

PRESSUPOSTOS METAÉTICOS DO ANARQUISMO FILOSÓFICO

METAETHICAL ASSUMPTIONS OF PHILOSOPHICAL ANARCHISM

ANDREA LUISA BUCCHILE FAGGION¹

(UEL, Brasil)

RESUMO

Como uma tese positiva, o anarquismo filosófico alega que a autoridade política é inconsistente com a racionalidade prática, na medida em que a melhor análise mostra que diretivas emitidas por autoridades são razões independentes de conteúdo. O objetivo deste artigo é esclarecer os pressupostos metaéticos por trás dessa alegação. Uma vez que anarquistas filosóficos rejeitam como irracional a possibilidade de que um agente possa seguir razões independentes de conteúdo emitidas por outro agente, enfatizando a responsabilidade dos agentes de avaliarem o conteúdo de toda diretiva antes de agirem em conformidade com ela, podemos ver facilmente que anarquistas filosóficos precisam ser cognitivistas em metaética. No mínimo, se não houvesse respostas certas ou erradas para questões como “o que se tem razão para fazer nestas circunstâncias?”, respostas como “deve-se seguir as diretivas da autoridade” seriam tão boas quanto quaisquer outras. Contudo, o anarquismo filosófico requer muito mais do que cognitivismo metaético; na verdade, ele requer um tipo muito específico (e ambicioso) de cognitivismo. Eu pretendo mostrar qual.

Palavras-chave: Anarquismo; Metaética; Cognitivismo; Pluralismo.

ABSTRACT

As a positive thesis, philosophical anarchism claims that political authority is always at odds with practical rationality inasmuch as authoritative directives are best analysed as content-independent reasons. The aim of this paper is to clarify the metaethical assumptions behind such a claim. Since philosophical anarchists reject as irrational the possibility that an agent can follow content-independent reasons issued by another agent, emphasising agents' responsibility to assess the content of every directive before acting in conformity with it, it is safe to say that philosophical anarchists must be cognitivist in metaethics. At the very least, were there no right or wrong answers to questions such as “what does one have reason to do in these circumstances?”, answers such as “one should follow authoritative directives” would be as good as any other. However, philosophical anarchism requires much more than metaethical cognitivism; indeed, it requires a very specific (and ambitious) type of cognitivism. I intend to show which one.

Keywords: Anarchism; Metaethics; Cognitivism; Pluralism.

Introdução

Autoridade prática², da qual autoridade política³ é uma espécie, é um conceito normativo. Envolve o direito do portador da autoridade de ser obedecido e, correspondentemente, a obrigação de obediência por parte do subordinado. A existência desse direito (e, conseqüentemente, da obrigação correspondente) não é autoevidente ou uma verdade conceitual. Por que um agente racional teria o direito de ser obedecido por outro ou a obrigação

de obedecer a outro? Como é possível que uma decisão tomada por outro agente racional me vincule, altere minha situação normativa? Isso é possível?

Uma saída preguiçosa para o problema seria afirmarmos que, na política, não obedecemos a pessoas físicas, mas sim aos ocupantes de certos cargos. Quer dizer, em última instância, obedecemos a normas que criam determinados cargos e conferem a seus ocupantes poder normativo sobre nós. Mas, então, a pergunta se transfere para a validade desse tipo de norma que confere tal poder. Qual a justificação de uma norma que estabelece que a decisão de certos agentes racionais vincule a outros, na verdade, a todos os membros de determinada sociedade? É possível que tal norma tenha uma justificação? A institucionalização da autoridade pode ser uma condição necessária da justificação da autoridade política enquanto autoridade prática, mas não é uma condição suficiente.

Outra saída preguiçosa seria restringirmos a validade do tipo de norma supramencionada a sistemas democráticos e darmos o problema da autoridade política por resolvido em função disso. Assim, obedeceríamos aos ocupantes de certos cargos públicos, 1) porque eles foram democraticamente eleitos para ocuparem esses cargos ou 2) porque eles são ocupantes desses cargos em virtude de decisões tomadas por ocupantes de outros cargos, sendo estes últimos, sim, eletivos. É possível que a democracia seja uma condição necessária da validade da norma em questão. Mas é fácil de se ver que a adição de uma condição que democratize a autoridade também não garante a condição suficiente da validade da autoridade política. O princípio da maioria – mesmo quando restrito por garantias, procedimentais ou substantivas, de certos direitos das minorias – não justifica por si mesmo o direito de vincular e a obrigação de obedecer. Há que se elaborar um argumento para tanto. Assim, para o nosso problema, pode até fazer diferença dizermos que um tem a obrigação de obedecer a uma multidão, em vez de ser o caso de uma multidão ter a obrigação de obedecer a um, mas essa diferença ainda não resolve o problema.

O anarquista rejeita que haja resposta para o problema da autoridade política. Ele pode fazer isso de duas maneiras. Primeiro, ele pode rejeitar argumento por argumento, acabando por rejeitar todos aqueles argumentos que já foram elaborados a favor da autoridade política ao longo da história da filosofia moral e política. Nesse caso, o anarquista se vale de críticas internas para refutar esses argumentos. Resulta dessa estratégia que o anarquista não pode provar que não haja justificação possível da autoridade política. Ele pode apenas declarar que, até o momento, não encontramos justificação alguma.

Claro que essa posição anarquista, que podemos qualificar de negativa e *a posteriori*⁴, tem implicações normativas quanto à atitude de um sujeito perante quem alegue autoridade

sobre ele, afinal, parece-me que o ônus da prova pertence sempre a quem alega existir uma obrigação, sobretudo, em se tratando de uma obrigação sancionável tão ampla e exigente, como é o caso da obrigação política contida no conceito de autoridade política. Mas, seja lá como for, esse tipo de anarquista, procedendo como procede, não pode afirmar necessariamente ou *a priori* que não haja autoridade política. É outro tipo de anarquista filosófico que faz essa afirmação.

A segunda maneira de rejeitarmos que haja resposta para o problema da autoridade política é, justamente, afirmando que é da natureza da autoridade política que ela não possa ser justificada. A demanda feita pelo conceito de autoridade política, para esse segundo tipo de anarquista filosófico, seria sempre a demanda por uma atitude irracional e imoral. Nesse caso, o anarquista não está mais apenas no ataque, mostrando as fragilidades dos argumentos dos proponentes da autoridade política. Ele mesmo passa a ter um argumento positivo, e um argumento que depende de certos pressupostos.

Este artigo procura desvelar os pressupostos metaéticos do anarquismo filosófico positivo ou *a priori*. Ao mostrarmos quais pressupostos metaéticos teríamos que aceitar para aceitarmos a conclusão anarquista positiva e *a priori*, ou seja, qual posição metaética lhe serve de condição necessária, por tabela, também acabamos mostrando quais pressupostos metaéticos tornariam a sustentação da validade da autoridade política racionalmente plausível, mesmo que ainda não lhe sirvam de condição suficiente⁵. Quer dizer, o artigo, em certa medida, desafia o anarquista filosófico negativo e *a posteriori*, porque sugere os contornos de um possível argumento a favor da autoridade política. Mas não se trata propriamente de afirmar a validade da autoridade política, primeiro, porque não vamos defender esses ou aqueles pressupostos metaéticos neste trabalho, segundo, porque, para justificarmos a autoridade política, seria preciso mais do que refutar o anarquismo filosófico positivo ou *a priori*⁶.

Abaixo, a primeira seção explica mais a fundo o conceito de autoridade política. A segunda seção faz o mesmo com respeito ao anarquismo filosófico. Os pressupostos metaéticos que tornam possível – e, talvez, até mesmo necessária – a adesão a esse anarquismo filosófico são discutidos na terceira e quarta seção do artigo.

O conceito de autoridade política

Para compreendermos a natureza do anarquismo filosófico com que me ocupo neste trabalho, antes de mais nada, devemos compreender o conceito de autoridade política. Afinal,

esse anarquismo filosófico nada mais é do que uma posição de rejeição necessária ou *a priori* perante um certo entendimento da autoridade política.

Nesse sentido, em primeiro lugar, cabe esclarecer que a autoridade política, como já dito, é um subtipo da autoridade prática. Por sua vez, autoridade prática, no sentido que interessa a este trabalho, não consiste simplesmente em um poder de influenciar decisões alheias. Um assaltante bem-sucedido, por exemplo, tem o poder de influenciar as decisões de suas vítimas; mas ele não possui qualquer autoridade sobre essas vítimas. Em contraposição à situação de um assalto, a autoridade prática que tenho em vista é um poder normativo (cf. RAZ, 1986, p. 26): um poder que uma pessoa, um grupo de pessoas ou um arranjo institucional de pessoas tem de alterar a situação normativa prática, ou seja, as razões para agir de outras pessoas, grupos ou instituições, criando razões independentes de conteúdo.

Antes de explicar em que consistem razões independentes de conteúdo, posso ilustrar esse conceito de autoridade prática da seguinte forma. Em t_1 , o menino Pedro não tinha o dever de lavar a louça. Em t_2 , a mãe de Pedro deu uma ordem para que ele lavasse a louça. Se, em virtude dessa ordem, em t_2 , Pedro adquiriu a obrigação de lavar a louça, então a mãe de Pedro tem autoridade prática sobre ele, ou seja, ela tem o poder de alterar sua situação normativa prática por meio da geração⁷ de uma razão independente de conteúdo.

Normalmente, fazemos referência a H. L. A. Hart (1982, p. 254) quando denominamos a característica nuclear das razões criadas pela autoridade prática, presente por derivação do geral ao particular nas razões provenientes da autoridade política, de “independência de conteúdo”. Mas essa é uma nota da explicação da natureza da autoridade típica da filosofia política de Thomas Hobbes (1998, p. 153). Hart cunhou a terminologia, que significa que quem tem autoridade sobre nós pode alterar nossas razões para agirmos ou deixarmos de agir pelo simples fato de nos emitir diretivas, independentemente do mérito do conteúdo dessas diretivas.

Por outro lado, uma razão prática dependente de seu conteúdo seria, por exemplo, o fato de termos frio como razão para fecharmos uma janela. Janelas abertas deixam entrar correntes de ar, correntes de ar esfriam o ambiente, queremos impedir que o ambiente se esfrie, fechamos a janela. Isso é dependência de conteúdo. Agora, se fechamos a janela porque alguém nos mandou fechar a janela, não interessa se achamos que está frio ou calor, e nem se achamos que fechar a janela aumenta ou diminui o frio. Importa apenas saber se quem nos deu essa ordem tem ou não tem autoridade sobre nós.

Note, como já sinalizado acima, que também não importa para o *conceito* de autoridade prática se quem deu a ordem tem ou não o poder de nos sancionar em caso de desobediência.

Se fechássemos a janela apenas por termos sido ameaçados de sofrer algum mal caso não a fechássemos, então não aceitaríamos a autoridade de quem nos deu essa ordem. Estaríamos agindo por uma razão dependente de conteúdo que é o medo da consequência de uma desobediência.

Como Hart (1982, p. 253) também nos ensina, a sanção, para a autoridade, é uma razão secundária: funciona nos casos em que a razão independente de conteúdo falha em ser aceita como tal. Isso não quer dizer que, na prática, autoridades devam ou mesmo possam dispensar essa razão auxiliar apenas a suas diretivas. Quer dizer apenas que, conceitualmente, não é por terem o poder de oferecer essas razões auxiliares que autoridades práticas são autoridades práticas, e sim pelo fato de terem o poder de criar razões práticas independentes de conteúdo.

Por fim, perceba que não afirmo aqui que existam ou possam existir autoridades práticas. Apenas exponho uma condição necessária para a aplicação do conceito: que agentes tenham o poder de criar razões independentes de conteúdo para terceiros. É dessa explicação que precisamos para compreendermos o que é o anarquismo filosófico do gênero que este trabalho leva em conta. Passemos, então, a ele.

Anarquismo filosófico

Qualquer anarquismo filosófico se diferencia do seu homônimo político por não ditar a derrocada do Estado. Para o anarquismo filosófico, trata-se apenas da negação da autoridade política como um atributo normativo do Estado. Em se tratando de seres humanos adultos e capazes, o anarquista filosófico positivo e *a priori* (cf. WOLFF, 1998) vê uma contradição entre o conceito de autoridade prática em geral e o conceito de autonomia, a capacidade de autodeterminação moral, que ele reputa essencial à moralidade. Essa contradição reside justamente na independência de conteúdo característica das razões que seriam criadas por autoridades práticas.

Para esse anarquista, quem acata diretivas independentemente de dar aprovação a seu conteúdo estaria abdicando de sua autonomia. A bem da verdade, estaria abdicando até mesmo de sua racionalidade prática, porque estaria acatando o resultado da deliberação de outro, em vez de exercer a sua própria capacidade de raciocínio prático. Por sinal, a essa consequência da obediência à autoridade prática – a substituição do raciocínio prático do próprio agente pelo resultado do raciocínio prático de outro – Hart (1982, p. 253) chamou “peremptoriedade” e Raz (1986, p. 46), “preempção”.

Pelas razões descritas acima, o anarquista filosófico positivo e *a priori* considera que o conceito de autoridade política é inescapavelmente imoral. Qualquer adulto capaz que aceitasse uma razão para agir independentemente de seu conteúdo estaria agindo de forma imoral.

Claro que, para qualquer tipo de anarquista sensato, podemos e até devemos *agir em conformidade* com várias diretivas de autoridades. Por exemplo, nosso código penal proíbe assassinatos e seria insano se alguém defendesse que, então, devemos desobedecê-lo, matando alguém para exercermos nossa racionalidade prática e nossa autonomia. Nós devemos fazer como o código diz e não cometer assassinatos. O ponto é que não devemos fazê-lo porque o código diz – o que seria propriamente obedecê-lo ou segui-lo no sentido com que usamos esses termos aqui – mas porque matar é moralmente errado.

Como para um anarquista a existência do código não altera nossa situação normativa pela introdução de razões independentes de conteúdo, o código não pode possuir autoridade sobre nós. No máximo, um código ou uma diretiva qualquer emitida por outra pessoa pode nos levar ao conhecimento de alguma razão para agir que já tínhamos e até então desconhecíamos, mas não pode criar, extinguir ou modificar essas razões, exceto, é claro, por criar, incidentalmente, razões dependentes de conteúdo.

Por exemplo, a existência de um código que nos obriga a denunciar os membros de certas etnias para que eles sofram certas injustiças nas mãos do poder público pode, incidentalmente, criar uma razão para abrigarmos e protegemos certas pessoas específicas, uma razão que não tínhamos antes do código. Mas essa nova razão não é independente de conteúdo, além de ser derivada de outras razões morais dependentes de conteúdo que já tínhamos antes da existência do código. Por isso, trata-se de um caso muito diferente daquele em que atribuímos ao poder público o poder de criar razões para aqueles submetidos a ele pela simples emissão de diretivas, ou seja, independentemente de conteúdo.

Quanto à legitimidade moral de atos coercitivos do poder público, na filosofia anarquista, ela se torna uma função do conteúdo das obrigações impostas pela força. Nesse cenário, considera-se que o poder público tem o mesmo direito que qualquer um de nós, cidadãos comuns, de sancionar a terceiros. Se uma obrigação existe, se é o tipo de obrigação que pode ser imposta à força (talvez, por exemplo, a obrigação de não matar), então o poder público pode coagir aspirantes a assassinos a não praticarem tais atos. Mas eu também poderia fazer isso. Você também poderia.

Portanto, o poder público, sem autoridade, perde a legitimidade para o monopólio do uso da força. Se a legitimidade no uso da força depende do conteúdo da imposição feita, todos temos a mesma legitimidade para usarmos a força, o que implica a inexistência de um direito

por parte do poder público de usar a força contra quem apenas faz aquilo que ele mesmo alega ter o direito de fazer: aplica sanções justas a infratores de autênticas obrigações morais passíveis de imposição coercitiva para que as mesmas tenham efeito.

Agora, precisaríamos mesmo aceitar todas essas conclusões filosóficas anarquistas em nome da racionalidade prática e da autonomia? Ou é possível conciliarmos racionalidade prática e autonomia com razões independentes de conteúdo criadas por outros sujeitos que não o agente que teria tais razões?

Pressupostos Metaéticos

É provável que Robert Nozick tenha sido o mais ilustre filósofo acadêmico a defender conclusões semelhantes às expostas na última seção. Curiosamente, no entanto, Nozick pensou ter refutado o anarquismo filosófico. Contra o anarquismo filosófico, Nozick pensou ter provado a possibilidade conceitual de que um Estado surgisse e se mantivesse em funcionamento por processos moralmente impecáveis. Porém, quer me parecer que a vitória de Nozick sobre os anarquistas filosóficos seja uma vitória de Pirro, afinal, Nozick concede ao anarquista o que ele mais deseja: a abdicação de autoridade por parte do Estado.

O Estado nozickiano é um arranjo muito diferente de qualquer coisa que chamamos de “Estado” na realidade, e mesmo dos conceitos mais tradicionais de Estado, justamente porque ele não reivindica qualquer privilégio normativo (cf. NOZICK, 1974, p. 133). Não apenas precisa ser moralmente facultado ao indivíduo, dentro do território em que o Estado nozickiano tem jurisdição, que ele conserve sua independência e não se subordine a esse Estado – por exemplo, pagando tributos para a manutenção desse Estado – como também é moralmente permitido ao independente aplicar suas próprias sanções contra os agentes do Estado que tenham violado obrigações morais sancionáveis. Em suma, o Estado nozickiano se pauta por uma equivalência normativa entre Estado e indivíduo comum, havendo apenas uma diferença de força entre ambos.

Esse Estado descaracterizado pela privação da autoridade e, portanto, sem monopólio do uso legítimo da força, no entanto, depende de certos pressupostos metaéticos. Vejamos quais são esses pressupostos segundo Nozick:

Eu procedi neste ensaio (na medida do possível) sem questionar ou atentar para o pressuposto comum à grande parte das teorias utópicas e anarquistas segundo o qual existe algum conjunto de princípios óbvio o suficiente para ser aceito por todos os homens de boa vontade, preciso o suficiente para dar orientação sem ambiguidade em situações particulares, claro o suficiente para

que todos entendam seus ditames e completo o suficiente para cobrir todos os problemas que realmente surgirão. (NOZICK, 1974, p. 141; tradução minha)

Para entendermos a importância dessa passagem, precisamos ter em mente que a criação de razões independentes de conteúdo por uma autoridade política poderia ser um serviço indispensável dessa autoridade para os membros de uma sociedade apenas se pressupuséssemos o que Jeremy Waldron (1999, p. 101) chamou de “circunstâncias da política”. São duas as circunstâncias da política para Waldron: 1) precisamos agir em conjunto; 2) não concordamos quanto ao que deve ser feito ou como devemos agir.

Nesse sentido, a passagem de Nozick sugere que o anarquista filosófico precisa pressupor que razões que não foram artificialmente geradas por uma autoridade, ou seja, razões dependentes de conteúdo⁸ serão suficientes para resolver nossos desacordos, não apenas no tocante a como devemos proceder, mas até mesmo para determinarmos quando precisamos agir de forma deliberadamente coordenada⁹. Em outras palavras, podemos extrair da passagem de Nozick citada acima aquilo em que o anarquista filosófico precisa acreditar para barrar a inferência das circunstâncias da política para a necessidade dos serviços de uma autoridade política.

Segundo a passagem e também de acordo com nossa conceitualização prévia, o anarquista filosófico positivo e *a priori*¹⁰ deve ser um cognitivista em matéria de metaética, no sentido minimalista em que ele deve acreditar em verdades¹¹ morais independentes das avaliações morais subjetivas de cada indivíduo. Afinal, para o anarquista, deve-se agir de acordo com certas normas conforme sejam moralmente válidas ou não, e não conforme sua proveniência de certas fontes historicamente localizáveis.

Note-se aqui o antagonismo justamente com a filosofia hobbesiana, origem do conceito de autoridade com o qual temos trabalhado, para a qual a origem de muitos dos males sociais seria justamente a prática de cada indivíduo avaliar uma norma positivada antes de cumpri-la (cf. HOBBS, 1998, p. 8). A filosofia hobbesiana alicerça a autoridade política sobre o subjetivismo moral, pois, uma vez que não exista doutrina correta do certo e do errado, sendo pretensioso o indivíduo que apela à reta razão como um super trunfo em defesa de sua própria opinião, faz-se necessário que se crie um mecanismo artificial cujas diretivas façam as vezes de resposta certa a questões morais (cf. por exemplo, HOBBS, 1998, p. 9).

Mas ainda que o subjetivismo de Hobbes seja um enorme facilitador de seu argumento em prol da autoridade política – em Hobbes, no fim das contas, a lei civil é a razão comum –, há que se ter em mente que o abandono do subjetivismo moral em prol de uma postura cognitivista não basta ao anarquismo filosófico positivo e *a priori*. Voltemos à passagem de

Nozick. Ela nos diz que o anarquismo requer que o conjunto de princípios morais seja *óbvio* a todas as pessoas de boa-fé. É que só assim o recurso a razões independentes de conteúdo geradas por algo ou alguém com autoridade sobre essas pessoas pode se tornar dispensável para a resolução de problemas morais que surjam na vida em sociedade. E esse acréscimo ainda nem é o bastante.

A passagem de Nozick avança e nela se considera que os princípios pressupostos pelo anarquismo filosófico positivo e *a priori* também não podem ser vagos, assim como seu conjunto não pode ser incompleto. Quer dizer, é preciso que existam princípios morais objetivos, que seja evidente a toda pessoa de boa vontade quais são eles, que eles não sejam vagos em sua aplicação ou de difícil compreensão, e que não deixem problemas relevantes sem resposta. Em suma, a moralidade anarquista precisa ser amplamente composta por *easy cases*. O *hard case* moral precisa ter existência, no máximo, periférica, sem maior importância.

Isso significa que, para recusarmos os pressupostos do anarquismo filosófico positivo e *a priori*, não precisamos adotar os pressupostos metaéticos subjetivistas de Hobbes. Basta que adotemos algo mais similar, por exemplo, aos ônus do juízo de John Rawls (2005, p. 56-57), que, por sinal, inspiraram Waldron (1999, cap. 8) a considerar que a questão da objetividade moral é irrelevante para o problema da autoridade política.

O argumento de Waldron é o seguinte. Ainda que eu seja cognitivista¹², devo admitir que não há procedimento capaz de gerar resposta evidentemente correta a toda e qualquer questão moral relevante. Em outras palavras, o raciocínio moral não é demonstrativo. Isso significa que, se eu rejeitar o subjetivismo moral, eu estarei apenas trocando a tese segundo a qual tenho *impressões* morais pela tese segundo a qual tenho *opiniões* morais. Em suma, se fatos morais existem, mas não são passíveis de demonstração, ou mesmo de conhecimento científico rigoroso, novamente, razões independentes de conteúdo geradas pela autoridade política surgem como um artifício indispensável para a resolução de desacordos morais nos casos em que precisamos agir em conjunto.

Assim, parece que o cognitivista moral que não deseja fazer concessões como as que Nozick fez ao anarquismo filosófico poderia simplesmente buscar refúgio no argumento epistêmico de Waldron. Então, por que Nozick não desenvolveu um argumento assim contra o anarquista filosófico positivo e *a priori*, em vez de, em prol do argumento, conceder pressupostos anarquistas tão fortes que tornaram sua posição cambaleante face ao adversário? Vejamos o que ele diz: “Basear o argumento em favor do Estado na negação de tal pressuposição teria deixado a esperança de que o progresso futuro da humanidade (e da filosofia

moral) poderia produzir tal acordo, e assim poderia minar o argumento pelo Estado.” (NOZICK, 1974, p. 141)

Se entendi bem, Nozick consideraria o argumento epistêmico de Waldron insatisfatório por não refutar definitivamente o anarquismo filosófico positivo e *a priori*. No cenário do argumento de Waldron, seria apenas uma questão de fato, hoje em dia, não dispormos de procedimentos capazes de gerar respostas morais com as quais todas as pessoas intelectualmente competentes e de boa vontade precisem estar de acordo. Se isso um dia mudasse, o anarquismo filosófico positivo e *a priori* triunfaria.

Aceitando essa observação de Nozick, eu gostaria de propor uma alternativa ao argumento epistêmico de Waldron para salvar o cognitivista moral de um possível comprometimento futuro com pressupostos do anarquismo filosófico positivo e *a priori*. Ou melhor dizendo, eu pretendo mostrar que existe um tipo de cognitivismo que não pode aceitar que eventuais acordos morais passem de um feliz acidente, por mais que nosso conhecimento moral progrida no futuro.

Cognitivismo Pluralista

Recapitulando, Nozick afirmou que o que chamo de anarquismo filosófico positivo e *a priori* pressupõe a existência de um conjunto de princípios morais completo, evidente, preciso e de fácil aplicação, coisa de que, Waldron tem razão, não dispomos hoje, mas de que, segundo Nozick, poderíamos dispor no futuro (se o cognitivismo moral for uma posição filosoficamente correta). Agora, eu quero acrescentar que o anarquismo filosófico positivo e *a priori* pressupõe algo a mais, algo que possibilita essa esperança de que, ao menos no futuro, poderíamos dispor de respostas certas para todo problema prático relevante com base em razões dependentes de conteúdo¹³. Esse pressuposto a mais seria a inexistência de um certo tipo de pluralismo moral. Assim, a partir de agora, eu argumentarei que um certo tipo de cognitivista moral tem boas razões para proceder diferentemente de Nozick, não concedendo os pressupostos anarquistas em prol do argumento, porque ele não tem boas razões para esperar que o progresso do conhecimento moral da humanidade torne epistemicamente acessível a resposta certa em um número significativo de casos relevantes nos quais discordamos moralmente.

Para entendermos a necessidade desse acréscimo dentre as pressuposições do anarquismo filosófico positivo e *a priori*, imaginemos um certo subconjunto *A* de princípios ou valores morais evidentes a partir do qual se possa derivar facilmente respostas precisas para todas as questões práticas relevantes que possam surgir. Ora, sem o pressuposto da unidade no

conjunto maior P de princípios ou valores morais válidos, um outro subconjunto B de princípios ou valores morais poderia prover respostas conflitantes para as mesmas questões práticas, isto é, o conjunto P , por meio de A , poderia prover uma razão x para tomarmos uma decisão de φ e, por meio de B , uma razão y para tomarmos a decisão de não- φ .

No caso de um conjunto de princípios ou valores morais prover razões conflitantes para uma deliberação prática, pode ocorrer de uma das razões ser evidentemente mais forte do que a outra nas circunstâncias da tomada de decisão. Devo evitar que meu filho morra de fome em vez de usar os mesmos recursos necessários a esse fim para pagar uma dívida a um credor que não está precisando do dinheiro para sobreviver. O conflito de razões não desaparece com a solução, porque a razão derrotada – no caso, a obrigação de pagar minhas dívidas – em momento algum deixa de ser uma autêntica razão para agir. Eu terei de que me lamentar por ter tido de agir como agi e, mais do que isso, eu terei que me desculpar, bem como procurar compensar o meu credor assim que possível. O que importa é que, em um cenário assim, mesmo com a persistência do conflito, o conjunto de princípios ou valores morais válidos ainda me guiaria suficientemente, sem o auxílio de razões independentes de conteúdo geradas por uma autoridade prática, e isso é tudo de que o anarquista precisa para poder dispensar os serviços normativos de um dispositivo dotado de autoridade política para a vida em sociedade.

É verdade que, no caso em questão, poderíamos estar desamparados por uma regra geral, capaz de estabelecer abstratamente uma hierarquia entre as razões x e y e, portanto, de nos mostrar *a priori* o que fazer quando elas conflitam. Então, teríamos que exercer o nosso juízo de forma particularista, na direção da sabedoria prática aristotélica, talvez, fazendo apelo a algum tipo de sentimento ou intuição moral. O ponto é que, de alguma forma que não nos interessa investigar aqui, nesse cenário, não precisaríamos de razões independentes de conteúdo criadas por uma autoridade para que soubéssemos a solução correta para um problema prático.

Além dos casos em que as razões conflitam, mas há uma razão mais forte e uma razão mais fraca, também há os casos em que razões conflitam e são iguais. O exemplo clássico é o do salva-vidas em um ponto equidistante de duas vítimas que pedem socorro. Na distância em que o salva-vidas se encontra das vítimas, ele não consegue discernir nada além do fato de serem duas pessoas precisando de socorro para não morrerem afogadas. Ele só tem tempo suficiente para salvar uma das vítimas. Note que, aqui, o conflito está resolvido por sabermos que não há diferença entre as razões a favor de uma decisão ou de outra. Com isso, nem surgem desacordos propriamente. Um agente poderia ter escolhido a vítima da direita, enquanto o outro escolheria a vítima da esquerda, mas ambos, se são pessoas sensatas e de boa-fé, podem saber que a escolha do outro é exatamente tão boa quanto a sua.

Assim sendo, o pluralismo moral só se torna realmente problemático para o anarquista filosófico positivo e *a priori* se ele significa a possibilidade de conflitos não entre razões iguais, mas entre razões *incomensuráveis* (cf. RAZ, 1986, cap. 13). Razões para agir são incomensuráveis quando uma não derrota a outra, mas também não podemos dizer que sejam iguais em força. Para exemplificar, podemos citar um conflito entre uma razão perfeccionista e uma razão utilitarista ou de eficiência (cf. NAGEL, 1979, p. 133).

Suponha que, em nossa sociedade, tenhamos que escolher entre alocarmos recursos coletivos para a construção de uma autoestrada ou usarmos os mesmos recursos para financiarmos um programa público de pesquisa em metafísica ou história clássica. Henry David Thoreau (2017, p. 61-62) dizia preferir a contratação de professores que ensinassem Platão à construção de pontes em sua cidade. Trata-se apenas de uma preferência subjetiva de Thoreau ou ele poderia pretender que a razão perfeccionista objetivamente derrota a razão utilitarista no conflito entre elas? Se Nagel estiver certo, esses dois tipos de razões – no caso, utilitarista e perfeccionista¹⁴ – possuem formas tão distintas, devido a diferenças profundas em suas fontes, que seria implausível pensarmos em um método para decidirmos racionalmente entre elas quando conflitam ou, pior ainda, em uma fundação singular de todos os valores e princípios morais que os combinasse em um único sistema¹⁵.

Agora, se a incomensurabilidade existe, se ela é um autêntico fenômeno do raciocínio prático e, mais do que isso, um fenômeno do caso central do raciocínio prático, então, em um número expressivo de problemas relevantes, razões dependentes de conteúdo e razões independentes de conteúdo criadas por atos voluntários do próprio agente não determinam uma resposta certa para o que devemos fazer na situação de tomada de decisão, ao passo que também não nos deixam indiferentes, porque não mostram as alternativas disponíveis para a escolha como equivalentes. Nesse cenário, agimos racionalmente, no sentido de agirmos de forma inteligível, se nos deixamos guiar por qualquer uma das razões não derrotadas (cf. RAZ, 1999, cap. 3). Mas, por também não serem razões capazes de derrotar a razão conflitante, nenhuma dessas razões incomensuráveis é suficiente para necessitar uma decisão em vez de seu oposto.

Assim, se apenas nossas preferências subjetivas nos inclinam para razões opostas incomensuráveis, às quais não podemos ser indiferentes porque não são equivalentes, enquanto precisamos agir juntos, parece que Hobbes triunfa da mesma forma que triunfaria se todas as razões fossem subjetivas. A única saída para resolvermos o impasse normativo em que nos encontramos é a criação de um mecanismo artificial para geração de razões práticas independentes de conteúdo para toda a sociedade: a autoridade política.

Conclusão

Resumindo, temos, então, três alternativas internas ao cognitivismo moral:

1) O conteúdo da última seção nos engana por completo. Conflitos entre valores ou princípios morais como razões dependentes de conteúdo ou razões independentes de conteúdo criadas pelo agente para si mesmo, na verdade, são meras aparências. Se investigarmos mais, descobrimos que todas as razões práticas válidas podem ser harmonizadas entre si, necessitando conjuntamente um único curso de ação. Isso pode se dar tanto, porque o pluralismo em si é aparente, havendo um único valor do qual todos os valores são meras manifestações diferentes, quanto, porque os valores todos, na verdade, se conectam e reforçam mutuamente, como queria Ronald Dworkin (2011).

2) O conteúdo da última seção nos coloca no rumo certo. Conflitos entre valores ou princípios morais são reais. Porém, ao menos na vasta maioria dos casos relevantes, ou as razões conflitantes são iguais, de forma que somos indiferentes à solução do conflito, ou existe uma razão mais forte com base na qual devemos tomar nossas decisões, seja por haver uma regra evidente ditando a razão a ser preferida, seja porque aquele que é dotado de sabedoria prática será capaz de perceber qual a razão mais forte em cada contexto.

3) O conteúdo da última seção é amplamente correto. Conflitos relevantes existem e são racionalmente insolúveis, porque, corriqueiramente, ao menos uma razão não derrota e não é derrotada por uma razão conflitante, sem tampouco ser igual a ela.

Meu ponto, em suma, é o seguinte. A primeira das alternativas listadas acima nos remete ao que sugere Nozick sobre a possibilidade do progresso moral futuro refutar um argumento contra o anarquismo filosófico positivo e *a priori* que se valha do desacordo moral presente. O mesmo ocorre com relação à segunda alternativa. Mesmo que o nosso conjunto de princípios ou valores morais não provesse regras para soluções de todos os conflitos práticos relevantes, uma sociedade de virtuosos, onde a maioria seria formada por pessoas dotadas de sabedoria prática, seria uma sociedade em que saberíamos o que fazer sem termos que apelar a fontes artificiais gerando razões independentes de conteúdo para toda a sociedade. Agora, a terceira alternativa é muito diferente. Um cognitivista moral que aceita a terceira das alternativas acima não tem razões para acreditar, com Nozick, que o progresso futuro do conhecimento moral da humanidade poderia satisfazer os pressupostos anarquistas. Isso, porque, no terceiro cenário, nenhum progresso moral poderia dispensar a necessidade normativa de razões independentes de conteúdo geradas por uma autoridade política para os casos em que precisássemos tomar decisões conjuntas e razões incomensuráveis conflitassem. O acordo entre nós – vamos

financiar a filosofia em vez da ponte – seria meramente acidental: uma coincidência de preferências privadas. Nunca seria racionalmente fundado.

É verdade que, em sociedades pequenas, simples, homogêneas e solidárias, o costume – razão independente de conteúdo não gerada intencionalmente – talvez, pudesse ser a única autoridade (cf. HART, 1994, p. 92). Mas em sociedades grandes, complexas, plurais e pautadas pelo anonimato, é difícil ver como um pluralista moral poderia deixar de valorizar até mesmo a geração artificial *intencional* de razões práticas por parte de uma autoridade suprema, ou seja, dispositivos legislativos, ainda que não tenhamos mostrado que ele teria razões conclusivas para aceitar tais dispositivos, o que não era mesmo objetivo deste artigo.

Notas

¹ Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, Paraná. P.R., Brasil. E-mail: andreaaggion@gmail.com
A versão final deste artigo foi preparada para publicação no âmbito de uma pesquisa apoiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

² Aqui, eu chamo de autoridade prática aquela que, se existe, cria razões para ações, em contraposição à autoridade teórica, que, se existe, cria razões para crenças (cf. RAZ, 1986, p. 40).

³ Por autoridade política, entendo simplesmente uma autoridade prática suprema dentro de uma comunidade política.

⁴ A distinção entre o anarquismo filosófico negativo e o positivo que traço aqui segue de perto a clarificação do conceito feita por John Horton (1992, p. 124). Não é a mesma distinção feita por A. J. Simmons (2009, p. 04), que usa a terminologia “anarquismo filosófico *a priori*” e “*a posteriori*”.

⁵ Afastar a condição necessária do anarquismo filosófico positivo e *a priori* ainda não é suficiente para validarmos a autoridade política do poder público constituído em um dado território. Isso porque, pode ser que mostremos que certas condições da nossa razão prática demandem os serviços de uma autoridade política, mas que, ainda assim, certas formas de poder político, mesmo prestando tais serviços, sejam tão malévolas em algum outro aspecto que ficamos em uma situação normativamente pior com elas do que sem elas, o que minaria o direito de emitir diretivas do poder público e a nossa obrigação de obedecer a elas.

⁶ Ver nota 4.

⁷ Como foi bem notado por um parecerista anônimo deste artigo, a autoridade não apenas tem o poder de gerar razões independentes de conteúdo, como também tem o poder de modificá-las, eventualmente, eliminando-as.

⁸ E também razões independentes de conteúdo, mas desde que criadas por atos da vontade do próprio agente: as obrigações decorrentes de promessas e de atos de consentimento.

⁹ É claro que o anarquista filosófico sabe que, em diversos contextos, precisamos agir em conjunto, ou seja, ele sabe que precisamos coordenar nossas ações. Portanto, ele não nega a primeira circunstância da política. Ele apenas acredita que acordos voluntários, somados à ordem espontânea da sociedade, são o suficiente para respondermos adequadamente à primeira circunstância da política. Quer dizer, essa primeira circunstância, para o anarquista, não ensinaria, necessariamente, a necessidade de fazermos política no sentido que Waldron tem em vista. Quanto à segunda circunstância, o anarquista não precisa negar que existam desacordos quanto ao modo como devemos coordenar nossas ações ou quanto aos objetivos que deveríamos perseguir nisso. O anarquista apenas precisa acreditar que a resolução desses desacordos, ao menos em princípio, pode ser alcançada sem a institucionalização de um mecanismo artificial para produção dessas mesmas resoluções, que se tornariam, por isso mesmo, razões independentes de conteúdo para os envolvidos. Em suma, ele acredita que existam respostas certas para situações de desacordos.

¹⁰ Nozick não usa essa terminologia.

¹¹ Ou algum termo correspondente que se prefira utilizar.

¹² Na terminologia preferida por Waldron, realista.

¹³ Acrescidas de razões independentes de conteúdo geradas por atos do próprio agente que adquire essas razões.

¹⁴ Além da utilidade e dos fins perfeccionistas, Nagel (1979, p. 129-131) elenca ainda outros três tipos de razões práticas formalmente diferentes: direitos, obrigações específicas e comprometer-se privados.

¹⁵ Este artigo se alinha ao pensamento de Nagel (1979, p. 136) também quando ele apresenta o processo judicial como um processo de decisão artificialmente insulado contra a influência de certos tipos de razões.

Referências bibliográficas

DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

HART, H. L. A. **Essays on Bentham**: Studies in jurisprudence and political theory. Oxford: Clarendon Press, 1982.

_____. **The Concept of Law**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1994.

HOBBS, Thomas. **On the Citizen**. Tradução de Richard Tuck, Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HORTON, John. **Political Obligation**. Houndmills; Basingstoke; Hampshire; London: The MacMillan Press, 1992.

NAGEL, Thomas. The Fragmentation of Value. In: **Mortal Questions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 128-141.

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

RAWLS, John. **Political Liberalism**: Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005.

RAZ, Joseph. **Engaging Reason**: On the theory of value and action. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. **The Morality of Freedom**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

SIMMONS, A. J. Philosophical Anarchism. **SSRN**. S. l.: s. n.: 2009. Disponível em <https://ssrn.com/abstract=1344425>. Acesso em: 17 setembro 2019.

WALDRON, Jeremy. **Law and Disagreement**. Oxford: Clarendon Press, 1999.

WOLFF, Robert Paul. **In Defense of Anarchism**. 2. ed. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1998.

THOREAU, Henry David. **Walden**. S. l.: Enhanced Media, 2017.

Received/Recebido: 28/01/2020
Approved/Aprovado: 27/04/2020