



por Michael Huemer

[Chapter 1: The Problem of Political Authority - Tradução de Giacomo de Pellegrini]

Capítulo 1: O problema da autoridade política

1.1 Uma parábola política

Vamos começar com uma pequena história política. Você mora em uma pequena vila com um problema de crime. Vândalos vagam pela vila, roubando e destruindo as propriedades das pessoas. Parece que ninguém está fazendo nada a respeito. Então, um dia, você e sua família decidem acabar com isso. Você pega suas armas e sai para procurar os vândalos. Periodicamente, você pega um, leva-o de volta para sua casa com uma arma e o tranca no porão. Você fornece comida aos prisioneiros para que eles não passem fome, mas planeja mantê-los trancados no porão por alguns anos para ensinar-lhes uma lição.

Depois de operar dessa maneira por algumas semanas, você decide percorrer o bairro, começando com o vizinho do lado. Quando ele atende a porta, você pergunta: “Você notou a redução do crime nas últimas semanas?” Ele assente. “Bem, isso é graças a mim.” Você explica seu programa anticrime. Observando o olhar cauteloso no rosto do seu vizinho, você continua. “De qualquer forma, estou aqui porque é hora de cobrar sua contribuição para o fundo de prevenção ao crime. Sua fatura do mês é de \$100,00.”

Enquanto seu vizinho olha para você, sem fazer nenhum movimento aparente para entregar o dinheiro, você pacientemente explica que, se ele se recusar a fazer o pagamento exigido, infelizmente você terá que rotulá-lo de criminoso; nesse ponto, ele estará sujeito a um confinamento de longo período em seu porão, juntamente com os vândalos acima mencionados. Indicando a pistola no seu quadril, você nota que está preparado para pegá-lo à força, se necessário.

Supondo que você adote essa atitude com todos os seus vizinhos, que tipo de recepção você poderia esperar? Cederia alegremente sua parcela dos custos da prevenção ao crime?

Não é provável. Com toda a probabilidade, você observaria o seguinte. Primeiro, quase ninguém concorda que os vizinhos lhe devem alguma coisa. Enquanto alguns podem pagar por medo de prisão em seu porão e alguns podem pagar por hostilidade contra os vândalos, quase nenhum se consideraria obrigado a pagá-lo. Aqueles que se recusaram a pagar provavelmente seriam louvados ao invés de condenados por enfrentar você. Segundo, a maioria consideraria suas ações ultrajantes. Suas demandas por pagamento seriam



condenadas como extorsão total e o confinamento daqueles que se recusassem a pagar como sequestro. A sua conduta muito ultrajante, combinada com sua presunção iludida de que o resto da vila reconhecera a obrigação de apoiá-lo, faria com que muitos questionassem sua sanidade.

O que essa história tem a ver com a filosofia política? Na história, você se comportou como um governo rudimentar. Embora você não tenha assumido todas as funções de um Estado típico e moderno, assumiu dois de seus papéis mais centrais: puniu pessoas que violavam os direitos de outras pessoas ou desobedeceu aos seus comandos e coletou contribuições não voluntárias para financiar suas atividades. No caso do governo, essas atividades são chamadas de sistema de justiça criminal e sistema tributário. No seu caso, são chamados de sequestro e extorsão. Em face disso, suas atividades são do mesmo tipo que as de um governo. No entanto, a avaliação do governo pela maioria das pessoas é muito mais branda do que a avaliação de você na história. A maioria das pessoas apoia a prisão de criminosos pelo Estado, sente-se obrigada a pagar seus impostos e considera a punição dos sonegadores desejável e dentro dos direitos do Estado.

Isso ilustra uma característica geral de nossas atitudes em relação ao governo. Os governos são considerados eticamente autorizados a fazer coisas que nenhuma pessoa ou organização não-governamental pode fazer. Ao mesmo tempo, pensa-se que os indivíduos têm obrigações com seus governos que não deveriam para pessoa alguma ou organização não-governamental, mesmo que agentes não-governamentais se comportassem de maneira semelhante a um governo. Este não é simplesmente uma questão sobre a lei, nem sobre que tipo de ações podemos fugir. A questão é que nossos julgamentos éticos diferenciam bastante entre ações governamentais e não-governamentais. Ato que seriam considerados injustos ou moralmente inaceitáveis quando praticados por agentes não-governamentais geralmente serão considerados perfeitamente corretos, e até dignos de elogio, quando praticados por agentes governamentais. Daqui em diante, usarei “obrigação” para me referir a obrigações éticas, em vez de meras obrigações legais; da mesma forma para “direitos”.¹

Por que concedemos esse status moral especial ao governo e somos justificados ao fazê-lo? Este é o problema da autoridade política.

1.2 O conceito de autoridade: uma primeira passagem

O que é isso no pensamento moral comum que diferencia suas ações na história acima das ações de um governo? De um modo geral, dois tipos de explicação podem ser dadas. Um tipo de explicação é que, apesar das aparências, os dois comportamentos são diferentes, que



o governo não está realmente fazendo a mesma coisa que o vigilante. Por exemplo, suponha-se que a diferença crucial seja que o vigilante (você na história) não dá julgamentos justos aos vândalos, como o governo (em alguns países) faz àqueles em que procura punir. Isso poderia explicar por que o comportamento do vigilante é menos legítimo do que o do governo.

O outro tipo de explicação é que os dois agentes são diferentes.² Ou seja, o governo pode estar fazendo as mesmas coisas que o vigilante, mas quem executa faz toda a diferença. Você deve ser condenado na história, não porque não imita fielmente o governo, mas porque está agindo como um governo, embora não seja o governo.

É esse segundo tipo de explicação que caracterizo como uma invocação de autoridade política. Autoridade política (doravante, apenas “autoridade”) é a propriedade moral hipotética em virtude da qual os governos podem coagir as pessoas de certas maneiras que não são permitidas a mais ninguém e em virtude da qual os cidadãos devem obedecer aos governos em situações nas quais não seriam obrigados a obedecer a mais alguém. A autoridade, então, tem dois aspectos:

(i) Legitimidade política: o direito, por parte de um governo, de fazer certos tipos de leis e aplicá-las por coerção contra os membros de sua sociedade – em suma, o direito de governar.³

(ii) Obrigação política: a obrigação dos cidadãos obedecerem a seu governo, mesmo nas circunstâncias em que um não seria obrigado a obedecer ordens semelhantes emitidas por um agente não-governamental.

Se um governo tem “autoridade”, então (i) e (ii) existem: o governo tem o direito de governar e os cidadãos têm a obrigação de obedecer.

Ter obrigações políticas não significa apenas que é preciso fazer as coisas que a lei ou outros comandos governamentais exigem.⁴ Por exemplo, a lei proíbe o assassinato, e temos o dever moral de não matar. Mas isso não basta para estabelecer que temos “obrigações políticas”, porque seríamos moralmente obrigados a não matar, mesmo que não houvesse lei contra isso. Mas há outros casos em que, segundo a opinião popular, somos obrigados a fazer as coisas exatamente porque a lei as ordena, e não seríamos obrigados a fazer essas coisas se elas não fossem legalmente exigidas. Por exemplo, a maioria acredita que somos obrigados a pagar impostos sobre nossa renda em países que exigem isso legalmente e que somos obrigados a pagar o valor específico exigido pelo código tributário. Quem pensa que os impostos são muito altos não se sente autorizado a sonegar uma parte de seus impostos.



Quem pensa que os impostos são baixos demais não se sente obrigado a enviar dinheiro extra ao governo. E se a lei mudasse para que o imposto de renda não fosse legalmente exigido, não seria mais necessário pagar ao governo essa parte da receita da pessoa. Assim, na mente popular, a obrigação de pagar imposto de renda é uma obrigação política.⁵

Aqueles que acreditam em autoridade política não precisam sustentar que a autoridade política é incondicional ou absoluta, nem precisam sustentar que todos os governos a possuem. Pode-se sustentar, por exemplo, que a autoridade do Estado depende de respeitar os direitos humanos básicos e de permitir aos cidadãos um certo nível de participação política; assim, os governos tirânicos não têm autoridade. Pode-se também sustentar que mesmo um governo legítimo não pode ordenar uma pessoa, por exemplo, a cometer assassinato, nem que um cidadão seja obrigado a obedecer tal ordem. Um crente na autoridade pode, portanto, acreditar apenas que certos governos têm uma certa esfera limitada de autoridade.

Apesar dessas limitações, a autoridade atribuída a alguns governos é uma propriedade moral impressionante. Como vimos na Seção 1.1, essa autoridade explicaria o direito de executar ações de tipos que seriam considerados muito errados e injustos para qualquer agente não autoritário.

1.3 Ações *versus* agentes: a necessidade de autoridade

Alguém precisa dessa noção de autoridade para explicar a diferença moral entre o vigilante na Seção 1.1 e o governo? Ou podemos explicar a diferença apelando apenas para diferenças entre o comportamento do governo e o comportamento do vigilante?

Na história que a descrevi, havia muitas diferenças entre o comportamento do vigilante e o de um governo típico; no entanto, nenhuma dessas diferenças é essencial. Pode-se modificar o exemplo para remover qualquer diferença que possa ser considerada relevante e, desde que não se converta o vigilante em um governo, a maioria das pessoas ainda julgará intuitivamente o vigilante com muito mais rigor do que os agentes do governo que agem de forma análoga.

Assim, considere o fato de que muitos governos fornecem julgamentos justos por júri para criminosos acusados. O vigilante poderia fazer o mesmo. Suponha que toda vez que você pegar um vândalo, pegue alguns de seus vizinhos e force-os a passar por um julgamento. Após a apresentação das evidências, você faz com que seus vizinhos votem na culpa ou inocência do vândalo acusado e usa o resultado para decidir se deve puni-lo. Isso tornaria suas ações aceitáveis? Talvez seu tratamento aos vândalos seja mais justo, mas dificilmente



parece legitimizar seu programa como um todo. De fato, você agora adicionou outra ofensa à lista de suas ações ultrajantes: sua escravização temporária de seus vizinhos para servir a seu “sistema de justiça”.

Considere outra sugestão. Agentes do governo geralmente prendem pessoas apenas por infrações às regras explicitamente publicadas – as leis – enquanto o vigilante as pune apenas de acordo com seu senso interno de certo e errado. Essa diferença também pode ser removida. Suponha que você escreva uma longa lista de comportamentos que considere inaceitáveis, além de relatos do que planeja fazer às pessoas que se envolvem nesses comportamentos. Você publica cópias de suas listas em um quadro de avisos fora de sua casa. Novamente, isso dificilmente é suficiente para legitimizar seu comportamento.

Uma sugestão mais plausível inicialmente é que seu comportamento é imperceptível porque a comunidade não escolheu você para desempenhar esse papel. Em contraste, nos países democráticos, os cidadãos escolhem seus líderes. (Esse relato implica que apenas governos democráticos são legítimos; portanto, a grande maioria dos governos ao longo da história foi ilegítima e a grande maioria das pessoas carecia de obrigações políticas. Essa provavelmente já é uma revisão significativa do senso comum.) Mas observe que esse relato da diferença entre o governo e o vigilante é um apelo à autoridade. Não afirma que o vigilante esteja fazendo algo diferente do que o governo faz; alega que as ações em questão podem ser executadas por um agente e não por outro. O vigilante não tem autoridade para punir criminosos e cobrar impostos porque ele não foi autorizado por sua sociedade. Examine essa teoria da autoridade em um capítulo posterior. Por enquanto, o ponto a observar é simplesmente que é necessário alguma motivação de autoridade.

1.4 O significado de coerção e o alcance da autoridade

A necessidade de uma explicação da legitimidade política surge do significado moral de coerção e da natureza coercitiva do governo. É importante colocar esses princípios claramente em foco, a fim de ter uma visão clara do que precisa ser explicado antes de tentar explicá-lo.

Primeiro, o que é coerção? A seguir, uso o termo “coerção” para denotar o uso ou a ameaça de uma pessoa de usar força física contra outra pessoa. Quando falo em forçar uma pessoa a fazer alguma coisa, quero dizer o uso da força física ou a ameaça de força física para induzi-la a executar a ação desejada. Eu uso “força física” e “violência” de forma intercambiável. Não vou definir “força física” aqui; nosso entendimento intuitivo da noção será suficiente para os argumentos subsequentes, e não confiarei em nenhum julgamento controverso sobre o que qualifica como força física.



Minha definição de “coerção” não pretende ser uma análise do uso padrão do termo em português. É uma definição estipulada, destinada a evitar a repetição da frase “uso ou ameaça de usar força física”. Meu uso do termo difere do uso comum de pelo menos duas maneiras: primeiro, no sentido comum do termo, quando A “coage” B, A induz B a se comportar de maneira desejada por A; mas, no meu sentido, A pode coagir B ferindo fisicamente B, independentemente de A influenciar ou não o comportamento de B. Segundo, o senso comum considera uma gama mais ampla de ameaças como coercitivas: no sentido comum, A pode “coagir” B usando uma ameaça para espalhar rumores maliciosos sobre B. Isso não se qualificaria como coerção no meu sentido, porque a ameaça não é de violência. O conceito comum de coerção é útil em muitos contextos; no entanto, introduzi uma definição estipulada, pois isso permite considerar alguns argumentos importantes e interessantes a respeito da autoridade política, evitando debates semânticos desnecessários.⁶

O governo é uma instituição coercitiva. De um modo geral, quando o Estado faz uma lei, a lei traz consigo uma punição a ser imposta aos infratores. É possível ter uma lei sem punição especificada por violação, mas todos os governos atuais atribuem punições a quase todas as leis.⁷ Nem todo mundo que infringir a lei será de fato punido, mas o Estado geralmente fará um esforço razoável para punir os infratores e geralmente punirá um número razoável deles, normalmente com multas ou prisão. Essas punições têm como objetivo prejudicar os infratores da lei e geralmente conseguem fazê-lo.

A violência física direta raramente é usada como punição. No entanto, a violência desempenha um papel crucial no sistema, porque sem a ameaça de violência, os infratores da lei poderiam simplesmente optar por não sofrer punição. Por exemplo, o governo ordena que os motoristas parem antes de todos os sinais vermelhos. Se você violar essa regra, poderá ser punido com uma multa de \$200. Mas este é simplesmente outro comando. Se você não obedeceu ao comando de parar antes de todos os sinais vermelhos, por que você obedeceria ao comando de pagar \$200 ao governo? Talvez o segundo comando seja imposto por um terceiro: o governo pode ameaçar revogar sua carteira de motorista se você não pagar a multa. Em outras palavras, pode ordenar que você pare de dirigir. Mas se você violou os dois primeiros comandos, por que seguiria o terceiro? Bem, o comando para parar de dirigir pode ser imposto por uma ameaça de prisão se você continuar dirigindo sem licença. Como esses exemplos ilustram, os comandos geralmente são aplicados com ameaças para emitir comandos adicionais, mas isso não pode ser tudo o que existe. No final da cadeia deve surgir uma ameaça que o violador literalmente não pode desafiar. O sistema como um todo deve ser ancorado por uma intervenção não voluntária, um dano que o Estado pode impor independentemente das escolhas do indivíduo.



Essa âncora é fornecida pela força física. Até a ameaça de aprisionamento exige execução: como o Estado pode garantir que o criminoso vá para a prisão? A resposta está na coerção, envolvendo lesão corporal real ou ameaçada ou, no mínimo, empurrão ou puxão físico do corpo do indivíduo para o local da prisão. Esta é a intervenção final que o indivíduo não pode escolher desafiar. Pode-se optar por não pagar uma multa, pode-se dirigir sem licença e pode-se optar por não caminhar até um carro da polícia para ser levado embora. Mas não se pode optar por não ser submetido à força física se os agentes do Estado decidirem impor.

Assim, o sistema jurídico baseia-se na coerção intencional e prejudicial. Para justificar uma lei, é preciso justificar a imposição dessa lei à população por meio de uma ameaça de dano, incluindo a imposição coercitiva de dano real àqueles que são flagrados violando a lei. Na moral do senso comum, a ameaça ou imposição coercitiva real de dano está normalmente errada. Isso não quer dizer que não possa ser justificada; é apenas dizer que a coerção requer uma justificativa. Isso pode ser devido à maneira pela qual a coerção desrespeita as pessoas, procurando ignorar sua razão e manipulá-las através do medo, ou a maneira pela qual parece negar a autonomia e a igualdade de outras pessoas.

Não tentarei explicação alguma abrangente de quando a coerção é justificada. Confio no julgamento intuitivo de que a coerção prejudicial requer uma justificativa, bem como em algumas intuições sobre condições particulares que constituem ou não justificativas satisfatórias. Por exemplo, uma justificativa legítima é a autodefesa ou defesa de terceiros inocentes: alguém pode coagir outra pessoa se for necessário para impedir que ela prejudique injustamente outra pessoa. Outra justificativa para coerção prejudicial é o consentimento. Assim, se você estiver em uma luta de boxe com a qual ambos os participantes concordaram, poderá dar um soco no seu oponente.

Por outro lado, muitas razões possíveis para coerção são claramente inadequadas. Se você tem um amigo que come muitas batatas fritas, tente convencê-lo a desistir. Mas se ele não ouvir, você não pode forçá-lo a parar. Se você admira o carro do seu vizinho, pode se oferecer para comprá-lo. Mas se ele não vender, você não pode ameaçá-lo com violência. Se você não concorda com as crenças religiosas de seu colega de trabalho, tente convertê-lo. Mas se ele não ouvir, você não pode dar um soco em seu nariz. E assim por diante. Na ética do senso comum, a esmagadora maioria das razões para a coerção falha como justificativa.

Os Estados modernos precisam de uma explicação da legitimidade política, porque os Estados modernos geralmente coagem e prejudicam os indivíduos por razões que seriam consideradas inadequadas para qualquer agente não-governamental. Isso pode ser ilustrado através de algumas melhorias na história da Seção 1.1.



Suponha que você anuncie que acredita que uma cidade vizinha está construindo algumas armas muito destrutivas, armas que um dia poderão ser usadas para aterrorizar outras aldeias. Para impedir que isso aconteça, você reúne alguns moradores de mesma opinião e viaja para a cidade vizinha, onde depõe violentamente o prefeito, destruindo alguns edifícios e previsivelmente matando várias pessoas inocentes no processo.

Se você se comportasse dessa maneira, seria rotulado de terrorista e assassino, e os pedidos de execução ou prisão perpétua provavelmente seriam abundantes. Mas quando o governo se comporta dessa maneira, seu comportamento é rotulado como “guerra”, e muitos o apoiam. Certamente, muitos rejeitam a ideia de guerra preventiva. Mas apenas extremistas políticos descrevem soldados ou líderes do governo que os enviam para a batalha como terroristas e assassinos. Mesmo entre os oponentes da guerra do Iraque em 2003, por exemplo, poucos chegaram a considerar George W. Bush um assassino em massa ou pediram sua execução ou prisão. A noção de autoridade política está em ação aqui: a sensação é de que, seja sua escolha boa ou ruim, o governo é o agente com autoridade para decidir se vai à guerra. Nenhum outro agente tem o direito de cometer violência em larga escala para atingir seus fins em algo como essas circunstâncias.

Suponha agora que, em meio a todas as suas outras atividades incomuns, você decida começar a apoiar a caridade. Você encontra uma instituição de caridade que ajuda os pobres. Infelizmente, você acredita que sua aldeia não contribuiu o suficiente para essa instituição de caridade voluntariamente, então você dedica a extração de dinheiro de seus vizinhos à força e a entrega à instituição de caridade.

Se você se comportasse dessa maneira, seria rotulado como ladrão e extorsionista e seria comum pedidos para aprisioná-lo e obrigá-lo a retribuir pessoalmente aqueles cujo dinheiro você expropriou. Mas quando o governo se comporta dessa maneira, seu comportamento é conhecido como conduzir programas de assistência social, e a maioria das pessoas o apoia. Certamente, existem alguns que se opõem aos programas de bem-estar social, mas mesmo os oponentes raramente veem os agentes do governo que administram os programas ou os legisladores que votam nos programas como ladrões e extorsionistas. Muito poucos exigiriam a prisão deles ou obrigariam-lhes a pagar pessoalmente os pagadores de impostos. Mais uma vez, a noção de autoridade está em ação: pensamos que o governo tem autoridade para redistribuir riqueza; organizações não-governamentais não.

Isso deve dar alguma indicação da gama de atividades governamentais cuja justificativa se baseia na noção de autoridade política. No Capítulo 7 discutirei mais detalhadamente até que ponto esse intervalo se estende. Mas mesmo a partir dessa breve discussão, deve ficar claro que, sem uma crença na autoridade, teríamos que condenar grande parte do que



agora aceitamos como legítimo.

1.5 O conceito de autoridade: uma segunda passagem

Nesta seção, refino as noções de “autoridade política”, “legitimidade política” e “obrigação política”. Os cinco princípios a seguir estão implícitos na concepção comum de autoridade do governo; é isso que os defensores da autoridade gostariam de defender:

1. *Generalidade*. A autoridade do Estado se aplica aos cidadãos em geral. Ou seja, o Estado tem o direito de impor coercivamente regras a pelo menos a grande maioria de seus cidadãos, e a grande maioria dos cidadãos tem obrigações políticas.⁸
2. *Particularidade*. A autoridade do Estado é específica para seus cidadãos e residentes em seu território. Ou seja, um governo tem o direito de impor regras àqueles em seu território de uma maneira que geralmente não tem o direito de impor regras àqueles em países estrangeiros, e os cidadãos têm obrigações com seus próprios Estados de um tipo que não suportam para outros Estados.⁹
3. *Independência de conteúdo*. A autoridade do Estado não está atrelada ao conteúdo específico de suas leis ou outros comandos.¹⁰ Ou seja, existe uma ampla gama de leis possíveis, de modo que, dentro dessa faixa, o Estado tem o direito de impor coercivamente as leis que escolher e cidadãos serão obrigados a obedecê-las. O leque de leis aceitáveis não precisa ser ilimitado – talvez o Estado não tenha o direito de fazer ou aplicar certos tipos de leis grosseiramente injustas, como leis que impõem a escravidão. Mas, pelo menos com frequência, o Estado tem o direito de fazer cumprir as leis, mesmo que sejam más ou erradas, e os cidadãos são obrigados a obedecer.
4. *Abrangência*. O Estado tem o direito de regular uma ampla gama de atividades humanas, e os indivíduos devem obedecer às diretrizes do Estado dentro dessa ampla esfera.¹¹ Esse intervalo não precisa ser ilimitado; por exemplo, talvez o Estado não possa regular os serviços as práticas religiosas privadas dos cidadãos. Mas os Estados modernos tipicamente regulam e têm o direito de regulamentar questões como os termos dos contratos de trabalho, a negociação de títulos financeiros, procedimentos médicos, procedimentos de preparação de alimentos em restaurantes, uso individual de drogas, posse de armas individuais, entrada e saída de pessoas do país, o voo de aviões, o comércio com países estrangeiros e assim por diante.
5. *Supremacia*. Dentro da esfera de ação que o Estado tem o direito de regular, o Estado é a mais alta autoridade humana.¹² Nenhum agente não-governamental pode comandar o Estado, e nenhum agente tem o mesmo direito de comandar indivíduos que o Estado possui.

Nas condições desenvolvidas de (1) a (5), procuro caracterizar fielmente a concepção



ordinária e comum de autoridade política. Uma defesa satisfatória da autoridade deve acomodar e explicar esses cinco princípios. Se nenhuma teoria plausível chega perto de acomodar os princípios de (1) a (5), deve-se concluir que Estado algum realmente tenha autoridade.

Esses cinco princípios são vagos, empregando conceitos como o uma “ampla gama” e uma “grande maioria”. Não tentarei tornar precisa a noção de autoridade política nesses aspectos. O conceito será claro o suficiente para fins de avaliação dos argumentos no restante do livro. Também é vago o quão intimamente uma teoria deve acomodar esses princípios. Mais uma vez, não tentarei tornar isso preciso. Devemos simplesmente observar que, se uma teoria está muito longe de acomodar a concepção intuitiva de autoridade, então, em algum momento, deixa de ser uma defesa da autoridade.

Algumas palavras sobre com quem os defensores da autoridade não estão comprometidos: A ideia de obrigação política não implica que o governo que comanda algo seja, por si só, suficiente para alguém ter a obrigação de fazer esse algo. Aqueles que acreditam em autoridade podem sustentar que existem outras condições para que os comandos do governo sejam vinculativos; por exemplo, que as leis deveriam ter sido feitas de acordo com processos justos e democráticos, que o atual governo não deveria ter usurpado um governo legítimo e anterior, e assim por diante. Eles também podem sustentar que há limites para a autoridade do governo; por exemplo, que as leis não podem ser injustamente grosseiras, que não podem invadir certas esferas de privacidade protegidas e assim por diante. Portanto, a ideia de que é preciso executar uma ação “porque a lei exige” pode realmente significar, grosso modo, que é preciso executar uma ação porque a lei exige, a lei foi feita de maneira apropriada por um governo legítimo, a lei não é grosseiramente injusta e a lei está dentro da esfera de coisas que o governo pode legitimamente regular.

Para ilustrar os princípios acima, considere o caso da tributação. De acordo com a opinião popular, o Estado pode impor impostos a todos e quaisquer residentes em seu território, e os residentes geralmente são obrigados a pagar os impostos (a condição de Generalidade). O Estado não tem direito a tributar pessoas em países estrangeiros, nem estrangeiros precisam pagar se o Estado tentar cobra-lo (Particularidade).¹³ O Estado geralmente está autorizado a determinar quais atividades em seu território serão tributadas e quanto, e os residentes são obrigados a pagar esse valor, mesmo que o imposto seja excessivamente alto ou baixo (Independência de conteúdo). Nenhuma pessoa ou organização não-governamental tem o direito de tributar o Estado ou de tributar indivíduos (Supremacia). Assim, se as visões populares estiverem corretas, o caso da tributação ilustra a autoridade política do governo.



1.6 Um comentário sobre metodologia

A primeira parte deste livro é um exercício de aplicação da filosofia moral à política. A preocupação central é a avaliação de nossas atitudes morais em relação ao governo: os governos realmente têm o direito de fazer as coisas que geralmente consideramos que eles têm o direito de fazer? Somos realmente obrigados a obedecer aos governos da maneira que costumamos ser obrigados?

Questões desse tipo são notoriamente difíceis. Como elas devem ser abordadas? Uma abordagem seria partir de alguma teoria moral abrangente - digamos, utilitarismo ou a deontologia kantiana - e tentar deduzir as conclusões apropriadas sobre direitos e deveres políticos. Eu, infelizmente, não posso fazer isso. Não conheço a teoria moral geral correta e acho que ninguém conhece. As razões do meu ceticismo são difíceis de comunicar, mas derivam da reflexão sobre os problemas da filosofia moral e da literatura complexa, confusa e constantemente contestada sobre esses problemas. É uma literatura em que uma teoria após a outra se depara com um monte de quebra-cabeças e problemas que se tornam cada vez mais complicados à medida que mais filósofos trabalham nela. Não posso comunicar completamente a situação aqui; a melhor maneira de apreciar meu ceticismo sobre a teoria moral seria os leitores se aprofundarem nessa literatura. Aqui, vou simplesmente anunciar que não assumirei nenhuma teoria moral abrangente, e acho que devemos ser muito céticos em relação a qualquer tentativa de chegar a conclusões sólidas na filosofia política, partindo de uma teoria. Por razões semelhantes, tampouco começo assumindo qualquer teoria política geral, embora chegue a uma teoria política no final.

Qual é a alternativa? Começarei com alegações morais que são, inicialmente, relativamente incontroversas.¹⁴ Esse parece um plano óbvio. A filosofia política é um campo difícil e disputado. Quem espera progredir não pode começar com uma teoria moral contenciosa, muito menos com uma ideologia política contenciosa. As premissas de alguém devem ser coisas que, por exemplo, liberais e conservadores normalmente acham óbvias à primeira vista. Deve-se, então, tentar argumentar a partir dessas premissas a conclusões sobre as questões contestadas que são de interesse. Por mais natural que possa parecer, essa abordagem raramente é adotada. Filósofos políticos comumente defendem uma posição em alguma questão controversa, partindo de uma teoria geral controversa. Por exemplo, um filósofo pode procurar determinar se a imigração deve ser restringida aplicando uma teoria hipotética de contrato social rawlsiana à questão.¹⁵

A maioria das premissas morais nas quais confio são avaliações morais de comportamentos particulares em cenários relativamente específicos. A história do vigilante na Seção 1.1 é um exemplo disso. É razoável assumir como premissa que o indivíduo nessa história age de



forma inadmissível. O caso não é um dilema (como, por exemplo, o *trolley problem*¹⁶), nem envolve uma controvérsia moral (como, por exemplo, o caso de alguém que faz um aborto). Para o senso comum, a avaliação negativa é um veredicto direto e óbvio.¹⁷

Alguns filósofos acreditam que, ao fazer filosofia moral, deve-se confiar apenas em princípios éticos abstratos, recusando-se a confiar em avaliações intuitivas de casos específicos.¹⁸ Outros acreditam, mais ou menos, que apenas deve-se confiar em julgamentos sobre casos particulares.¹⁹ Ainda outros pensam que não se pode confiar em julgamentos éticos e que não há conhecimento moral.²⁰ Todas essas visões me parecem erradas. O que parece certo é que julgamentos éticos controversos tendem a não ser confiáveis, enquanto julgamentos éticos incontroversos e óbvios – sejam específicos ou gerais – tendem a ser confiáveis. Devo assumir que temos algum conhecimento moral e que nossos julgamentos éticos mais claros e amplamente compartilhados são exemplos desse conhecimento.²¹

Embora minhas premissas éticas sejam relativamente incontroversas, minhas conclusões não serão. Pelo contrário, as conclusões que chego estão tão longe das opiniões iniciais da maioria das pessoas que provavelmente nenhum argumento poderia convencer a maioria das pessoas a aceitá-las. Finalmente, concluo que a autoridade política é uma ilusão: ninguém tem o direito de governar e ninguém é obrigado a obedecer a um comando apenas porque provém de seu governo. Mas, embora isso possa ser contra-intuitivo para a maioria das pessoas, não acho que isso revele algum erro da minha parte. Bertrand Russell disse: “O ponto da filosofia é começar com algo tão simples que não pareça digno de ser declarado, e terminar com algo tão paradoxal que ninguém vai acreditar.”²² Eu não acredito que isso seja o ponto da filosofia, mas raciocinar de premissas intuitivas a conclusões surpreendentes não é necessariamente uma marca da filosofia ruim.

Minhas atitudes em relação ao senso comum podem parecer inconsistentes. Por um lado, considero as intuições éticas mais amplamente compartilhadas nas premissas razoáveis nas quais confiar. Por outro lado, afirmo que algumas crenças políticas amplamente compartilhadas estão fundamentalmente equivocadas. A alegação de que existem alguns governos legítimos não é muito controversa; quase todo mundo, à esquerda ou à direita do espectro político, considera isso um dado adquirido. Por que, então, não aceito a existência de Estados legítimos como premissa inicial, assim como aceito crenças de bom senso sobre ética pessoal?

Uma razão é que eu nunca compartilhei intuições políticas de outras pessoas, se é isso que elas são. Compartilho a maioria das intuições normativas da minha sociedade, como a de que não se deve roubar, matar ou prejudicar outras pessoas (exceto em certos casos especiais, como a autodefesa); que geralmente se deve dizer a verdade e cumprir as



promessas; e assim por diante. Mas nunca me pareceu que houvesse pessoas com o direito de governar os outros, e nunca me pareceu que alguém fosse obrigado a obedecer a uma lei simplesmente porque é a lei.

Minhas intuições não são totalmente idiossincráticas. No discurso político contemporâneo, há uma minoria vocal que defende reduções drásticas no tamanho do governo. Muitas vezes, defendem seus pontos de vista em termos práticos (programas do governo não funcionam) ou em termos de reivindicações absolutistas sobre os direitos individuais. Mas acho que esses argumentos perdem a questão principal. Acredito que a verdadeira motivação subjacente é um amplo ceticismo em relação à autoridade política: no fundo, os defensores de um governo menor simplesmente não veem por que o governo deveria ter permissão para fazer tantas coisas que ninguém mais poderia fazer. Mesmo que você não compartilhe essa atitude cética, eu recomendaria não descartar simplesmente as intuições daqueles com ideologias diferentes. Os seres humanos são altamente falíveis na filosofia política, e confrontos de intuições são frequentes. A objetividade exige que cada um de nós considere seriamente a possibilidade de que somos nós que temos as intuições equivocadas.

Aqueles que começam com a intuição de que alguns Estados possuem autoridade podem desistir dessa intuição se, como pretendo mostrar, revelar que a crença na autoridade política é incompatível com as crenças morais do senso comum. Há três razões para preferir aderir à moralidade do senso comum em vez da filosofia política do senso comum: primeiro, como sugeri, a filosofia política do senso comum é mais controversa do que a moralidade do senso comum. Segundo, mesmo aqueles que aceitam visões políticas ortodoxas geralmente são mais fortemente convencidos da moralidade do senso comum do que da filosofia política do senso comum. Terceiro, mesmo aqueles que aceitam intuitivamente a autoridade podem ao mesmo tempo ter a sensação de que essa autoridade é intrigante - que é necessária alguma explicação para o motivo pelo qual algumas pessoas devem ter esse status moral especial - de uma maneira que não seja intrigante, por exemplo, que deveria ser errado atacar outras pessoas sem provocação. O fracasso em encontrar uma explicação satisfatória da autoridade política pode, portanto, levar a pessoa a desistir da crença na autoridade, em vez de desistir das crenças morais do senso comum.

1.7 Plano do livro

A tese central da primeira parte deste livro é que a autoridade política é uma ilusão moral. Mostro isso através de uma crítica das principais considerações filosóficas de autoridade (Capítulos 2 a 5). Sigo a discussão dessas teorias, com uma discussão da psicologia de nossas atitudes em relação à autoridade (Capítulo 6), na qual sugiro que as considerações filosóficas da autoridade são racionalizações para atitudes com fontes não-rationais, fontes



nas quais devemos confiar pouco.

A maioria das pessoas acredita que o governo é incrivelmente benéfico, que sem ele a sociedade entraria em colapso em um estado de caos absoluto. Eu pediria ao leitor que deixasse essa crença de lado por enquanto. A questão da primeira parte deste livro não é se o governo é bom ou ruim. A questão é se o governo tem certos direitos especiais que você e eu não temos e se temos certos deveres especiais para o governo que não temos em relação a mais ninguém. Um governo, como um vigilante particular, poderia ser altamente benéfico e ainda assim carecer de autoridade no sentido que defini. A maioria das defesas da autoridade é mais do que a alegação de que o agente autorizado oferece grandes benefícios. Por exemplo, a teoria do contrato social afirma que os cidadãos de alguns Estados consentiram em seu sistema político. A existência e validade desse consentimento podem ser examinadas independentemente da magnitude dos benefícios proporcionados pelo Estado. Certamente, pode-se pensar que os grandes benefícios fornecidos pelo Estado desempenham um papel fundamental no estabelecimento de sua legitimidade. Esse tópico será abordado no capítulo 5 e, em mais detalhes, na parte II do livro. Peço ao leitor que deixe essa questão de lado até que seja hora de abordá-la diretamente.

Perguntas sobre a necessidade do Estado e sobre como uma sociedade pode funcionar sem a crença na autoridade são importantes. Essas perguntas serão abordadas na Parte II, onde abordo as consequências práticas de abandonar a ilusão de autoridade política. A tese central da Parte II será a de que a sociedade pode funcionar e florescer sem uma aceitação geral da autoridade.

Minha filosofia política é uma forma de anarquismo. Na minha experiência, a maioria das pessoas parece convencida de que o anarquismo é um absurdo óbvio, uma ideia que pode ser refutada em trinta segundos com o mínimo de reflexão. Essa foi mais ou menos a minha atitude antes que eu soubesse alguma coisa sobre a teoria. Também é minha experiência que aqueles que sustentam essa atitude não têm ideia do que os anarquistas realmente pensam - como os anarquistas pensam que a sociedade deve funcionar ou como eles respondem às objeções de trinta segundos. Os anarquistas enfrentam dificuldades: a maioria das pessoas não dará ouvidos ao anarquismo seriamente porque está convencida de que a posição é louca; estão convencidas de que a posição é louca porque não a entendem; não o entendem porque não vão dar uma audiência séria. Peço, portanto, ao leitor que não desista de ler este livro apenas por causa de sua conclusão. O autor não é estúpido, nem louco e nem mau; ele tem uma consideração fundamentada de como uma sociedade sem Estado pode funcionar. Independentemente de você aceitar ou não essa consideração, é muito provável que você ache que valeu a pena considerar.



Na literatura filosófica nos últimos anos, tornou-se comum questionar a realidade das obrigações políticas. O ceticismo sobre a obrigação política é agora provavelmente a visão dominante. Esse desenvolvimento surpreendente deve-se principalmente ao ardiloso trabalho de A. John Simmons, que derrubou várias considerações importantes de obrigação política em sua obra *Moral Principles and Political Obligation*. Apoio a maioria dos argumentos de Simmons. Alguns leitores já estarão familiarizados com esses argumentos, mas muitos não; assim, nos capítulos seguintes, explico os argumentos mais importantes contra a obrigação política, independentemente deles já terem sido impressos antes. Ao mesmo tempo, acredito que os filósofos contemporâneos não foram suficientemente longe. Os filósofos que trabalham com obrigações políticas têm enfrentado principalmente a inadequação de considerações existentes de obrigações políticas. Mas ainda não enfrentaram a inadequação das considerações de legitimidade política.²³ E muito poucos filósofos hoje dão muita atenção ao anarquismo político. Normalmente, os argumentos sobre a obrigação política tomam como certo que o Estado é vitalmente necessário; a visão dominante diz que, embora necessitemos de governo e mesmo que os Estados modernos sejam justificados na maioria de suas atividades típicas, ainda não somos obrigados a obedecer à lei apenas como tal. Espero que este livro induza uma reflexão mais profunda, tanto no pressuposto da legitimidade política quanto no pressuposto da necessidade do Estado.

Notas

[1] Alguns pensadores distinguem obrigações de deveres (Hart 1958, 100-4; Brandt 1964). Daqui em diante, no entanto, uso “obrigação” e “dever” de forma intercambiável para denotar qualquer requisito ético.

[2] Deixo a distinção entre características do agente e características da ação em um nível intuitivo. “As características da ação” devem ser tomadas de alguma forma para excluir características como “ter sido executada por um agente desse tipo”. Da mesma forma, “características do agente” não devem incluir itens como “ser tal que ele executa ações de tal e tal tipo”.

[3] Uso “autoridade”, “legitimidade” e “obrigação política” em sentidos técnicos estipulados. Meu uso de “autoridade” e “legitimidade” segue aproximadamente o de Buchanan (2002), mas não exijo que obrigações políticas sejam devidas especificamente ao Estado. O alegado direito de governar do Estado deve ser entendido como um direito de justificação, e não um direito de reivindicação (Ladenson 1980, 137-9); isto é, permite que o Estado faça certas coisas em vez de impor alguma demanda moral a outros agentes. Meus usos de “legitimidade” e “autoridade” diferem dos de alguns outros teóricos (Simmons 2001, 130;



Edmundson 1998, capítulo 2; Estlund 2008, 2).

[4] A obrigação política pode se aplicar não apenas às leis, mas também a outros comandos governamentais, como decretos administrativos e ordens judiciais. Esse ponto deve ser entendido por toda parte, embora eu frequentemente fale simplesmente da obrigação de obedecer à lei.

[5] A pesquisa do grupo focalizado de Klosko dá algum apoio a essa impressão de atitudes populares (2005, capítulo 9, especialmente 198, 212-18).

[6] Edmundson (1998, capítulo 4) argumenta que o direito normalmente não é coercitivo no sentido comum. Meu uso técnico de “coerção” foi projetado para evitar o argumento de Edmundson, mantendo a presunção moral contra a coerção.

[7] Existem algumas exceções, como leis contra suicídio, alguns tratados internacionais e a constituição de um governo.

[8] Essa condição é articulada por Simmons (1979, 55-6).

[9] Simmons 1979, pp. 31-5.

[10] Hart 1958, 104; Raz 1986, 35-7, 76-7; Green 1988, 225-6; Christiano 2008, 250; Rawls, 1964, p.

[11] Klosko 2005, 11-12.

[12] Green 1988, 1, 78-83.

[13] Uma exceção são as tarifas, que são consideradas permitidas porque o Estado pode estabelecer condições nas interações dos estrangeiros com o próprio povo do Estado.

[14] Na filosofia, quase todas as reivindicações são contestadas por alguém; portanto, não podemos confiar em premissas totalmente incontroversas se quisermos chegar a conclusões interessantes.

[15] Carens 1987, 255-62; Blake 2002.

[16] Ver Foot 1967.

[17] Nisto uso o “senso comum” para o que a grande maioria das pessoas tende a aceitar,



especialmente em minha sociedade e sociedades às quais os leitores deste livro provavelmente pertencem. Isso não deve ser confundido com o uso técnico de “crenças de senso comum” em meus trabalhos anteriores (2001, 18-19).

[18] Singer 2005.

[19] Dancy 1993, capítulo 4.

[20] Mackie 1977.

[21] Ver Huemer 2005, especialmente o capítulo 5, para uma descrição do conhecimento moral e respostas ao ceticismo moral.

[22] Russell, 1985, p. 53.

[23] Simmons (1979, 196) nega que haja governos “legítimos” ou que quaisquer governos tenham o “direito” de coagir ou punir seus cidadãos. No entanto, ele parece usar esses termos em um sentido mais forte que o meu, porque continua aceitando que os governos possam ser moralmente justificados em suas atividades (199). Isso é confirmado por Simmons 2001, 130-1. Portanto, a aparente concordância de Simmons comigo é apenas verbal; na minha terminologia, Simmons aceita legitimidade política, enquanto eu a rejeito.