

Anarquismo Filosófico^{1*}

A. John Simmons

Tradução de L. H. Marques Segundo

Os filósofos políticos anarquistas incluem normalmente em suas teorias (ou aceitam implicitamente) uma visão de uma vida social bem diferente da que é experienciada pela maioria das pessoas hoje em dia. É uma visão de uma interação autônoma, não coercitiva e produtiva entre iguais, liberta e sem a necessidade de instituições distintivamente políticas, tais como sistemas legais, governos ou o estado. Essa parte “positiva” das teorias anarquistas, essa visão da vida social boa, será discutida apenas indiretamente neste ensaio. Antes, pretendo focar-me no lado “negativo” do anarquismo, em sua crítica geral ao estado ou em sua crítica mais limitada aos tipos específicos de arranjos políticos dentro dos quais vivem a maior parte dos residentes das sociedades políticas modernas. Ainda mais especificamente, focarei a minha discussão numa versão particular dessa crítica anarquista – a versão que é parte da teoria atualmente chamada de “anarquismo filosófico”. O anarquismo filosófico tem sido bastante discutido pelos filósofos políticos nos anos recentes.² Penso, contudo, 1 - * “Philosophical Anarchism.” In *For and Against the State: New Philosophical Readings*. Edited by John T. Sanders and Jan Narveson, 19–39. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996. Reimpresso em *Justification and Legitimacy*, Cambridge University Press, 2001.

2 - Veja, por exemplo, R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York: Harper and Row, 1970); Chaim Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), especialmente caps. 1 e 2; e John Horton, *Political Obligation* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1992), cap. 5. Discuto o tipo de anarquismo filosófico que pretendo defender em *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), especialmente

que não foi definido com cuidado ou compreendido adequadamente. Meu trabalho aqui será o de clarificar as bases para uma avaliação justa do anarquismo filosófico oferecendo uma abordagem mais sistemática da natureza da teoria e de suas possíveis variantes, e respondendo às objeções mais freqüentes a ela. Espero, com tal esforço, apresentar o anarquismo filosófico como uma filosofia política mais atrativa, ou de qualquer forma menos obviamente falha.

A Ilegitimidade dos Estados

O comprometimento com uma tese central une todas as formas de filosofia política anarquista: Todos os estados existentes são ilegítimos. Considero essa tese um elemento essencial, se não definidor, do anarquismo.³ Os comprometimentos anarquistas com essa tese são geralmente motivados por compromissos prévios com o *voluntarismo* (com a grande importância moral da autonomia, ou livre escolha, ou autodeterminação, etc.) – sendo os

no cap. 8; “The Anarchist Position”, *Philosophy and Public Affairs* 16 (Primavera de 1987); e *On the Edge of Anarchy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), especialmente a seção 8.4. Outras, além de Wolff e eu próprio, que são frequentemente identificados como defensores de alguma forma de anarquismo filosófico (embora quase nenhum deles descreva sua posição nessa linguagem) incluem M. B. E. Smith, “Is there a Prima Facie Obligation to Obey the Law?”, *Yale Law Journal* 82 (1973); Joseph Raz, (e.g.) “The Obligation to Obey the Law” em *The Authority of Law* (New York: Oxford University Press, 1979); Leslie Green, (e.g.) *The Authority of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Donald Regan, (e.g.) “Law’s Halo”, *Social Philosophy & Policy* (Outono de 1986); A. D. Woodley, *Law and Disobedience* (London: Duckworth, 1979); David Lyons, (e.g.) “Need, Necessity, and Political Obligation”, *Virginia Law Review* (Fevereiro de 1981); and Joel Feinberg, “Civil Disobedience in the Modern World”, *Humanities in Society* 2 (1979). Outras discussões gerais e/ou defesas do anarquismo filosófico podem ser encontrados em, e.g., Jeffrey Reiman, *In Defense of Political Philosophy* (New York: Harper & Row, 1972), M. B. E. Smith, “The Obligation to Obey the Law: Revision or Explanation?”, *Criminal Justice Ethics* (verão/outono de 1989), 60-70; Vicente Medina *Social Contracts Theories* (Savage: Rowman & Littlefield, 1990) 150-52; Michael Menlowe, “Political Obligation”, em R. Bellamy (ed.), *Theories and Concepts of Politics* (Manchester: Manchester University Press, 1993) 174-96.

3 - Quatro qualificações precisam ser adicionadas: (i) Como veremos logo, os anarquistas concordam com a verdade dessa tese embora divirjam sobre ela ser *necessária* ou *contingentemente* verdadeira. (ii) Algumas teorias que provavelmente seriam chamadas de “anarquistas” (por associação) sustentam apenas que *virtualmente* todos os estados são ilegítimos. (iii) Com se define “estado” aqui é obviamente uma questão de grande controvérsia, especialmente na teoria anarquista. Alguns preferem substituir por “governos” ou “sociedades políticas” em suas versões. Outros pensam que autoridades governamentais ou políticas de certos tipos podem ser aceitáveis, ao passo que “o estado” não. A vagueza considerável da tese, como acabei de apresentar, não deveria afetar a força a força da discussão que se segue; e certa quantidade de vagueza é necessária, de qualquer modo, para que se dê *alguma* explicação *geral* do escopo das teorias geralmente chamadas de “anarquistas”. (iv) Alguns preferem descrever o anarquismo como uma perspectiva sobre a *obrigação política*. Horton, por exemplo, caracteriza o anarquismo como “uma teoria ou doutrina que rejeita a possibilidade de qualquer teoria geral da obrigação política moralmente persuasiva” (*Political Obligation*, 109). Gans faz o mesmo (*Philosophical Anarchism*, 2). Suspeito que Horton, no mínimo, não pretende tanto que essa abordagem ao anarquismo seja geralmente adequada, mas apenas que seja adequada para os propósitos limitados de sua discussão. Sugerirei abaixo que embora a negação anarquista da legitimidade do estado *implique* a negação da obrigação política, muitos anarquistas consideram essa primeira negação como tendo consequências morais com um alcance maior do que a mera negação da *obrigação política*.

estados então caracterizados como fundamentalmente não-voluntários ou coercitivos;⁴ ou com o *igualitarismo* (com os direitos iguais, ou oportunidades iguais, ou igual acesso a bens básicos, etc.) – sendo os estados caracterizados então como fundamentalmente hierárquicos, sexistas, classicistas, ou de outros modos inigualitários;⁵ ou com os valores da *comunidade* (com a grande importância moral dos fins compartilhados, ou sentimentos de solidariedade, ou simpatia, etc.) – sendo os estados então caracterizados como alienadores ou divisivos;⁶ ou com alguma combinação dessas posições. As teorias anarquistas podem também ser motivadas pela percepção das dificuldades em todas as *defesas* oferecidas à legitimação do estado, sem a necessidade de se comprometerem com quaisquer valores particulares (nos quais o estado é visto como frustrante). Isto é, alguns anarquismos são conduzidos por um ceticismo geral acerca da possibilidade de se fornecer qualquer argumento que mostre que alguns ou todos os estados existentes sejam legítimos – um ceticismo talvez considerado justificado simplesmente pela falha sistemática da filosofia política (nesse quesito) em produzir algum bom argumento desse tipo.

O anarquismo *filosófico*, enquanto forma de anarquismo, está certamente comprometido com a tese central anarquista da ilegitimidade do estado. E, assim como outros tipos de anarquismo, o anarquismo filosófico é geralmente motivado ou pelos tipos de comprometimentos ou pelo tipo de ceticismo que acabei de sumarizar. O que é distintivo no anarquismo *filosófico*, sugerirei, é a sua postura em relação ao *conteúdo moral* (ou força prática) dos juízos sobre a legitimidade do estado. Os anarquistas filosóficos não consideram que a ilegitimidade dos estados implique num imperativo moral forte de se opor ou eliminar os estados. Ao invés, consideram tipicamente que a ilegitimidade do estado simplesmente remove qualquer presunção moral forte em favor da obediência, submissão, ou apoio (de nós próprios ou de outros) aos estados existentes. Para tentar tornar clara a estrutura dessa posição, proponho uma tentativa de se fornecer uma perspectiva razoavelmente geral do possível alcance das posições anarquistas através da especificação de certas distinções ao longo das quais as posições se dividem. Não pretendo que tais divisões sejam exaustivas; mas penso que são as mais salientes e importantes.

Talvez a divisão mais básica entre as teorias anarquistas (e também entre as teorias anarquistas *filosóficas*) sejam entre (aquilo a que chamarei) anarquismo *a priori* e anarquismo *a posteriori*. O anarquismo *a priori* sustenta que todos os estados *possíveis* são moralmente ilegítimos. Alguma característica essencial do estado ou alguma condição necessária para o estado – digamos, o caráter coercitivo do estado ou sua natureza hierárquica –

4 - Veja, e.g., Wolff, *In Defense of Anarchism*, Cap. 1.

5 - Veja, e.g., Kai Nielsen, "State Authority and Legitimation", em P. Harris (ed.), *On Political Obligation* (London: Routledge, 1990).

6 - Veja, e.g., Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (London: Heinemann, 1910) e *The Conquest of Bread* (New York: Vanguard, 1926).

torna impossível que haja algo que ao mesmo tempo seja um estado e seja legítimo.⁷ O anarquismo *a posteriori*, em contraste, sustenta que embora todos os estados *existentes* sejam ilegítimos, não é porque seja impossível *haver* um estado legítimo. Nada na *definição* de estado exclui a sua legitimidade.⁸ Ao invés, os estados existentes estão condenados à ilegitimidade em virtude de suas características contingentes. Os anarquistas *a priori* podem defender um ideal de legitimidade cujos estados existentes simplesmente não alcancem (ou se aproximem) – por exemplo, um ideal de estado voluntarista ou igualitarista ou comunitarista; ou podem simplesmente estar convencidos por argumentos *a priori* a favor da impossibilidade do estado legítimo.⁹

Na classe dos anarquismos *a posteriori* podemos distinguir as teorias (de maneira mais fundamental) de acordo com os ideais de legitimidade (se houver) que professam, e também de acordo com o otimismo que mostram sobre a possibilidade de se *realizar* o ideal no mundo político efetivo e a *distância* entre o ideal e os estados de coisas efetivos em algumas ou todas as sociedades políticas. A maior parte dos anarquistas *a posteriori*, é claro, não são muito otimistas quanto à realização de seus ideais (se é que defendem algum), e

7 - A versão de Wolff do anarquismo filosófico é um bom exemplo de anarquismo *a priori*. Wolff às (vezes) sustenta que a autoridade que os estados têm de exercer (para que sejam estados) é inconsistente com a autonomia dos indivíduos que qualquer estado *legítimo* deveria respeitar. “Assim, o conceito de um estado legítimo *de jure* pareceria vácuo” (*In Defense of Anarchism*, 19). Alguns autores parecem identificar erroneamente o anarquismo filosófico (ou o anarquismo em geral) com versões *a priori* dele. Stephen Nathanson, por exemplo, caracteriza o anarquismo como a perspectiva de que “a autoridade governamental é sempre ilegítima” (*Should We Consent to be Governed?* [Belmont: Wadsworth, 1992], 57). E os argumentos de David Miller contra aquilo que ele chama de anarquismo filosófico são na verdade argumentos contra aqueles (como Wolff) que pensam “que a própria ideia de autoridade legítima seja incoerente” (*Anarchism* [London: J. M. Dent & Sons, 1984], 15-16, 29).

8 - Com exceção de Wolff, todos os defensores do anarquismo filosófico listados na Nota 1 (incluindo a mim próprio) parecem defender a sua tese central como um juízo *a posteriori*.

9 - Outras discussões recentes sobre o anarquismo filosófico apontam para tal distinção (entra anarquismo *a priori* e *a posteriori*) às vezes inapropriadamente. Gans, por exemplo, distingue o anarquismo “baseado na autonomia” (de acordo com o qual “se segue do próprio significado do [dever de obedecer à lei] e cujo reconhecimento acarreta uma renúncia à obrigação moral”) do “anarquismo crítico” (“a negação do dever de obedecer à lei que se baseia numa rejeição de suas bases”) (*Philosophical Anarchism*, 2). Mas os argumentos baseados na autonomia são (como vimos) apenas um tipo de abordagem anarquista *a priori*, com o apelo à igualdade e à comunidade, por exemplo, como alternativas claras e familiares; assim, essas últimas abordagens são simplesmente excluídas pelas classificações de Gans. E a caracterização do anarquismo *crítico* é suficientemente geral para cobrir *qualquer* tipo de anarquismo (*todo* anarquista nega a obrigação política por negar suas bases). Horton emprega uma distinção diferente e mais útil entre anarquismo filosófico “positivo” (“que oferece um argumento positivo a favor de por que não há, e não pode haver, quaisquer obrigações políticas”) e anarquismo filosófico “negativo” (“simplesmente conclui, a partir da falha de todas as tentativas positivas de se justificar a obrigação política, que não há tal obrigação”) (*Political Obligation*, 124). O anarquismo positivo de Horton parecer ser mais ou menos aquilo a que chamei anarquismo *a priori*. Mas o seu anarquismo “negativo” precisa claramente de uma definição mais cuidadosa (para depois se aproximar do meu anarquismo *a posteriori*). Pois “a falha de todas as tentativas positivas” é uma *razão* (sem falar numa *boa razão*) para se rejeitar a obrigação política somente se *também* se acreditar que essas tentativas positivas se somam a uma tentativa *completa* ou *compreensiva* (refutando um punhado de esforços positivos ruins, tolos, covardes ou obviamente incompletos de mostrar que X claramente não oferece razões para se acreditar que não-X). Os argumentos anarquistas “negativos” precisam, assim, basear-se ou num ideal de legitimidade (que se mostre que os estados existentes não o exemplificam) ou em alguma abordagem de como seria uma tentativa positiva satisfatoriamente *completa*.

nem estão os seus ideais próximos de qualquer sociedade política moderna existente. Na verdade, os anarquistas que ou são bastante otimistas quanto à realização de seus ideais ou os que consideram o mundo político real razoavelmente próximo de seus ideais de legitimidade política deveriam ser chamados de “anarquistas” apenas no sentido mais nominal ou técnico.

Defendam os anarquistas a sua tese central da legitimidade do estado *a priori* ou *a posteriori*, eles têm de defender também uma *análise* da ideia de “legitimidade” – isto é, alguma posição sobre o *conteúdo moral* dos juízos sobre a ilegitimidade do estado. Qual a implicação, por exemplo, de um juízo sobre a legitimidade do estado acerca de nossos direitos e obrigações em relação ao estado? Embora certamente haja muitos sentidos de “legítimo” e “ilegítimo” que empregamos ao discutir sobre os estados e os governos,¹⁰ a perspectiva que provavelmente merece ser chamada de a perspectiva tradicional da legitimidade do estado (ou do governo) sustenta que a legitimidade consiste num certo tipo (normalmente limitado) de autoridade ou direito de fazer cumprir a lei e a diretriz do estado. A legitimidade do estado (ou autoridade) é vista como o correlato lógico da obrigação dos cidadãos de obedecer à lei (e de outras maneiras apoiar o estado) – *i.e.*, a obrigação a qual geralmente se refere como *obrigação política*.¹¹ Grande parte dos anarquistas tem adotado algo como tal concepção tradicional da legitimidade do estado, com a conseqüência de que os juízos anarquistas sobre a *ilegitimidade* do estado são considerados tipicamente como implicando que os sujeitos a esses estados (ilegítimos) não tenham obrigações políticas. Tais sujeitos, é claro, ainda estão ligados por suas obrigações e deveres morais *não-políticos*, e esses deveres não-políticos às vezes terão o mesmo conteúdo que as exigências legais dos sujeitos. Mas os sujeitos não têm a obrigação *política* de obedecer à lei *porque* é a lei, ou de apoiar os líderes ou as instituições políticas que tentam compelir a sua submissão.

Esse é, podemos dizer, o “conteúdo moral mínimo” dos juízos anarquistas sobre a ilegitimidade do estado: aqueles que estão sob o jugo de estados ilegítimos não têm obrigações políticas. Podemos então definir o *anarquismo fraco* como a posição que defende não mais que esse “conteúdo mínimo”. O anarquismo fraco é a perspectiva de que não há obrigações políticas gerais, que todos (ou, pelo menos, virtualmente todos) aqueles que estão sob o jugo de todos os estados têm liberdade moral (*i.e.*, possuem um “privilégio” ou “permissão”) para tratar as leis como não-obrigatórias e os governos como destituídos de

¹⁰ - Veja, *e.g.*, o meu *Moral Principles and Political Obligations*, 40-41, 58, 197.

¹¹ - Agora, é razoavelmente comum para os teóricos tentarem *negar* essa doutrina da correlatividade tradicional (e, penso, perfeitamente razoável) defendendo juízos sobre a legitimidade do estado e juízos sobre as obrigações políticas dos cidadãos através de tipos completamente diferentes de argumentos. Para um exemplo particularmente claro de tal estratégia, veja Jeffrey Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, XXV, 18, 23, 42-44 (embora mesmo Reiman conceda que a doutrina da correlatividade tradicional capte “o uso comum” da linguagem da legitimidade [53-54]).

autoridade. Aquilo que podemos chamar de *anarquismo forte* também aceita esse conteúdo moral mínimo dos juízos sobre a ilegitimidade do estado. Mas os anarquistas fortes sustentam, além disso, que a ilegitimidade do estado implica uma obrigação ou dever moral de se opor e (na medida em que estiver ao nosso alcance) eliminar o estado.¹²

Pode-se tomar essa obrigação como envolvendo tanto os sujeitos ao poder do estado ilegítimo quanto as pessoas em geral. Assim, onde o anarquismo fraco diz que podemos considerar o estado como o valentão mais poderoso cujas ordens e ações podemos ignorar quando pudermos, o anarquismo forte defende que todos os valentões têm de ser privados de seu poder de coerção. É claro que os anarquistas fracos podem *também* sustentar por razões *independentes* que alguns ou todos os estados devessem ser enfrentados e eliminados. Mas para o anarquista fraco, tal obrigação se funda em fatores *além* da mera ilegitimidade do estado em questão. O quão forte uma posição anarquista *forte* é dependerá do quão pesada ou imperativa a obrigação de se opor ao estado for considerada.¹³

Esse último ponto levanta claramente um segundo tipo de questão sobre o conteúdo moral dos juízos anarquistas sobre a ilegitimidade do estado: Como estamos a entender o *peso* dos direitos e obrigações supostamente implicadas por tais juízos? Nada parece haver aqui de distintivo sobre as perspectivas anarquistas. Os anarquistas tratam as questões do peso ou da finalidade moral dentro do mesmo escopo do qual tratam os outros filósofos morais e políticos. Pelo menos duas posições sobre essa questão claramente opostas precisam ser distinguidas. Um anarquista pode tratar as obrigações (de se opor ao estado) e direitos (de tratar a lei como não-obrigatória) relevantes como implicando imediatamente juízos morais *finais* ou *absolutos*; ou pode tratar essas obrigações e direitos como razões morais (possivelmente revogáveis) entendidas dentro (daquilo que chamarei) de uma perspectiva do “balanço das razões”.

De acordo com a primeira abordagem, dizer que há uma obrigação de se opor ao estado é dizer que há uma razão final, conclusiva, para assim agir. O peso da obrigação é anulador ou absoluto em relação às considerações concorrentes (*i.e.*, aquelas que suportam

12 - Os anarquistas fortes podem tratar essa obrigação como uma obrigação “limite” uniforme ou como uma obrigação que varia em conteúdo de acordo com a quantidade de ilegitimidade. No primeiro caso, qualquer estado que ultrapasse o limite de ilegitimidade nos imporia uma obrigação (com conteúdo uniforme) de se opor a ele, a despeito do *quão* amplamente ilegítimo ele seja. No último caso, o alcance ou natureza da nossa obrigação de se opor ao estado seria considerado variando de acordo com o alcance de sua ilegitimidade. Os estados ilegítimos não necessariamente são *igualmente* ilegítimos; alguns podem ser piores que outros, e, por isso, pode exigir que nos oponhamos mais ativamente (ou de alguma outra forma) a eles.

13 - Algumas obrigações morais – como a de manter uma promessa relativamente insignificante de encontrar com um amigo para tomar um café – são obviamente bastante triviais; outras – como a obrigação promissória ou contratual de contratar uma enfermeira para cuidar de um paciente criticamente doente – claramente não são triviais. Os “anarquistas fortes” que, não obstante, consideram a obrigação de se opor ao estado como relativamente trivial enfraquecem sua posição a ponto de dela se tornar praticamente indistinguível do “anarquismo fraco”.

a não-oposição, se houver). E dizer que há um direito de tratar a lei como não-obrigatória é dizer que nenhuma justificação *adicional* para tratá-la desse modo precisa ser oferecida. Os direitos de alguém “superam” as considerações concorrentes (*i.e.*, aquelas que suportam a concordância, se alguma). De acordo com a segunda, a abordagem do “balanço das razões”, as obrigações e direitos são tratados como razões fortes, embora com peso variado e certamente não conclusivas, para a ação. As obrigações e direitos podem, de acordo com essa perspectiva, conflitar com, e possivelmente serem suplantadas por, outras obrigações ou deveres; ou podem conflitar com, e serem suplantadas por, razões para agir de outros tipos. Razões prudenciais para agir bastante fortes, por exemplo, podem anular as obrigações fracas, assim como razões bastantes fortes fundadas na felicidade dos outros podem tornar injustificável a nossa ação de acordo com os direitos fracos que possuímos. Em suma, a finalidade ou imperatividade dos direitos e obrigações é, de acordo com a abordagem do balanço das razões, em grande medida uma função do contexto no qual os direitos e obrigações são exercidos.¹⁴

Defendendo o Anarquismo Filosófico

Penso que estamos agora em posição de ver mais claramente o que é (e o que não é) distintivo no anarquismo *filosófico*. Como os outros anarquistas, os anarquistas filosóficos podem defender seus juízos centrais sobre a ilegitimidade do estado tanto em bases *a priori* quanto *a posteriori*. E como os outros, eles consideram que esse juízo implica a não-existência de obrigações políticas gerais – isto é, a remoção de qualquer presunção moral em favor da submissão ou apoio ao estado. Aquilo que é distintivo no anarquismo *filosófico* é que o seu juízo sobre a ilegitimidade do estado (mesmo sobre a ilegitimidade do estado *necessária*) não se traduz em qualquer exigência imediata de oposição aos estados ilegítimos. (Isso é o que leva muitos a contrastar o anarquismo *filosófico* com o anarquismo *político*).

Os anarquistas filosóficos sustentam que pode haver boas razões morais para *não* se opor ou romper pelo menos alguns tipos de estados ilegítimos, razões que superam qualquer tipo de obrigação de oposição. A nossa postura *prática* em relação ao estado, sustentam os anarquistas filosóficos, deveria ser de uma consideração cuidadosa e de um balanço refletido de todas as razões que levam à ação em nossas circunstâncias políticas particulares. A ilegitimidade do nosso estado (e a falta de obrigações políticas que ela implica) é apenas

14 - Para uma discussão adicional dessas duas perspectivas do peso ou finalidade dos juízos de obrigação (ou direito), veja o meu *Moral Principles and Political Obligations*, 7-11, e *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 93-95, 111-12.

um fator moral dentre muitos que se ligam a como as pessoas nos estados deveriam (ou seriam permitidos) agir. Mesmo os estados ilegítimos, por exemplo, podem ter virtudes, não afetadas pelos defeitos que minam a sua legitimidade, que sejam considerações relevantes na determinação de como devemos agir em relação a tais estados. E a recusa de fazer aquilo que a lei exige é, pelo menos na maior parte dos estados (mesmo os ilegítimos), frequentemente errado de acordo com bases morais *independentes* (i.e., a conduta seria errada ainda que não fosse legalmente proibida). Assim, pode haver uma variedade de razões morais sólidas para *não* se opor ou não agir contrário às leis mesmo de (alguns) estados ilegítimos.

O que isso significa em termos das distinções feitas na Seção I deste ensaio? Significa, primeiro, que os anarquistas filosóficos têm de *rejeitar* a perspectiva das obrigações e direitos como razões morais *fnais* e aceitar alguma versão da abordagem do “balanço das razões”. Pois se o “direito de permissão”^{15*} implicado pela falta de obrigações política for vista como fornecendo uma justificação *final* para a desconsideração ou oposição à lei e ao governo, *nenhuma* razão moral a favor do governo ou do cumprimento da lei poderia revogar o nosso direito de permissão. E isso é algo, digo, que os anarquistas filosóficos querem negar. Segundo, os anarquistas filosóficos têm ou de adotar (aquilo que chamei) de anarquismo *fraco*, ou então uma versão do anarquismo forte que considere a obrigação de se opor ao estado como uma obrigação relativamente fraca. Do contrário, é óbvio, eles se comprometerão com uma obrigação moral de se opor a estados ilegítimos que provavelmente revogará quaisquer razões concorrentes para a não-oposição ou submissão, mesmo aos *melhores* estados ilegítimos. Essa é novamente uma posição que os anarquistas filosóficos querem evitar. O que é distintivo no anarquismo *filosófico*, então, é principalmente a sua posição sobre o peso ou finalidade das obrigações e direitos morais implicados pelos juízos da ilegitimidade do estado.

Pode então o anarquismo filosófico negar de maneira inteligível a conexão entre, por um lado, a ilegitimidade do estado e a falta de obrigação política, e, por outro, uma obrigação ou direito forte de se opor e tentar eliminar o estado? Penso que é claro que pode. Um estado ser ilegítimo significa que ele carece do *direito geral* de fazer cumprir a lei e as diretrizes às pessoas sujeitas a ele (carece de “autoridade política”), e significa que as pessoas sujeitas ao estado carecem da obrigação política geral correlativa de apoiá-lo e obedecê-lo. Mas isso por si só não implica que o estado não pudesse ter o direito de comandar (e os cidadãos nenhuma obrigação de obedecer) em alguma ocasião *particular*, e nem que o estado não pudesse ter *justificação* moral para as suas ações em casos particulares (baseado em razões morais não relacionadas a qualquer *direito* estrito para agir). Nem implica que os cidadãos,

15 - * Direitos de permissão [*permission rights*] ou direitos de liberdade [*liberty rights*] são direitos que não geram obrigações a outrem por parte de seus portadores. (Nota do trad.)

simplesmente porque carecem de obrigações políticas gerais, tenham direitos fortes ou conclusivos de se opor ao estado ou de agir contrariamente às suas exigências legais. Os nossos deveres para com os nossos concidadãos *qua pessoas*, os nossos deveres de promover a justiça e outros valores, e as nossas outras razões morais (não deonticas) para tratar bem aos outros serão geralmente boas razões para *não* interromper o funcionamento do estado ou para agir contrário às suas leis.¹⁶ Em muitos estados decentes, ainda que ilegítimos, a oposição grave (*e.g.*, revolucionária) ao estado ou a conduta regular contrária às suas leis simplesmente não serão moralmente justificáveis ao final do balanço.

Até aqui tenho me preocupado primariamente em clarificar o que os anarquistas filosóficos têm de dizer, caso a sua posição seja distintiva da maneira como querem seus defensores primários e caso seja uma posição de todo plausível. Deixe-me adicionar agora algumas poucas palavras sobre o que os anarquistas filosóficos *deveriam* dizer caso queiram que sua posição não seja apenas distinta e inicialmente plausível, mas também correta. Penso que os anarquistas filosóficos deveriam defender a sua teoria, antes de tudo, como uma forma de anarquismo *a posteriori* e, segundo, como uma forma de anarquismo *fraco*.

Embora não seja possível mostrar (sem a apresentação de uma defesa completa de um ideal de legitimidade do estado) que nenhuma forma de anarquismo *a priori* possa ser bem sucedida, é difícil ver que razão convincente *a priori* o anarquista teria. Se o anarquista valoriza a autonomia ou a livre escolha, por exemplo, é difícil ver por que um possível estado ideal que promove ou respeita esses valores não poderia ser concebido. Uma democracia voluntária, genuinamente contratual, poderia ser rejeitada como um ideal de acordo com tais bases voluntaristas, parece, somente se o anarquista voluntarista estivesse também preparado para negar a legitimidade da prática comum da *promessa* – com a razão, digamos, de que as obrigações promissórias restringem de modo censurável a liberdade (a despeito de terem sido feitas livremente). Esse parece um preço demasiado alto a ser pagar, como mostra a tentativa malograda de Wolff de defender um anarquismo voluntarista *a priori*.¹⁷ Similarmente, se o anarquista valoriza a igualdade ou a comunidade, digamos, é

16 - Para uma apresentação mais completa de tais linhas de argumento, veja o meu "The Anarchist Position", especialmente 275-79.

17 - Parece que Wolff não consegue negar que promessas ou contratos são moralmente obrigatórios, pois no fim das contas ele *concede* que "uma democracia contratual é legítima, para falar a verdade, pois funda-se sobre a promessa dos cidadãos de obedecer seus ditames. De fato, qualquer estado fundado sobre tal promessa é legítimo" (*In Defense of Anarchism*, 69). Mas isso *contradiz* diretamente a sua tese *a priorista* de que "o conceito de um estado legítimo *de jure* pareceria ser vácuo" (*ibidem*, 19). As democracias contratuais, na perspectiva de Wolff, são estados legítimos, mas que adquirem sua legitimidade através do sacrifício da autonomia dos cidadãos. Talvez isso introduza uma segunda noção de "legitimidade*" em Wolff (estados "legítimos*" seriam aqueles que *reconciliam* a autonomia do cidadão e a autoridade do estado); e talvez seja apenas o conceito de estado "legítimo*" que seja vago. Mas é difícil de entender como um teórico comprometido com a importância da autonomia pudesse afirmar de maneira inteligível, ao mesmo tempo, que *todas as promessas* são moralmente obrigatórias e que algumas promessas (*i.e.* promessas políticas) sacrificam censuravelmente a autonomia. Para dificuldades adicionais aos argumentos de Wolff, veja Reiman, *In Defense of Political Philosophy*; Keith Graham, "Democracy and Autonomous Moral Agent", em K. Graham (ed.) *Political Philosophy: Radical Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 113-137; Gans, *Philosophical Anarchism*, 10-41; Horton, *Political Obligation*, 124-31.

difícil de acreditar que um *estado* igualitário estrito, ou o tipo de estado favorecido pelos comunitaristas, não pudesse ser defendido naqueles termos como um ideal de legitimidade política. Se o argumento anarquista é apenas o de que os estados *efetivos* não têm nunca se *aproximado* (e provavelmente nunca se aproximarão) desses ideais voluntaristas, igualitaristas ou comunitaristas, o argumento parece persuasivo. Mas *esse* argumento é perfeitamente consistente com um anarquismo *a posteriori*. O anarquista *a priori* tem de argumentar não apenas que nunca houve e nunca haverá um estado legítimo, mas também tem de argumentar a favor da afirmação mais dramática e menos plausível de que tal estado não é sequer possível. Nos escritos anarquistas tais afirmações geralmente têm (erradamente, penso) sido baseadas na suposição de que as formas tomadas por todos os estados modernos nos fornecem o conteúdo definicional apropriado do termo “estado”.¹⁸

Quanto a minha preferência pelo anarquismo *fraco* em detrimento do forte, argumentei ainda que para que o anarquismo filosófico seja defendido como uma teoria forte, é preciso ainda aceitar que a obrigação de se opor ao estado é uma obrigação relativamente *fraca*. Mas há boas razões para acreditarmos que a mera ilegitimidade de um estado não implica tais obrigações (fortes ou fracas) de ser opor a ele. Somente se a ilegitimidade de um estado for tomada como uma falha mais inclusiva num estado do que a as análises filosóficas tradicionais sugerem é que implicará numa obrigação moral de oposição ao estado. Pois um estado pode claramente não ter o *direito geral* de fazer cumprir a lei e as diretrizes sem ser suficientemente mal que ele tenha de ser combatido e (se possível) eliminado. É por isso que a ideia de, digamos, um “ditador benevolente” *faz sentido*: há (pelo menos) duas características morais *conflitantes* de tal estado (benevolência, ditadura) que torna a nossa avaliação dele complexa.

Considero a *legitimidade* de um estado (em relação a mim) e as *outras qualidades morais* de um estado como variáveis independentes, assim como considero o direito de um comércio, digamos, de me cobrar, e a caridade ou eficiência de um comércio como variáveis independentes. Em ambos os casos a legitimidade (ou direito) é uma função de suas transações ou relação comigo, embora suas outras qualidades gerais não precisem ter a ver comigo. O fato de que um estado (ou um comércio) tem virtudes apropriadas a ele não pode, por si mesmo, contar a favor de ele ter direitos especiais sobre mim ou a favor de eu possuir obrigações especiais (e nem, com certeza, esses direitos e obrigações, quando existem, necessariamente anulam os deveres morais de se opor a um estado *vicioso*). Somente se o estado *também* tiver relações especiais *comigo* é que os direitos ou obrigações

¹⁸ - O argumento anarquista procede então por sustentar que embora *nenhum* estado seja possível, é possível ter uma associação legítima de larga escala, cooperativa, regida, que incorpora posições de autoridade legítima. Parece-me razoável chamar a tal associação “estado”, mas nada de substancial depende da linguagem que escolhermos usar.

especiais desse tipo se seguirão. Na verdade, ainda que eu tivesse deveres *gerais* o bastante para promover estados (ou comércios) que exemplificassem as virtudes apropriadas, esses deveres não seriam distribuídos igualmente a *todos* os objetos exemplares, não especialmente a qualquer objeto particular.¹⁹ Mas na medida em que mesmo os estados igualmente *ilegítimos* exemplificarão as virtudes “dignas” de diferentes modos e em quantidades diferentes (se em alguma), não se pode supor que todos os estados ilegítimos devessem ser tratados do mesmo modo por todos os sujeitos (ou por outros) simplesmente em virtude de sua ilegitimidade comum. Alguns estados ilegítimos podem ser desesperadamente ruins; outros decentes e benevolentes (embora não necessariamente *legítimos* no que respeita a todos ou a alguns cidadãos).

Três Objeções ao Anarquismo Filosófico

Suponha que o anarquista filosófico defenda, como recomendei, um anarquismo fraco *a posteriori*, entendendo o peso dos direitos de uma perspectiva do “balanço das razões”. Há objeções óbvias à posição resultante? Penso que não há qualquer uma que seja convincente. Para começar, vou mencionar e indicar aqui respostas apropriadas a três objeções que têm sido levantadas nas mais proeminentes críticas recentes ao anarquismo filosófico.

Há duas linhas gerais de ataque ao anarquismo filosófico que podem ser sensatamente seguidas por seus críticos. Uma, obviamente, é simplesmente defender uma teoria sistemática da obrigação política e da legitimidade do estado, e mostrar que ela se aplica aos estados existentes. Do meu ponto de vista, os esforços ao longo de dessas linhas têm falhado uniformemente, embora eu não vá tratar dessas questões aqui. A abordagem alternativa é tentar desacreditar diretamente a posição do anarquista filosófico – por exemplo, mostrar que é internamente inconsistente ou que tem implicações inaceitáveis. São as críticas dessa última que discutirei.

Objeção 1: A Hipocrisia do Anarquismo Filosófico

Talvez o mais completamente desenvolvido desses ataques seja o de Chaim Gans em seu recente livro *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*. Gans (assim como

¹⁹ - Eles não satisfariam desse modo aquilo que alhures chamei de “exigência de particularidade” para as abordagens da obrigação política (*Moral Principles and Political Obligation*, 31-35, 143-56).

muitos outros) argumenta que na verdade o anarquismo filosófico não é *anarquismo*, que é uma teoria “capenga” com um “grande hiato” entre o seu “olhar radical” e suas implicações práticas completamente apáticas.²⁰ Ademais, Gans sustenta que os anarquistas filosóficos obtêm o apoio intuitivo de sua perspectiva ao focar-se “em contextos triviais e esotéricos, atravessando a rua sem olhar para os lados às três da manhã”, ao mesmo que tempo que se conforma com a opinião comum acerca da necessidade de se obedecer em contextos cotidianos, mais familiares.²¹ Ainda mais condenatório, a análise que Gans faz dessa manobra é que embora os anarquistas filosóficos *oficialmente* rejeitem os conhecidos argumentos a favor da obrigação política (e, em vista dessa rejeição, proclamam a ilegitimidade do estado), eles *implicitamente* se fiam em exatamente os mesmos argumentos (eles o “ressuscitam”) a fim de sustentar que mesmo os estados ilegítimos nem sempre precisam ser desobedecidos ou interrompidos. Seria mais honesto simplesmente *aceitar* os argumentos a favor de se obedecer à lei, sugere Gans, especialmente depois que reconhecemos que aceitar a obrigação política não significa que a obediência à lei seja *sempre* moralmente exigida.²²

A crítica de Gans àquilo a que ele chama “anarquismo crítico” me parece errar o ponto da defesa do anarquismo filosófico *a posteriori*. Ele faz isso de vários modos. Primeiro (e mais obviamente), não menciona que apenas por se adotar ou um ceticismo *moral* radical (ou “nilismo”) ou uma priorização inconvincente de interesses morais é que um anarquista filosófico poderia *dar* à sua teoria a “força” que Gans pensa que uma *verdadeira* teoria anarquista devesse ter. E segundo, a crítica de Gans colapsa completamente – e erroneamente – a própria distinção entre *obrigações* políticas e razões morais gerais para agir da qual depende o anarquismo filosófico.

Sobre o primeiro ponto: obviamente que é apenas uma questão de interesse *terminológico* se dizemos que o anarquismo é uma forma de *verdadeiro anarquismo*, ou se ao invés defendemos que tal nomenclatura está errada. Situei a essência do anarquismo em sua tese da ilegitimidade do estado; outros poderiam argumentar que sua essência é a defesa da oposição ativa (e eliminação) ao estado²³ – caso em que “anarquismo filosófico” seria um nome infeliz para uma filosofia política ainda perfeitamente defensável. O que é importante

20 - *Philosophical Anarchism*, 90, xi. Veja também, e.g., Miller, *Anarchism*, 15 (onde o anarquismo filosófico é descrito como “anêmico”, ou Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, xxvi, xxiii-xxiv (onde o anarquismo filosófico é descrito como “correndo atrás do próprio rabo”).

21 - *Ibidem*, 90.

22 - *Ibidem*, 90-91. Essas afirmações sem dúvida se relacionam à asserção de Horton de que “grande parte das negações da obrigação política [...] são mais ou menos velhas” (*Political Obligation*, 160). R. George Wright também parece aceitar essa linha de argumento em *Legal and Political Obligation* (Lanham: University Press of America, 1992), 280. Uma negação recente de uma obrigação geral de obedecer à lei que é provavelmente vulnerável à análise de Gans está em Kent Greenwalt, *Conflicts of Law Morality* (New York: Oxford University Press, 1989), Parte II.

23 - Veja, e.g., Miller, *Anarchism*, 6-7; Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, xxii, 48; Nathanson, *Should We Consent to be Governed?*, 54, 57, 86.

perceber, porém, é aquilo que se exigiria do anarquismo para que ele defendesse a postura prática “radical” que Gans parece associar ao anarquismo real. *Todos* os anarquistas – com a exceção apenas dos cétricos morais (nihilistas) e daqueles que adotam teorias morais *extremamente* excêntricas – têm de permitir que em *todos* os estados modernos, incluindo até mesmo aqueles que são profundamente injustos e de outra forma ilegítimos, um corpo significativo de exigências legais (tanto criminais quanto civis) constitua uma formalização (amparado por sanções coercitivas) de exigência *morais* obrigatórias. Assim, ainda que a *lei* não tenha sustentação moral, a conduta *exigida* pela lei é com frequência moralmente obrigatória. Similarmente, o fato de que nossas ações ilegais causariam amplo sofrimento, infelicidade e expectativas (razoavelmente) frustradas certamente torna essas ações moralmente suspeitas, ainda que o fato de elas serem meramente ilegais não.

Assim, não deveríamos ficar surpresos ou preocupados – como Gans parece ficar – ao descobrir que *tanto* os defensores *quanto* os oponentes da obrigação política defendam posturas práticas similares frente a muitas exigências legais e frente a atividades políticas revolucionárias. Que tanto o anarquista quanto o defensor da legitimidade do estado pensem que o assassinato, a agressão e atos que visam produzir levantes sociais massivos e violentos sejam moralmente indefensáveis não sugere de modo algum que suas teorias sejam *de fato* indistinguíveis. Pois as teorias claramente diferem de maneira considerável tanto no que diz respeito à *fonte* dessas preocupações morais – preocupações morais independentes versus a violação das obrigações *políticas* legais – quanto no que diz respeito *a quem* são devidos os deveres e considerações morais relevantes – nossos concidadãos *qua pessoas* versus nosso governo ou nossos concidadãos *qua cidadãos*.

Difícilmente a “radicalidade” das implicações práticas é a única medida da *diferença* substancial nas filosofias políticas. Na verdade, para ganhar a “força” radical que Gans quer que as teorias anarquistas ostentem, essas teorias têm de negar a existência de considerações morais independentes sobre o assassinato, a agressão e a disseminação da miséria, ou então argumentar que o mal representado pela existência do (*i.e. de cada*) estado seja suficientemente grande para justificar (ou exigir) a violência e o dilaceramento da estrutura social num esforço para remover esse mal. Eu próprio, ao lado de muitos filósofos anarquistas, penso que nenhuma dessas manobras seja compulsória. A “força” *menos* radical do anarquismo filosófico será encontrada, ao invés, em suas asserções de que muitas exigências legais distintivamente *políticas* – tais como o pagamento de certos impostos ou do serviço militar – junto de muitas leis paternalistas e moralistas e de leis que criam “crimes sem vítimas” podem ser desobedecidas sem impropriedade moral.²⁴ Essa não é uma postura revolucionária; mas também não é voltada ou motivada por apenas “contextos triviais e esotéricos”.

24 - Discuto essas afirmações mais integralmente em “The Anarchist Position”, 276-79, e em *On the Edge of Anarchy*, 262-69.

Mas (para retornar à minha segunda resposta à crítica de Gans) esse raciocínio anarquista não acaba por reintroduzir (após a *rejeição* oficial da obrigação política) as mesmíssimas considerações morais que geralmente (e apropriadamente) são empregadas na *defesa* das abordagens da obrigação política? Não. Os anarquistas aceitam a desobediência justificável em muitos casos (tal como os notados acima) em que Gans não aceita; e (como veremos) os anarquistas tipicamente *rejeitam* a maioria das linhas de argumentação das quais Gans crucialmente se fia ao invés de reintroduzi-las implicitamente (como Gans sugere que eles fazem). Na verdade, não é o anarquista filósofo que implicitamente abandonou o jogo de defender a obrigação política, como sugere Gans, mas foi Gans quem despercebidamente abandonou o jogo do anarquista filósofo.

A própria defesa de Gans da obrigação política (ou, como ele geralmente prefere, do “dever de obedecer à lei”) é na verdade remendada por quatro (supostas) *diferentes* justificações da obrigação política – apelo às conseqüências, à equidade, ao dever de apoiar as instituições justas e às obrigações públicas.²⁵ Mas Gans não apenas nunca se preocupa em argumentar que essas justificações variadas possam ser todas elas motivadas por uma teoria moral consistente (nem sequer nos dá uma dica de como tal teoria seria); como também *aceita* muitas das falhas conhecidas desses estilos de justificação, passando a novos argumentos frente às fraquezas conhecidas das justificações sob consideração.²⁶ A força *cumulativa* dos muitos argumentos mascara propositalmente seus defeitos *individuais*. E, por conseguinte, a “obrigação política” resultante é *enfraquecida* a fim de tornar a sua afirmação consistente com níveis substanciais de *desobediência*.²⁷ O que então Gans teve sucesso em apresentar (na medida em que o argumento é bem sucedido) foi menos uma razão a favor de uma obrigação política geral do que uma lista de razões geralmente (embora nem sempre) operativas – de peso distintamente variáveis – a favor de não se destruir ativamente a vida política nas sociedades justas. Mas os anarquistas, é claro, podem (como vimos) adotar uma lista similar *sem* se comprometer com a legitimidade do estado.

O projeto de Gans ignora, com efeito, a distinção entre razões morais para agir (de peso e aplicação variáveis) e bases para uma obrigação política geral. Os anarquistas felizmente podem conceder, por exemplo, que agir contrário à lei geralmente terá conseqüências profundamente negativas para os outros. E geralmente *não* terá também tais conseqüências. Quando essas conseqüências estiverem em questão, elas podem constituir razões morais para se fazer aquilo que a lei requer. Mas em grande parte dos casos isso seria verdadeiro *independente* das exigências formalizadas da lei. É *também* verdadeiro que as conseqüências

25 - *Philosophical Anarchism*, 89.

26 - Veja, e.g., *ibidem*, 71-78, 82-83, 87.

27 - *Ibidem*, caps. 1 e 4.

negativas para os outros geralmente nos dará alguma razão para não causá-las, mesmo quando não houver algo como um *dever* estrito, moral ou legal, de não fazê-lo. (Não é um *dever* meu, moral ou legal, de dizer as horas a um estranho quando ele me pergunta educadamente). O peso moral das conseqüências negativas pode, para os anarquistas filosóficos, ir além do reino dos *deveres* e ser considerado amplamente independente dos fatos institucionais das exigências legais. É bastante difícil ver como alguém com tal postura aceitaria implicitamente um *dever político geral* de obedecer à lei.

E os anarquistas geralmente apenas *rejeitam*, ao invés de ilusoriamente “ressuscitarem”, as outras linhas de justificação para a obrigação política que Gans defende.²⁸ A tentativa de Gans de reunir a obrigação política geral a partir de uma ampla variedade de considerações morais variáveis falha por si própria, penso, além de equivaler à *admissão* de que a postura política apropriada é a que o anarquismo filosófico prescreve – a saber, o balanço cuidadoso de uma gama de considerações morais que estão em questão em alguns, mas nem de longe em *todos*, casos de desobediência legal, mesmo nas sociedades políticas justas. Nenhuma *presunção* moral em favor da obediência pode sequer ser defendida dessa maneira, e nem os esforços de Gans conseguem mostrar como isso poderia ser feito.

Objeção 2: O Radicalismo do Anarquismo Filosófico

As duas outras críticas recentes ao anarquismo (direcionadas ao tipo de anarquismo filosófico fraco *a posteriori* que estou defendendo) podem ser respondidas mais rapidamente agora que temos uma melhor noção do alcance dos comprometimentos do anarquismo filosófico. A primeira dessas críticas, por exemplo, alega (diretamente *contrário* a Gans) que as implicações do anarquismo filosófico são *demasiado* radicais para serem aceitas intuitivamente. Adotar o anarquismo filosófico, diz-se, “encorajará a desobediência geral a leis cruciais” e atestará “uma tragédia para os regimes liberais”;²⁹ terá conseqüências

28 - Eles podem rejeitar os argumentos da defesa da justiça porque (a) isso não nos obrigaria a qualquer estado *particular* (mas somente a *todos* os estados justos), e (b) a justiça ou injustiça de um estado varia independentemente de sua legitimidade (no que diz respeito a pessoas particulares). Podem rejeitar os argumentos da *equidade* pois (a) não é injusto se beneficiar incidentalmente de esquemas nos quais a pessoa não se incluiu de boa vontade, e (b) os estados modernos não se assemelham suficientemente a esquemas cooperativos voluntários (na “sociedade civil”) do qual aplicação do “princípio de equidade” deriva sua força. E podem rejeitar os argumentos das obrigações *comuns* pois (a) não há comunidades *políticas* (em qualquer sentido estrito de “comunidade”) no mundo político moderno, e (b) obrigações comuns não são *autojustificantes*, mas exigem antes alguma justificação *externa* de um tipo similar à exigida pelas próprias obrigações políticas que essas obrigação comuns pretendem *justificar*.

29 - Steven DeLue, *Political Obligation in a Liberal State* (Albany: State University of New York Press, 1989), X, 1.

“extremas” e “alarmantes”.³⁰ Podemos ver agora, porém, que essas acusações são demasiado fortes. O anarquismo filosófico não defenderá a obediência cega à lei; tampouco o fará os defensores das obrigações políticas gerais. E nem os anarquistas filosóficos defenderão a desobediência cega à lei. Argumentarão, ao invés, que o simples fato de a conduta exigida (ou proibida) pela lei é irrelevante para o estatuto moral da conduta, mesmo nos estados “decentes”; deveríamos decidir como melhor agir de acordo com bases morais *independentes*.³¹

As recomendações práticas do anarquismo filosófico convergirão com aquelas dos defensores da obrigação política quando a conduta legalmente exigida o for de maneira independente ou recomendada por considerações morais. As duas perspectivas divergirão principalmente quando a lei proibir a conduta inofensiva, quando impuser deveres especificamente políticos, e quando a desobediência não tiver conseqüências negativas dramáticas para os indivíduos ou para aqueles aspectos de sua estrutura social no qual elas possam razoavelmente fiar-se. Mas a afirmação de que a desobediência seletiva, refletida, nessas últimas áreas seria “uma tragédia para os regimes liberais” parece-me muito implausível. Se as recomendações dos anarquistas filosóficos fossem geralmente seguidas, os sujeitos considerariam a si próprios (no limite desses casos) livres ou para obedecer ou para desobedecer quando seus gostos e interesses ditarem – embora, é claro, a pressão social de se conformar e a ameaça das sanções legais tipicamente empurrem em direção à obediência. Ainda que a escolha fosse invariavelmente a da desobediência, tais ações poderiam muito bem forçar os estados a serem mais abertos, cooperativos, voluntários, menos coercitivos em nome de doutrinas morais e religiosas duvidosas, menos arbitrário com o dinheiro e com as vidas de seus sujeitos, e assim por diante – em suma, torna-se menos “parecido com um estado”. Presumivelmente, os estados *mais* liberais é que teriam menos problemas com os anarquistas desobedientes, uma vez que os estados mais liberais teriam o menor corpo de leis cujo conteúdo poderia não ser defendido independentemente (*i.e.* independentemente de qualquer apelo a obrigações *gerais* a obedecer) de bases morais incontestes.

30 - Thomas Senor, “What if there Are no Political Obligations?” A reply do A. J. Simmons”, *Philosophy & Public Affairs* 16 (Verão de 1987), 260. Para críticas similares, veja Tony Honore, “Must We Obey? Necessity as a Ground of Obligation”, *Virginia Law Review* (Fevereiro de 1981), 42-44, and George Klosko, “Political Obligation and the Natural Duties of Justice”, *Philosophy & Public Affairs* (Verão de 1994), 269-70.

31 - A obediência à lei precisa tanto de justificação quanto a desobediência. Mark Murphy argumentou que o anarquismo filosófico (ao qual ele se refere como a perspectiva de que “não há razão para obedecer à lei enquanto tal) de fato não implica, como argumentei, que a obediência precise de mais justificação do que a desobediência (“Philosophical Anarchism and Legal Indifference” *American Philosophical Quarterly* [Abril de 1995], 195-98). Mas seu argumento, sem que ele se aperceba, ataca *não* a implicação em questão, mas a *verdade* do anarquismo filosófico – *i.e.*, Murphy afirma na verdade que há razão para se obedecer a lei enquanto tal recorrendo ao privilégio do *status quo* de MacIntyre (na minha opinião injustificado). Mas uma vez que a força da razão *efetiva*, não crida, das leis ou convenções existentes é precisamente o que está em questão no debate sobre o anarquismo filosófico, um argumento que simplesmente recorra à aceitação comum das ações em conformidade às regras existentes (e ao nosso questionamento daquelas que não estão) dificilmente tem força para decidir o debate.

Objeção 3: Negando a Obrigação Política

A última crítica ao anarquismo filosófico que considerarei aqui, poder-se-ia dizer, “liga” as duas discutidas anteriormente. O argumento aqui diz respeito não às implicações *práticas* do anarquismo filosófico (cujas duas críticas anteriores tomaram posições opostas), mas à negação de ordem superior da obrigação política em si. O anarquismo filosófico, prossegue o argumento, “não bate com as nossas opiniões aceitas”, pois “a ideia de que temos obrigações com nações particulares é um traço básico de nossa consciência política”.³² Na medida em que pensamos (como muitos filósofos morais e políticos pensam) que ser coerente com as nossas opiniões aceitas é uma parte importante da justificação dos princípios morais (ou juízos morais *gerais*), e na medida em que concordamos que as obrigações políticas gerais são um ponto firmemente fixado em nosso conjunto de opiniões básicas sobre a moralidade política, então pode muito bem parecer que a negação da obrigação política por parte do anarquista tenha de ser injustificável – a menos que possamos mostrar que esses juízos particulares (*i.e.*, que somos obrigados politicamente) sejam “suspeitos” de uma maneira que os nossos outros juízos morais básicos não são.³³

O anarquista filosófico pode evitar a força dessa crítica de várias maneiras razoavelmente óbvias. Primeiro, é claro, ele pode simplesmente negar que a coerência com as nossas opiniões aceitas tenha algum lugar (ou, pelo menos, um lugar privilegiado) na justificação de princípios morais ou de juízos comuns. Vamos deixar de lado essa possível resposta, contudo, e supor *arguendo* que alguma versão desse método da coerência (a versão rawlsiana, digamos) esteja correta.

Há ainda pelo menos três vias convincentes de resposta disponíveis ao anarquista filosófico.³⁴ Primeiro, o anarquista filosófico pode argumentar que as supostas “opiniões aceitas” (sobre a obrigação política geral) contra as quais se pretende medir os nossos juízos teóricos não são de fato o tipo de juízos morais particulares que as teorias da coerência podem recorrer em suas abordagens da justificação. Um juízo sobre a obrigação política geral é *em si* um juízo *teórico* geral, e não um “ponto fixo provisório” em nossa sensibilidade moral pré-teórica (assim como, para usar os exemplos de Rawls, os juízos particulares de que a escravidão e a intolerância religiosa são injustos). Enquanto juízo *teórico*, o juízo sobre a obrigação política geral é ou garantido através do corpo de bases apropriadas da teoria, ou não. No último caso, podemos desconsiderá-lo por ser claramente irracional. E se as *razões* a favor da crença teórica oferecida *na* teoria não *apóiam* a crença, novamente podemos desconsiderá-lo por ser irracional. O anarquista filosófico, com certeza, afirma precisamente

32 - George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1992), 26, 24.

33 - *Ibidem.*, 25.

34 - Variantes de todos esses tipos de argumentos são desenvolvidos em Leslie Green, “Who Believes in Political Obligation?”

que as razões oferecidas não *apóiam* a crença; e ele pode afirmar também que se as pessoas comuns estão *de fato* comprometidas com esse juízo teórico acerca da obrigação política geral, elas estão provavelmente *irracionalmente* comprometidas com um juízo teórico cujo apoio exigido elas sejam incapazes de fornecer ou até mesmo de entender.

Segundo, os anarquistas filosóficos podem simplesmente *negar* que a obrigação política seja para todos nós, ou para a maioria de nós, “um traço básico de nossa consciência política”. Embora muitos de nós claramente acredita que é errado, pelo menos na maior parte do tempo, fazer aquilo que a lei proíbe, muitos de nós *não* acredita que seja errado (por exemplo) violar a lei quando ninguém é prejudicado, que seja errado usar maconha, fazer sexo oral, ou recusar o serviço militar com bases morais, mesmo quando tais ações são condenadas pela lei, e quando estão numa sociedade basicamente justa. Os princípios da filosofia política anarquista podem concordar com *esse* conjunto de “opiniões aceitas” pelo menos tão bem quanto concordam os princípios da obrigação política.

Finalmente, os anarquistas filosóficos *podem* oferecer razões pelas quais os juízos acerca da obrigação política são mais suspeitos do que os nossos juízos morais básicos em geral. Enquanto que as crenças na obrigação política (e os hábitos de obediência, sujeição, ou a lealdade que tais crenças produzem) servem claramente aos interesses de classes de pessoas particularmente poderosas – aquelas que possuem (ou ativamente aspiram possuir) poder político, aqueles que se empenham em impor coercitivamente sua opinião moral ou religiosa favorita, etc. – as nossas crenças morais mais básicas (e.g., na imoralidade do assassinato ou na injustiça da escravidão) claramente não o fazem (não obstante os marxistas pensem ao contrário). As sugestões de manipulação e inculcamento como a fonte de nossas crenças são de longe mais convincentes no primeiro caso (das crenças sobre a obrigação política) do que no último. As crenças sobre a obrigação política – na medida em que efetivamente temos alguma – são “suspeitas” como um tipo de “consciência falsa” que servem aos interesses dos poderosos a fim de nos influenciar.³⁵ Comparadas às nossas crenças morais mais básicas, as crenças na obrigação política têm menos justificações convincentes, mais implicações traçoeriras, e avança de maneira mais óbvia e constante os interesses de alguns sobre outros.

Se eu estiver correto sobre isso, então há bases amplas para também se rejeitar essa última crítica ao anarquismo filosófico. E se, como argumentei, essas críticas recentes falham em estabelecer quaisquer defeitos substanciais no anarquismo *a posteriori* fraco, então temos boas razões para confiar na plausibilidade de tal filosofia política. Apenas uma teoria da obrigação política e da legitimação do estado muito nova e imprevista abalaria essa confiança.^{36*}

35 - *Moral Principles and Political Obligations*, 195.

36 - * Gostaria de agradecer a Nancy Schaubert pelos comentários criteriosos aos rascunhos anteriores deste artigo.