pp. 25-52.
- _____. *The Ethics of Public Domain*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- _____. Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. Em *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1, 1990: pp. 3-46.
- _____. Introduction. Em Joseph Raz (ed.) *Authority*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- _____. Facing Up: A Reply. Em *Southern California Law Review*, vol. 62, 1989: pp. 1153-1235.
- _____. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

- _____. Introduction. Em Joseph Raz (ed.) *Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- _____. *The Concept of a Legal System: An Introduction to the Theory of Legal System*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- REDONDO, Cristina. *Reasons for Action and the Law*. Dordrecht: Kluwer Academics, 1999.
- REIMAN, J. *In Defense of Political Philosophy*. New York: Harper and Row, 1972.
- ROSLER, Andrés. El conflicto político y la autoridad del derecho: la crítica schmittiana al positivismo liberal. Em Alfredo Storck e Wladimir B. Lisboa (orgs.) *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*. Porto Alegre: Linus, 2009.
- _____. *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- RUSSEL, Bertrand. *Os Problemas da Filosofia*. Desidério Murcho (trad.). Lisboa: Edições 70, 2008.
- SCHAUER, Frederick. *Playing by the Rules: a Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- SEARLE, John R. *Rationality in Action*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- SHAPIRO, Scott. Authority. Em *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Jules Coleman, Scott Shapiro y Kenneth Himma (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2004: pp. 382-439.
- SIMMONDS, Nigel. Judgement and Mercy. Em *Oxford Journal of Legal Studies*, 13, 1993: pp. 52 e ss.
- SIMMONS, A. John. Philosophical Anarchism. Em John T. Sanders e Jan Naverson (eds.) *For and Against the State*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996.
- SÓFOCLES. *Antigone*. George Young (ed.). Nova Iorque: Dover Publications, 1993.
- SOPER, Philip. Legal Theory and the Claim of Authority. Em *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, no. 3, 1989: pp. 209-237.
- _____. Law's Normative Claims. Em *The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism*. Robert P. George (ed.) Oxford: Clarendon Press, 2005.
- _____. *The Ethics of Deference: Learning from Law's Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- SOUSA, Felipe Oliveira de. Entre el no-positivismo y el positivismo jurídico: notas sobre el concepto de Derecho en Robert Alexy. Em *Lecciones y Ensayos*. Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- _____. *A Proporcionalidade na Argumentação Jurídica: estrutura lógico-normativa e significância prática* (manuscrito inédito).
- VIEIRA, Oscar Vilhena. *A Constituição e sua reserva de justiça*. São Paulo: Malheiros, 1999.
- WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. Authority for Officials. Em *Rights, Culture and the Law*. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2003: pp. 45-71.
- _____. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. Legal and Political Philosophy. Em *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Jules Coleman, Scott Shapiro y Kenneth Himma (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2004a: p. 352-81.
- _____. Moral Truth and Judicial Review. Em *The American Journal of Jurisprudence* 43, 1998: pp. 75-97.
- _____. Rights and majorities: Rousseau revisited. Em *Liberal rights: Collected papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997: pp. 392-421.
- WALUCHOW, Wil. Constitution as Living Trees: an Idiot responds. Em *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 18, 2005.
- WARNOCK, Geoffrey. *The Object of Morality*. London: Methuen, 1971.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. GEM Anscombe e G.H. von Wright (eds.). New York: Harper & Row, 1972.
- _____. *Philosophical Investigations*. Peter Hacker e Joachim Schulte (eds.), 4ª ed. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2009.
- WOLFF, Robert Paul. *In Defense of Anarchism*. New York: Harper & Row, 1976.
- _____. Reply to Professors Pritchard and Smith. Em *Journal of Value Inquiry*, 1973: p. 303-306.