

ESTLUND, D. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008.

RESENHA

GILSON MATILDE DIANA
ANDRÉ LUIZ CERRI DA SILVA
PAULO ROBERTO FALCÃO DE ARAÚJO
CLAUDIO ARAUJO REIS*

A SABEDORIA DA DEMOCRACIA

Durante a maior parte da história, a democracia foi desprezada como uma forma política inferior – a regra do povo, ou “dos muitos”, era logo identificada como a regra da rale, da escória. Herdando do povo a volubilidade e a instabilidade, a democracia estava sempre perigosamente próxima do arbítrio e da anarquia, com toda a violência que se costuma associar a isso.

O momento de inflexão, no que se refere ao reconhecimento do valor da democracia, só viria no rastro das grandes revoluções do final do século XVIII. Ao longo do século XIX, a democracia, em alguma de suas formas, pouco a pouco ganha o *status* de melhor – ou, senão, de menos pior – forma de governo. Mas o que faz da democracia uma forma desejável de governo? O que a torna, em particular, a mais desejável?

Antes de prosseguir, podemos ainda nos perguntar brevemente sobre o sentido dessa desejabilidade. Um ideal de bom governo deve incluir, por um lado, uma referência a determinados valores fundamentais: liberdade, igualdade costumam estar entre os mais lembrados. Um bom governo, portanto, precisa encarnar exemplarmente esses valores. Mas esperamos igualmente de um bom governo que demonstre mais do que fidelidade a valores fundamentais: queremos que seja também capaz de nos levar a boas decisões coletivas, a boas respostas aos problemas coletivos que se apresentam ao longo de nossa vida social.

Ora, Platão já acusava a democracia de deixar as decisões mais importantes nas mãos dos menos sábios, o que conspiraria fortemente contra a crença de que as decisões democráticas seriam as melhores – e os argumentos, assim como as alegorias e analogias eloqüentes que desenvolve na *República*, não deixaram de impressionar tanto adversários quanto também defensores da democracia. Não por acaso, muitas das defesas modernas da superioridade do governo democrático deixam de lado as questões epistêmicas, que diriam respeito à capacidade da forma democrática de gerar boas decisões, enfatizando os aspectos procedimentais dos processos democráticos de tomada de decisão, ressaltando, em particular, a preservação, nesses processos, de valores ligados à equidade ou à justiça.

Um dos maiores atrativos do livro de David Estlund *Democratic Authority: A Philosophical*

Framework é, justamente, o de tentar articular uma defesa do valor da democracia sem desconsiderar a questão da qualidade das decisões tomadas democraticamente e, por extensão, as questões epistêmicas que isso implica – na verdade, reservando aos aspectos epistêmicos um lugar de destaque, no que se refere à defesa da autoridade que possui essa forma de governo. O ponto é que, sejam quais forem os valores encarnados na forma democrática de governo (equidade, respeito igual, inclusão...), sua deseabilidade deveria ser também função, em alguma medida, de sua capacidade de gerar boas decisões.

Mas o que são, aqui, “boas decisões”? Se definimos “boas decisões” como “decisões tomadas de forma democrática”, então estamos correndo em círculo. Mas se apelamos para outros padrões, diferentes dos valores associados à democracia ou ao processo democrático, então esbarramos na espinhosa questão sobre qual, afinal, seria esse padrão (independente do procedimento) aceitável para avaliarmos a qualidade de nossas decisões coletivas.

A argumentação desenvolvida por Estlund em seu livro desenrola-se, enfim, entre estes dois pontos: de um lado, uma defesa do valor epistêmico da democracia (ou seja, da capacidade do procedimento democrático de nos conduzir a boas decisões); de outro, a necessidade de respeitar o que poderíamos tentar chamar, genericamente, de princípio geral de tolerância, que aparece, sob diversas formas, ao longo da tradição liberal (por exemplo, na forma do “princípio liberal de legitimidade” no liberalismo político de John Rawls²). Visto assim, o argumento de Estlund se insere na longa história das relações entre democracia e liberalismo, ocupando, nos desdobramentos mais recentes dessa história (no contexto, particularmente, da teoria da democracia deliberativa, a que Estlund vem dando contribuições desde o final dos anos 1980), um lugar de destaque.

Ora, o desacordo razoável em torno de um padrão substantivo que nos permitisse discernir boas de más decisões, independentemente da forma como elas foram tomadas, tem inevitáveis reflexos sobre a legitimidade e sobre a autoridade dessas decisões. Os limites impostos pelo liberalismo, portanto, parecem conspirar contra uma abordagem – como a abordagem epistêmica – que busque incluir, de forma substantiva, considerações sobre a capacidade da democracia de chegar a boas decisões, segundo um padrão independente do procedimento. Não por acaso, na tradição liberal democrática abundam justificações procedimentais do valor da democracia, com as posições epistêmicas formando uma pequena minoria.

A tensão entre os valores implicados respectivamente pelo ideal liberal e pelo ideal democrático é bem ilustrada, por exemplo, na teoria democrática de Jean-Jacques Rousseau³. Rousseau defende uma posição radicalmente democrática, no que se refere à tomada de determinadas decisões coletivas fundamentais (ao menos aquelas que caem no domínio do que ele chama genericamente de “lei”). Decisões coletivas justificadas são aquelas que estão de acordo com a vontade geral, entendida (pelo menos em uma de suas possíveis acepções) como um padrão independente das decisões e preexistente a elas – que podemos identificar com o padrão do bem comum. Mas o que

é o bem comum? Não seria justamente isso que estaria, em boa parte das deliberações coletivas, em questão? Rousseau parece acreditar que o conhecimento, por parte dos cidadãos, desse padrão (anterior à tomada de decisão) é uma das condições que tornam o sufrágio (prática democrática por excelência) um procedimento confiável para identificar a conformidade ou não de decisões coletivas (as leis) com a vontade geral. Essa confiabilidade, no entanto, é função da clareza com que o padrão é conhecido. Mas como garantir que o padrão será conhecido? Isso exige não só que o padrão *exista*, mas também que o conjunto dos cidadãos – o povo – seja capaz de *conhecê-lo*. Ora, mesmo Rousseau reconhece que o povo sempre ama o bem, mas muitas vezes é incapaz de ver onde ele está. Mesmo supondo, portanto, que o padrão exista de algum modo, independentemente das deliberações do povo, anda resta a questão: como diminuir a inevitável margem de engano sobre o que é esse bem comum? O genebrino então apresenta uma série de sugestões para isso, entre elas a célebre figura do Legislador, a instituição de um tipo de censura, a religião civil e a educação cívica para a formação do soberano – todas apontando em uma mesma direção: a supressão das condições do que chamamos acima de desacordo razoável. A democracia rousseauiana, que tem no seu cerne uma concepção fortemente epistêmica, tende a assumir características claramente não liberais, e serve, assim, para mostrar a tensão potencialmente implícita, em uma concepção epistêmica de democracia, entre os ideais democráticos e os ideais liberais.

Sobre esse pano de fundo, o livro de Estlund pode ser lido como implicando uma contribuição para esse diálogo secular entre liberalismo e democracia. Estlund insere-se plenamente na tradição do liberalismo político contemporâneo inaugurada por John Rawls nos anos 1970, compartilhando suas intuições e valores básicos. Também tem regularmente contribuído, desde os anos 80, para o debate em torno da idéia de democracia deliberativa, como já notamos de passagem. É nessa encruzilhada, em que confluem os ideais liberais e os democráticos, que deve ser posto o seu livro recente, *Democratic Authority*.

Estlund quer defender uma posição que batiza de procedimentalismo epistêmico – uma posição intermediária entre o puro procedimentalismo e as concepções epistêmicas mais robustas. Segundo essa posição,

a obrigatoriedade [*bindingness*] e a legitimidade das decisões não se devem à correção das decisões, mas ao tipo de procedimento que as produz. Ainda assim, um traço central do procedimento, em virtude do qual ele tem essa significância, é o seu valor epistêmico. Eu chamo a essa estrutura teórica de *procedimentalismo epistêmico* [*epistemic proceduralism*]. (p. 8)

Expor e defender essa posição é o objetivo que persegue ao longo dos 14 capítulos de seu livro – começando por enfrentar um obstáculo considerável, que é a objeção platônica contra a democracia em alguns de seus possíveis desdobramentos, especialmente no que se refere ao lugar que se deve reservar à verdade na política.

O Capítulo II, que se intitula “Verdade e despotismo”, concentra-se justamente na tarefa de como trabalhar com uma noção de verdade em política, evitando, ao mesmo tempo, as críticas existentes sobre essa possibilidade.

A noção de verdade costuma provocar alguma ansiedade, quando trazida para o domínio político. Estlund inicia o capítulo lembrando justamente o exemplo de Hannah Arendt, que exprime, em texto bem conhecido⁴, a preocupação de que lidar com a noção de verdade em política pode conduzir ao despotismo, na medida em que um apelo à verdade, nesse domínio, tende a fechar justamente uma característica própria da política: a disputa (p. 21). Não é esse tipo de ansiedade, no entanto, que levanta o problema mais relevante para Estlund.

O problema que interessa a Estlund, ao invés, tem afinidade com aquilo que já foi chamado de “abstinência epistêmica”, relativamente a um aspecto da teoria rawlsiana⁵. Rawls, como se sabe, argumenta que o apelo à verdade de uma concepção política como base suficiente para a razão pública tem um caráter excludente e sectário – e parte importante de seu raciocínio nesse caso passa pela mesma idéia expressa no princípio liberal de legitimidade.

Ora, Estlund compartilha com Rawls o mesmo compromisso com o princípio liberal de legitimidade. Sua tentativa de trazer de volta a idéia de verdade para a política, portanto, se compromete com a busca de uma via intermediária entre dois escolhos:

Contra a idéia de que a verdade, como tal, não deve ter nenhum papel na teoria política normativa, vou argumentar que um padrão geral de aceitabilidade deve ser apresentado como um padrão verdadeiro, e não apenas como um padrão geralmente aceito. (...) Por outro lado, a idéia de que cidadãos devem introduzir no fórum político suas convicções mais profundas sobre o que é verdadeiro, dado que a contestação que se seguiria disso é da essência da política saudável, não pode ser sustentada por nenhuma visão adequada da autoridade e da legitimidade política. Esse ato de pôr verdades entre parênteses para certos propósitos políticos é central para o argumento que vou construir para defender uma base democrática para a autoridade política, especialmente contra a antiga opinião de que quem sabe mais deve governar e ser obedecido. (p. 23)

Um primeiro passo nessa via intermediária é apresentar uma definição mínima de verdade. Estlund argumenta que uma negação radical da verdade no domínio normativo implica um preço muito alto, tornando impossível qualquer avaliação de sistemas políticos ou de decisões coletivas. Se quisermos sustentar essa possibilidade, então temos de nos comprometer com uma idéia, mínima que seja, de verdade: “(...) será útil admitir um tipo “mínimo” de verdade (...). Digamos que uma afirmação de que “x é F” é verdadeira, ao menos no sentido mínimo, se e somente se x for de fato F”. (p. 25)

Nesse sentido mínimo, sustentar (para usar seu exemplo) que “ações afirmativas são injustas” é uma afirmação verdadeira, no sentido mínimo, é simplesmente aceitar que ações afirmativas são injustas. Uma negação radical da verdade, nesse sentido mínimo, implicaria, então, um ceticismo

niilista, que se recusaria a aceitar ou rejeitar qualquer posição normativa.

Vencido esse passo, um segundo logo se apresenta. As idéias de verdade e de conhecimento, lembra Estlund, estão muito próximas. A defesa socrático-platônica da atribuição de autoridade ao sábio – ao *expert* – alimenta-se, aliás, justamente dessa proximidade. O segundo desafio, portanto, consiste em, após ter-se resgatado um sentido (mínimo que seja) de verdade para a política, impedir a passagem entre expertise e autoridade.

Estlund batiza de *epistocracia* a posição de que a autoridade política cabe aos mais sábios. Essa posição implicaria três teses básicas:

1)A tese da verdade: há padrões normativos independentes do procedimento que são verdadeiros e pelos quais as decisões políticas devem ser julgadas;

2)A tese do conhecimento: algumas pessoas conhecem aqueles padrões normativos melhor que outras;

3)A tese da autoridade: o conhecimento político normativo daqueles que conhecem melhor é uma garantia para que eles tenham autoridade política sobre os outros. (p. 30)

A estratégia de Estlund para barrar a deriva em direção à epistocracia é negar a terceira tese, que implicaria o que ele chama de “falácia do *expert*/chefe” (p. 22). O ponto é que

Mesmo que haja padrões verdadeiros de decisões políticas boas ou más, pode também haver um critério de aceitabilidade geral que pode pôr entre parênteses o recurso a padrões verdadeiros. Isso seria uma parte da natureza da autoridade política justificada. Para dar uma versão em estado bruto: ninguém tem autoridade ou poder coercitivo legítimo sobre outro sem uma justificação que poderia ser aceita por todos os pontos de vista qualificados. (p. 33)

Mas será que isso faz o argumento efetivamente avançar? De fato, o problema parece apenas ser transferido dos “padrões verdadeiros” para o “critério de aceitabilidade geral”: podemos agora falar de *experts* na aplicação desse critério. Estlund, porém, acredita que não é assim: a introdução da idéia de um requisito ou critério de aceitabilidade faz uma diferença importante. Mesmo que a questão – teriam esses *experts*, por isso mesmo, autoridade? – permaneça, Estlund acredita que a referência à idéia de um critério de aceitabilidade (em vez de padrões verdadeiros) deixa agora mais claro que a passagem da expertise para a atribuição de autoridade não é legítima:

(...) uma justificação procedente do fato – ou da verdade – de que alguém é um *expert* ainda não é aceitável de acordo com o critério de aceitabilidade. Além disso, seu *status* como *expert* tem de estar fora do alcance da rejeição qualificada. (...) [Q]ualquer pessoa ou grupo particular que possa ser apresentado como sendo um *expert* desse tipo estaria

sujeito a controvérsia, e, em particular, a controvérsia qualificada. Nenhuma comparação discriminatória entre cidadãos com respeito à sua sabedoria política normativa pode passar pelo critério de aceitabilidade geral apropriado (ainda a ser especificado) de legitimidade política. (p. 36)

Isso deixa em aberto uma série de questões – em especial sobre esse critério de aceitabilidade, sobre o que conta ou não como “qualificado” e sobre os reflexos disso tudo na autoridade e na legitimidade. Alguns desses pontos serão tratados com mais detalhes em capítulos subseqüentes; outros, porém, serão deixados em aberto.

A estratégia de Estlund, então, para evitar a conclusão epistocrática, é apelar para um critério ou requisito de aceitabilidade, que um sistema epistocrático está condenado a não satisfazer. Já no Capítulo III, Estlund volta-se para a discussão desse requisito. O capítulo contém dois movimentos argumentativos que se completam. O primeiro defende a idéia geral de um critério de aceitabilidade qualificada, deixando em aberto o que conta como qualificado, já prevendo duas dificuldades: que esse critério seja excludente demais; e que esse critério seja inclusivo demais. O segundo movimento lida com a idéia de que o requisito de aceitabilidade qualificada não pode funcionar sem apelar para uma noção de “verdade”.

No que se refere ao primeiro movimento, chamaremos apenas a atenção para o fato de que a discussão aqui gira ainda em torno do problema de como se pode incorporar a idéia de verdade ao debate sobre a legitimidade e a autoridade de decisões políticas. No limite, trata-se de circunscrever os limites do fórum próprio da razão pública. Estlund lembra que o liberalismo político

afirma princípios audaciosos de tolerância filosófica no campo da justificação política. Os princípios e as doutrinas usadas na justificação política não precisam ser verdadeiras. De fato, mesmo doutrinas verdadeiras são inadmissíveis, a menos que sejam aceitáveis a todos os cidadãos razoáveis sem contradizer qualquer uma do vasto leque das visões de mundo morais ou filosóficas que provavelmente persistem em uma sociedade justa e aberta. (p. 43)

Naturalmente, toda tentativa de circunscrever limites esbarra na questão de onde se deve traçar a fronteira – daí as objeções que questionam a excessiva inclusão ou excessiva exclusão proporcionada por um critério de aceitabilidade. Estlund tenta contornar – sem enfrentar diretamente – essas objeções, tentando mostrar que a idéia geral da necessidade de algum critério de aceitabilidade não é abalada por elas. Dois pontos, no entanto, permanecem sem discussão: (1) qual seria, afinal, o critério de aceitabilidade e (2) como esse critério poderia responder diretamente às duas objeções mencionadas, sem esquivar-se delas. Estlund não se propõe a discutir nenhuma versão particular do requisito de aceitabilidade (faz algumas menções críticas, no entanto, ao critério rawlsiano de razoabilidade e dá alguns indícios sobre o conteúdo do critério, mas sem desenvolvê-los; cf., por exemplo, p. 44 e p. 61), de modo que, abstendo-se de apresentar uma resposta a (1), prejudica a

possibilidade de discutir o ponto (2), deixando ambos sem um tratamento adequado.

O segundo movimento argumentativo é mais importante e ambicioso: trata-se de mostrar que o requisito de aceitabilidade precisa apelar para uma noção de verdade para funcionar adequadamente.

Estlund começa esse movimento lembrando que o requisito de aceitabilidade aplica-se a si mesmo: tem de ser aceitável por todos os pontos de vista qualificados. Isso levanta a suspeita de que, afinal, esse requisito poderia excluir a si mesmo, o que seria fatal para a sua estratégia de fazer frente à epistocracia. Para evitar a auto-exclusão, Estlund argumenta que o grupo cuja aceitação é relevante (na verdade, é necessária) deve satisfazer a uma condição particular, que chama de condição de insularidade: cada membro desse grupo concorda que a aceitação pelos membros do grupo (e apenas a deles) é necessária para que uma doutrina seja admissível na justificação política (vale lembrar que, segundo Estlund, essa aceitação por cada membro do grupo deve ser vista como necessária, mas não suficiente).

Um problema, no entanto, permanece: há, provavelmente, muitos grupos que satisfazem a condição de insularidade: impõe-se, portanto, que se faça uma escolha entre eles. É aqui, diz Estlund, que o liberalismo deve apelar para a verdade: sem apelar para a verdade (no sentido mínimo estipulado anteriormente) do critério de aceitabilidade, seria impossível eliminar a pluralidade inevitável dos grupos insulares:

Parece que o liberalismo tem de encontrar uma maneira de penetrar essa pluralidade de grupos insulares. É aqui que ele deve apelar para a verdade, e não para a razoabilidade apenas. A dificuldade não pode ser evitada dizendo-se que “nós, os razoáveis” devemos levar as coisas adiante e ignorar outras opiniões sobre o grupo autoritativo, ao invés de insistir que elas são falsas, arriscando criar rancor e divisão. Seja qual for o valor prático do tato, filosoficamente nossa posição só pode ser a de que as outras estão erradas. Pois se não estivessem erradas, então seriam elas a ter direitos de rejeição, e não nós. A questão não é com que frequência ou com que ênfase nós deveríamos dizer isso, mas se podemos ou não suspender nosso juízo sobre isso. Não podemos, pois suspender o juízo nos deixaria com uma pluralidade de grupos insulares, nenhum deles possuindo evidentemente uma pretensão maior de autoridade do que qualquer outro. (p. 57)

Estlund, enfim, junta-se ao coro dos que acusam a “abstinência epistêmica” do liberalismo político de Rawls de incoerência. Sua crítica, no entanto, difere da que foi originalmente oferecida por Joseph Raz, como faz questão de acentuar (p. 61-63). Para os que já estão convencidos de que o liberalismo político de Rawls padece desse tipo de incoerência, o argumento que Estlund desenvolve no capítulo III de *Democratic Authority* apresenta intuições e desenvolvimentos interessantes. Para outros, no entanto, o argumento pode parecer limitado e inconclusivo. Efetivamente, muitas pontas são deixadas abertas (algumas, porém, serão retomadas mais adiante, em especial no capítulo VII), notadamente as questões que não se encaixam na perspectiva abstrata da “estrutura filosófica” (*philosophical framework*) que Estlund se propõe a desenvolver em seu livro.

A linha argumentativa principal só será retomada no capítulo VI. Os capítulos IV e V cumprem uma função eminentemente polêmica, preparando o caminho para a apresentação, no capítulo VI, da estrutura básica do procedimentalismo epistêmico.

Parte da estratégia de defesa do procedimentalismo epistêmico consiste em apontar as insuficiências de respostas alternativas sobre a autoridade das decisões democráticas. Nos capítulos IV e V, Estlund vai, justamente, articular sua crítica a três dessas alternativas, todas elas organizadas em torno do que caracteriza como sendo uma “fuga da substância”.

Estlund assume como ponto de partida que no núcleo da noção de democracia está a idéia de cidadãos coletivamente autorizando leis por meio do voto e/ou escolhendo, por meio do voto, aqueles que vão produzir as leis. Se é assim, então uma defesa da democracia deve passar, em alguma medida, pela defesa do valor do procedimento de autorização por meio do voto. *Alguma* ênfase no procedimento, portanto, é de se esperar. No entanto, uma característica importante da teoria democrática contemporânea, segundo Estlund, é que as tentativas de explicar o valor da democracia procuram articular-se *exclusivamente* com base em valores procedimentais, sem fazer apelo a outros valores. Ou seja, o valor das decisões é explicado sem apelo a outros valores, além daqueles já incorporados no procedimento.

Três posições serão examinadas e criticadas por Estlund. A primeira, que chama de procedimentalismo justo (*fair proceduralism*), defende que “os arranjos democráticos são justificados por serem procedimentalmente justos [*fair*], e não por qualquer tendência dos procedimentos democráticos de produzirem boas decisões” (p. 65). A segunda alternativa é a teoria normativa da escolha social. A terceira, enfim, é batizada por Estlund de democracia deliberativa profunda (*deep deliberative democracy*), exemplificada nas teorias de Habermas e Cohen. Estlund ainda examina brevemente o que poderia ser caracterizado como duas outras posições: a que chama de procedimentalismo deliberativo justo (*fair deliberative proceduralism*), a meio caminho entre o procedimentalismo justo e a democracia deliberativa profunda, que identifica em algumas reflexões de Waldron; e, no capítulo 6, a posição que chama de procedimentalismo deliberativo racional.

Em linhas gerais, a estratégia argumentativa de Estlund é semelhante em todos os casos: trata-se de mostrar que em todas essas posições já estão presentes desde sempre referências inevitáveis a padrões independentes do procedimento.

Com relação ao procedimentalismo justo, Estlund aponta, inicialmente, que o valor da justeza (*fairness*, que vamos traduzir, sempre que possível, por *justeza*, para diferenciar de *justiça*) é insuficiente para explicar aspectos cruciais das instituições democráticas. Estlund vai argumentar que o valor da justeza é um valor *ocasional*: a idéia de apelar para um procedimento justo (*fair*) não surgiria se fosse conhecimento comum que todos concordam sobre o que é uma decisão correta. Ou seja, o apelo à justiça procedimental é o resultado de um movimento de recuo diante do desacordo: na falta de um acordo sobre padrões substantivos que nos permitissem avaliar diretamente nossas

decisões coletivas, recorreremos à justeza do procedimento como suficiente para justificar essas decisões.

A justeza, portanto, tem uma função: resolver o impasse do desacordo. Supõe-se que um procedimento justo (*fair*) deva promover justamente (*fairly*) os interesses dos indivíduos. Mas isso implica dois elementos diferentes: a promoção dos fins das partes envolvidas (Estlund chama esse aspecto dos procedimentos justos de “agregatividade”) e o tratamento procedimental igual dispensado aos envolvidos (Estlund chama isso de “anonimidade”). Seu argumento tenta mostrar que a estratégia de fugir ou recuar diante dos padrões substantivos levaria necessariamente em direção à anonimidade, com sacrifício inclusive da idéia de agregatividade. Estlund tenta mostrar que as regras de agregatividade estudadas, por exemplo, pela teoria da escolha racional, vão além do procedimento e implicam, de fato, padrões substantivos aplicados a resultados de procedimentos: regras de agregação, na verdade, implicam um tipo de sensibilidade aos *inputs* que manifesta mais do que o comprometimento com o valor da justeza procedimental.

A pureza procedimental, assim, nos empurra em direção à anonimidade. Um procedimento é anônimo se uma mudança no sujeito da preferência não provoca nenhuma mudança na decisão coletiva. Estlund argumenta que só uma anonimidade completa satisfaz a condição de estar livre de padrões independentes do procedimento. Ora, essa anonimidade completa é perfeitamente alcançada, por exemplo, em um procedimento aleatório de escolha (como um jogo de “cara ou coroa”). Que razões teríamos para preferir um procedimento democrático de escolha (por exemplo, um procedimento de sufrágio envolvendo alguma versão da regra da maioria) a um procedimento aleatório? Estlund quer concluir que, com base apenas na justeza procedimental, não teríamos nenhuma razão para preferir outro procedimento qualquer ao procedimento aleatório. Defender, portanto, o valor do procedimento democrático implica necessariamente fazer referência a valores que estão além do procedimento.

A mesma estratégia é utilizada para mostrar que também no caso da democracia deliberativa profunda (exemplificada por ele nas teorias de Jürgen Habermas e Joshua Cohen) o pretenso procedimentalismo puro esconde, por detrás, a referência a padrões substantivos, ou seja, padrões independentes do procedimento.

Se teorias procedimentalistas não são suficientes para explicar a legitimidade das decisões democráticas, que alternativas temos? Há, no extremo oposto ao das teorias procedimentalistas, um conjunto de teorias que Estlund vai chamar de “teorias da correção”, segundo as quais o único critério aceitável de legitimidade da decisão é sua correção, de acordo com um padrão substantivo independente (Estlund usa a teoria democrática de Rousseau como exemplo de uma teoria desse tipo). Ora, dado o amplo desacordo razoável que existe em torno de qual padrão substantivo de correção é mais adequado, teorias desse tipo estão condenadas a falhar sistematicamente no teste de aceitabilidade.

Mas há, segundo Estlund, uma possibilidade intermediária: ao invés de supormos que a legitimidade do resultado depende de sua correção segundo um padrão independente do procedimento, podemos supor que ela derive, parcialmente, do valor epistêmico, ainda que imperfeito, do próprio procedimento que o produziu. Esse é o caminho tentado pelo procedimentalismo epistêmico, cuja estrutura finalmente expõe no Capítulo VI.

Mas aqui, quando introduzimos a dimensão epistêmica, voltamos ao problema explorado nos capítulos II e III. Um dos desafios mais difíceis para uma concepção epistêmica da autoridade política, como Estlund mais de uma vez assinala, é o de admitir a idéia de correção (e mesmo de verdade) das decisões como componente de sua legitimidade sem, com isso, privilegiar as opiniões de pretensos *experts*. Como o procedimentalismo epistêmico pretende fazer isso?

A resposta de Estlund passa pela distinção entre razões para crer e razões para obedecer. Uma teoria da correção (como a teoria rousseauiana, que lembramos no início) nos diz que o resultado da aplicação do procedimento é legítimo e tem autoridade na medida em que está de acordo com um determinado padrão de correção (ou seja, a decisão tem legitimidade e/ou autoridade quando é correta, segundo um padrão independente). Se a decisão vai contra minha opinião, e se a única razão que tenho para obedecer é crer que a decisão é correta, isso implica que tenho de considerar meu juízo como simplesmente errado. Devo submeter meu juízo à decisão coletiva, sob pena de obedecer sem razão.

Por sua vez, uma teoria procedimental pura vai enfatizar que temos razões para obedecer o resultado da aplicação de um procedimento justo (*fair*), qualquer que seja ele, na ausência de padrões independentes. Isso implica, no entanto, suspender a crença de que as decisões coletivas possam ser moralmente melhores ou piores. Se quisermos manter essa crença, parte da razão que temos para obedecer o resultado de um procedimento coletivo de tomada de decisão deve passar pela percepção de seu valor epistêmico – ou seja, por sua tendência a encontrar a melhor resposta.

O procedimentalismo epistêmico, assim, permite dizer que temos razões morais (que remetem à justiça do procedimento) para obedecer mesmo resultados que nos pareçam falhos, dada a crença que temos no valor epistêmico relativo do procedimento. Estlund lembra que esse valor não precisa ser especialmente alto: não precisamos acreditar que o procedimento tenderá quase sempre a estar correto, basta que aceitemos que tenha uma chance maior do que o acaso de acertar a boa resposta.

Com isso, Estlund crê conseguir superar os limites do procedimentalismo puro, incapaz, com sua ênfase no valor ocasional da justiça procedimental, de oferecer uma base sólida para defender o valor da democracia, ao mesmo tempo em que evita as implicações indesejáveis das teorias da correção, preservando o potencial que cada uma delas tem para contrabalançar as deficiências da outra.

Os 3 capítulos imediatamente seguintes vão ainda desenvolver aspectos centrais do procedimentalismo epistêmico, a começar, no Capítulo VII, por uma abordagem geral do problema

da base da autoridade política.

“Autoridade”, define Estlund, é o poder moral que um agente (especialmente o Estado) tem de exigir ou proibir ações. Embora muitas obrigações morais simplesmente se imponham a nós, há (e sobretudo na tradição liberal de que Estlund é herdeiro) determinadas obrigações que só contraímos com nosso consentimento. Esse parece ser o caso da autoridade política: desde Locke, acredita-se que a tradição liberal assume, como premissa para a autoridade, o consentimento daqueles que se encontram sob ela.

Vincular autoridade a consentimento, no entanto, é problemático: o voluntarismo implicado pela teoria do consentimento nem sempre se coaduna adequadamente com alguns aspectos importantes da experiência de estar submetido a uma autoridade. Estlund, como complemento de seu procedimentalismo epistêmico, precisa de uma alternativa – e sua teoria do consentimento normativo será, justamente, essa alternativa.

Estlund começa lembrando que a teoria do consentimento geralmente inclui algumas condições em que esse consentimento é nulo (quando o indivíduo está sob coerção ou mal informado, por exemplo), mas que o mesmo não ocorre com o não-consentimento. Ora, o complemento necessário para seu procedimentalismo epistêmico pede, justamente, que ele explore as condições em que o não-consentimento poderia ser anulado.

Antes de fornecer argumentos em favor da teoria do consentimento normativo, Estlund critica alguns pontos que foram oferecidos como suporte à tradicional teoria do consentimento, que sugere formular da seguinte forma:

“Sem consentimento não há autoridade (*cláusula libertária*), mas, a não ser que existam algumas condições anuladoras (*cláusula de nulidade*), o consentimento estabelece a autoridade (*cláusula de autoridade*)”. (p. 119)

O núcleo da teoria é a cláusula libertária. Que bases teríamos para aceitá-la? Para Estlund, nenhuma resposta vinda das teorias tradicionais é satisfatória (como exemplo, ele menciona as teorias da liberdade natural e a da igualdade descritiva; p. 119-120). Além do mais, a cláusula da nulidade na teoria do consentimento tradicional, ainda que procure fornecer uma descrição de quando o consentimento é nulo ou desqualificado, deixa escapar o fato de que outras circunstâncias poderiam estabelecer a autoridade, mesmo quando o consentimento envolvido é nulo: quando dizemos que um ato de consentimento não é válido nem qualificado, não deveríamos assumir que a condição resultante é a de não-autoridade. Um consentimento nulo não implica a não-autoridade: ele apenas implica que não há autoridade proveniente de tal consentimento.

Estlund nota, enfim, que há uma assimetria na teoria do consentimento: esse apenas

estabelece autoridade se satisfaz certos critérios, enquanto o não-consentimento estabelece a não-autoridade, sem a necessidade de satisfazer critério algum. Mas se em alguns casos o consentimento é nulo, então por que não poderíamos dizer o mesmo a respeito do não-consentimento? Ou seja, por que condições nulificantes também não poderiam ser aplicadas ao não-consentimento quando este for errado? A estratégia de Estlund consiste, então, em estabelecer uma simetria na teoria do consentimento normativo: se num determinado caso o não-consentimento em relação à autoridade é desqualificado, ou nulo, então os deveres que o agente teria em relação a tal autoridade continuam valendo da mesma forma que se ele tivesse consentido.

Estlund procura demonstrar que o consentimento normativo pode evitar muitas dificuldades encontradas pelas teorias tradicionais do consentimento em fornecer uma correta descrição da autoridade política em geral. Mas o objetivo principal de *Democratic Authority* consiste em justificar a autoridade da democracia, em especial. Para isso, Estlund desenvolve, ao longo do capítulo VIII, uma analogia. De acordo com ele, há uma semelhança entre a abordagem que o procedimentalismo epistêmico faz da elaboração geral de leis no regime democrático e o sistema de justiça baseado no sistema de júri. Este tem a autoridade de solicitar punição ou absolvição, sem que isso dependa do consentimento de alguém ou mesmo de um procedimento político anterior que o autorize. Neste sentido, o sistema do júri carrega o que Estlund denomina de “autoridade original”. Em tal sistema é possível levantarmos argumentos que podem servir de objeção à idéia de que não pode haver autoridade sem consentimento ou qualquer outro ato voluntário de aceitação. A proposta é demonstrar que tal sistema, juntamente com outras instituições democráticas, pode publicamente ser visto como tendo a tendência de produzir decisões boas ou corretas.

Para ilustrar o assunto, Estlund propõe que imaginemos uma comunidade com diferentes tipos de organização em torno da autoridade e das decisões relativas à justiça. Ele atribui o nome de *Prejuria* a tal comunidade. Num primeiro momento, há um acordo amplamente difundido de que certas coisas são injustas, tais como roubo, assalto, fraude, calúnia etc., mas não há qualquer sistema de justiça criminal comumente endossado pela comunidade. Essa seria a versão anárquica de *Prejuria* (que lembra um pouco a descrição lockeana do estado de natureza). Apesar de ser uma sociedade com regras e punições para quem as quebra, falta-lhe um dispositivo institucional para determinar a culpa e estipular a punição necessária. Em outra versão, na *Prejuria Epistocrática*, a culpa é estipulada pelas decisões de um grupo de sábios, sem a ampla participação dos cidadãos. Numa terceira versão, teríamos a *Prejuria Jurídica*: o estabelecimento de um sistema de júri no qual a culpa é determinada por cidadãos escolhidos aleatoriamente.

Diante dos três cenários de *Prejuria*, Estlund acredita que não haveria desacordo quanto ao fato de que o sistema do júri é melhor do que o arranjo anárquico para decidir sobre a culpa e, portanto, dispensar justiça. Quanto ao sistema epistocrático, haveria desacordo qualificado sobre sua superioridade ou não ao sistema de júri, o que já seria suficiente, em função do critério de aceitabilidade, para descartá-lo como alternativa possível. Resta a alternativa realizada no sistema

de júri. A questão importante que surge agora é: supondo que o sistema de júri esteja vigorando, os cidadãos de *Prejuria* teriam uma obrigação de conformar-se com as decisões de tal sistema? E que base haveria para isso?

O argumento de Estlund gira inicialmente em torno do que chama de princípio “antijusticeiro” (*Antivigilante Principle*). De acordo com tal princípio, “quando há um sistema que serve aos propósitos de julgamento e punição sem qualquer tipo de punição privada, então a punição privada é moralmente errada” (p. 140). Já que *Prejuria Jurídica* é uma evolução (ou um aperfeiçoamento) em relação à forma privada de punição de *Prejuria Anárquica*, então seus cidadãos deveriam escolhê-la e aceitar as decisões de seus júris. Os júris têm o poder moral de proibir ações, não por causa de algum efeito moral secundário, mas porque essa proibição é parte essencial dos propósitos de tal sistema.

O dever de consentir em obedecer às decisões do júri remete à teoria do consentimento normativo, desenvolvida no capítulo anterior. Para desenvolver seu argumento, Estlund faz um uso interessante da noção de deveres humanitários (deveres de contribuir para a solução de grandes problemas humanitários). Segundo ele, os cidadãos têm um dever humanitário de estabelecer e manter um sistema local adequado de justiça (usando, e ao mesmo tempo afastando-se, de intuições e argumentos apresentados por outros). Se o sistema de júri é um sistema adequado, os cidadãos teriam, assim, um dever de comprometer-se a obedecer suas decisões. Há, no entanto, complicações no caminho: há uma diferença, lembra Estlund, entre o dever de contribuir e o dever de seguir ordens sobre como contribuir – em outras palavras, entra aqui em jogo a relação especial que parece existir entre a vontade, ou o consentimento, e a autoridade. A saída, naturalmente, será apelar para a teoria do consentimento normativo, esboçada no capítulo anterior. A saída de Estlund será propor a distinção entre, de um lado, o valor de um sistema público de justiça e, de outro, o valor de estar comprometido em obedecer a tal sistema. O valor desse comprometimento, argumenta Estlund, é suficiente para justificar o apelo ao consentimento normativo: seria moralmente errado negar a obediência:

O dever de obedecer, segundo minha posição, não é (diferentemente do dever de *prometer* obedecer) um dever derivado do fato de ser uma contribuição para um projeto coletivo importante. Ao invés, é um dever de agir como você teria sido moralmente exigido a prometer agir, se tivesse sido perguntado. Isso, como a abordagem do consentimento normativo sugere, seria um dever tão estrito quanto se você tivesse efetivamente prometido. (p. 155)

Estlund conclui chamando a atenção para os pontos mais relevantes da analogia para seu objetivo imediato, que é o de defender a autoridade democrática. Antes de mais nada, diz ele,

A autoridade dos júris repousa sobre o dever dos prejurianos de prometer obedecê-los,

um dever que, por sua vez, repousa sobre certas características desses júris e de certas condições de fundo. Em particular, depende parcialmente do fato de que um sistema de júri (adequadamente construído) tem um valor epistêmico que nenhum ponto e vista razoável ou qualificado pode negar. (p. 156)

Um pouco mais adiante, Estlund resume:

Os elementos essenciais do argumento para a autoridade do sistema de júri estão todos presentes em um sistema democrático de governo. Primeiro, tem um grande valor, um valor que nenhum ponto de vista qualificado poderia negar, haver leis e políticas que são substantivamente justas. Segundo, um procedimento democrático adequado, como um júri, é (ou pode ser) demograficamente neutro, bloqueando as objeções qualificadas que poderiam ser levantadas contra quaisquer comparações discriminatórias. Terceiro, um procedimento democrático envolve vários cidadãos pensando conjuntamente, potencialmente colhendo os benefícios epistêmicos que isso pode trazer e promovendo decisões substantivamente justas melhor do que um procedimento aleatório. Assim, em quarto, conjecturo que não há nenhum arranjo não-democrático com o qual todos os pontos de vista qualificados poderiam concordar que serviria melhor à justiça substantiva. À luz de tudo isso, os cidadãos seriam moralmente exigidos a consentir com a nova autoridade de um tal arranjo democrático, se lhes fosse dada a escolha. (p. 157)

Um último elemento essencial do argumento é acrescentado no Capítulo IX, que expõe uma maneira de entender como o processo democrático de tomada de decisões políticas pode ter o valor epistêmico requerido pelo procedimentalismo epistêmico.

Estlund começa o capítulo com algumas observações sobre o valor epistêmico exigido no procedimentalismo epistêmico, ressaltando, em particular, que esse valor é muito modesto – tão modesto que até mesmo o cético aceitaria que o procedimento democrático tende a fornecer “melhores decisões que o acaso” (p. 160 e p. 168), considerando o uso da razão pública. O ponto central do capítulo, no entanto, é a descrição de um procedimento que, idealmente, satisfaria as necessidades epistêmicas requeridas pelo procedimentalismo epistêmico. Estlund chama esse procedimento modelar de *deliberação epistêmica ideal*, que teria as seguintes características:

- Todos têm total acesso ao fórum político e o que interessa somente são os méritos racionais dos argumentos.
- Todos têm a mesma oportunidade para falar, expressando-se de acordo com as suas idiossincrasias.
- As pessoas deveriam expressar pontos que ajudassem aos outros grupos a avaliar as razões em jogo. Importante ressaltar que aqui há espaço tanto para o discurso lógico, coerente e enxuto, quanto para o discurso emocional, um tanto atrapalhado e até mesmo retórico. Aqui, não há de antemão um discurso melhor.

- Os interesses de alguém ou de um grupo no ato de uma decisão, devem ser devidamente representado por uma espécie de porta voz.
- Todos têm o direito para falar o quanto desejarem, respeitando as regras de tempo para falar.
- Todos têm um igual poder de barganha.
- Todos respeitam e estão atentos à contribuição alheia.
- Todos reconhecem (ou tendem a reconhecer) uma boa razão quando apresentada.
- Os participantes devem se esforçar para fazer o papel do “advogado do diabo”. Ou seja, deve-se levar a sério as questões do grupo antagônico para criticá-las devidamente.

Três observações sobre a natureza ou o papel dessa situação deliberativa hipotética são importantes. Primeiro, diz Estlund, ela não é pensada como constituindo ou explicando a natureza da moralidade ou da justiça, diferentemente do que se costuma associar com uma situação contratual hipotética ou ainda, talvez, com a situação ideal de discurso habermasiana (p. 172; Estlund, de resto, dedicará o Capítulo XIII à refutação do que chama de analogia contratualismo/democracia). Segundo, embora ideal, Estlund tem o cuidado de insistir que essa situação não é utópica (em um sentido depreciativo; Estlund, aliás, concluirá seu livro, no Capítulo XIV, com uma bela defesa da teoria política normativa e uma denúncia do que batizou de “utopofobia”). Terceiro, o modelo hipotético da situação deliberativa ideal não é um objetivo em direção ao qual devemos fazer caminhar as instituições reais; a idéia não é que essas instituições devam “espelhar” o mais fielmente possível o modelo ideal – muitas vezes, na verdade, a “situação real de discurso” vai exigir que nos afastemos ainda um pouco mais do ideal para preservar o que ele tenta promover. Esse último ponto será o objeto do Capítulo X do livro.

O principal objetivo desse capítulo é mostrar “como um modelo hipotético de deliberação pode instruir a prática, mesmo que de um modo indireto” (p. 184). O modelo hipotético de deliberação foi apresentado no Capítulo IX e já possuía elementos que demonstravam uma preocupação com o caráter “indisciplinado” das deliberações democráticas. Esse modelo tem a virtude de “prevenir que as desigualdades de poder ou de status enviesem os resultados” (p. 185). Todavia, é preciso reconhecer que a atividade democrática é altamente confrontante e, por vezes, criativa. Não é realístico, nem mesmo desejável, pensar que deveríamos conformar todas as forças políticas – e, também, não políticas – a uma situação ideal de discurso. Assim, o modelo hipotético de deliberação

Não é algo a ser emulado na prática, mas uma ferramenta de pensamento e de análise por meio da qual podem ser identificados lugares apropriados para o engajamento político. O comportamento político não ocorre, nem deve ocorrer, em um lugar que se assemelhe à situação deliberativa ideal, e, assim, o modo de comportamento deliberativo não é privilegiado na prática. (p. 186)

Um dos traços constitutivos importantes da situação ideal de deliberação são as restrições impostas ao discurso ou à comunicação, restrições que garantiriam a justiça, os direitos individuais e evitariam as distorções de poder. No entanto, sugere Estlund, essas mesmas restrições, uma vez generalizadas para todos os contextos ou esferas de comunicação, acabariam produzindo efeitos inadequados: a tentativa de realizar o modelo, espelhando-se a realidade no ideal, muitas vezes produz equívocos políticos lamentáveis.

Estlund tenta lidar com três esferas de comunicação: a da “política formal estreita” (*narrow formal political context*), a do domínio amplo de comunicação pública e a da “esfera informal da política pública” (*informal political public sphere*). A política formal estreita é ilustrada por Estlund pelo exemplo do *town meeting*, tradicional em cidades norte-americanas de New England (Estlund escolheu esse exemplo por sua proximidade com o modelo ideal; poderíamos talvez pensar outros contextos, mais ou menos próximos desse modelo). O domínio amplo de comunicação pública representa a esfera social e é pouquíssimo constrangido por normas. A esses dois, Estlund acrescenta a esfera informal da política pública, como algo entre as duas anteriores, carregando características de ambas. Nesse domínio, encontramos os discursos políticos, os debates de cidadãos ou candidatos, a opinião jornalística, a propaganda política e outros (p. 189). Essa esfera é considerada central porque “as normas aplicadas aqui são absolutamente centrais para a concepção do papel do cidadão e dos seus deveres no processo político” (p. 189) – mas, argumenta Estlund, não deveria ser regulada pelas normas deliberativas implicadas no modelo ideal. Não que isso não fosse, em alguma medida, desejável: mas, dado que é muito pouco realista esperar que a esfera política informal (que, no entanto, é fundamental) seja regulada dessa forma, põe-se de forma aguda, diz Estlund, o problema da “segunda melhor alternativa” (*second best*):

Mesmo que fosse desejável que as normas deliberativas fossem respeitadas por todos na esfera política informal, nada sequer próximo disso é provável. Isso põe uma versão profunda do problema da segunda melhor alternativa. Esse problema, em termos gerais, é o fato (quando é um fato) de que quando um certo número de *desiderata* não é satisfeito, os demais *desiderata* não são mais apropriados. Isto é, uma situação que se afaste ainda mais da lista original de *desiderata* pode ser melhor do que outra, mais conforme a ela. Na esfera política informal, dado que desvios sérios certamente ocorrerão, é importante ver que mais desvios pode ser uma resposta melhor. (p. 190-191)

A passagem da situação ideal para a situação real de deliberação, portanto, pede uma “teoria do colapso” (*breakdown theory*), que autorizará comportamentos mais transgressivos visando “restaurar a promoção do valor de verdade na discussão pública” (p. 193). O afastamento do modelo funciona, por exemplo, quando é necessário contrabalançar as desigualdades de poder, principalmente econômico, de certos grupos; ou seja, esse contrabalanço visa “remediar violentas distorções epistêmicas causadas pela inserção inicial de poder” (p. 194). Paradoxalmente, a “teoria do colapso” é uma espécie de recurso desesperado para se salvar a racionalidade do discurso.

Estlund consegue, de uma maneira interessante e às vezes surpreendente, casar uma perspectiva que aposta em um modelo ideal de deliberação com uma perspectiva mais voltada para as práticas reais na política. Algumas pontas ficam infelizmente abertas – seria interessante, por exemplo, que Estlund desenvolvesse mais a relação entre tolerância e verdade, que aparece na sua apropriação de temas de Marcuse (p. 192 ss). Comumente é afirmado que onde existe verdade, não é necessário que apareça a tolerância. Pelo contrário, a tolerância aparece em contextos de extrema discórdia, como nos diversos embates na arena política. Isso, talvez, situasse melhor o que Estlund pensa da verdade política.

Os capítulos seguintes – de XI a XIV – não acrescentam mais elementos essenciais ao argumento em defesa do procedimentalismo epistêmico. Merecem menção, no entanto, a discussão que Estlund faz, no Capítulo XII, do teorema do júri, de Condorcet (Estlund, contrariando uma tendência comum entre os defensores da concepção epistêmica de democracia, faz fortes reservas ao recurso a esse teorema como estratégia para defender o valor epistêmico dos procedimentos democráticos), e o tratamento, no capítulo final, da questão da utopia. Ambos apresentam argumentos interessantes e perspectivas novas sobre as questões que examinam, de modo que, se não alteram mais o peso do argumento em defesa do procedimentalismo epistêmico, certamente dão mais densidade ao livro.

Estlund, em seu livro, enfrenta uma tarefa difícil: sem abandonar as premissas básicas da tradição liberal a que se filia, procura desenvolver uma defesa mais substantiva da democracia, unindo intuições e argumentos inspirados no liberalismo político rawlsiano e na corrente da democracia deliberativa. Em geral, seu argumento em defesa do procedimentalismo epistêmico como explicação da autoridade democrática é convincente, embora alguns detalhes (que inevitavelmente acabam de fora de um resumo deste tipo) merecessem mais desenvolvimento.

Democratic Authority: A Philosophical Framework transita, assumidamente, no nível mais abstrato da teoria política normativa. Mas seu potencial para inspirar novos desdobramentos – que apontem, inclusive, para questões políticas institucionais e práticas – não deve ser negligenciado.⁶

Notas

* Membros do grupo de pesquisa *Filosofia Prática*, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

² Ver, p. ex., RAWLS, J. *Political Liberalism*. N. York: Columbia UP, 1996.

³ Ver especialmente *Contrato Social*, Livros II e IV.

⁴ ARENDT, Hannah. “Verdade e política”, em *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

⁵ Ver RAZ, Joseph. “Facing diversity: The case of epistemic abstinence”. *Philosophy and Public Affairs*, v. 19, 1990, 3-46.