

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CARLOS ALBERTO CANANO CARVALHO

APERFEIÇOANDO A LIBERDADE: considerações sobre uma
perspectiva compreensiva da moralidade em Joseph Raz

RIO DE JANEIRO

2010

CARLOS ALBERTO CANANO CARVALHO

APERFEIÇOANDO A LIBERDADE: considerações sobre uma
perspectiva compreensiva da moralidade em Joseph Raz

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professora Dra. Maria Clara Marques Dias

RIO DE JANEIRO

2010

C331 Carvalho, Carlos Alberto Canano

Aperfeiçoando a liberdade : considerações sobre uma perspectiva compreensiva da moralidade em Joseph Raz / Carlos Alberto Canano Carvalho. Rio de Janeiro, 2010.
130 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 2010.

Orientador: Maria Clara Marques Dias

1. Raz, Joseph. 2. Ética. 3. Liberdade. 5. Filosofia – Teses.
I. Dias, Maria Clara Marques (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 170.42

Carlos Alberto Canano Carvalho

APERFEIÇOANDO A LIBERDADE: considerações sobre uma
perspectiva compreensiva da moralidade em Joseph Raz

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em de março de 2010

Prof. Dra. Maria Clara Marques Dias, UFRJ – orientadora

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues, UFRJ

Prof. Dr. Mário Nogueira de Oliveira, UFOP

Este trabalho seria muito menos significativo não fosse a presença constante de Douglas (em memória) e Valéria, Pela dedicação, amor e carinho, e pela participação na minha construção pessoal de vida. A eles o meu amor e a minha gratidão.

E como esquecer Seu Fernando, velho marujo que, nos movimentos do tabuleiro de damas, à sombra refrescante em dias infantis, me encantava com os paradoxos de um sujeito chamado Zenão, com as aporias de um de nome Sócrates, e com os ideais de *bem-viver* de outro chamado Aristóteles.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^a Dra Maria Clara Marques Dias, por ter percebido minhas inquietações filosóficas e por ter me apresentado à obra de Joseph Raz. Ao Prof. Dr. Fernando Rodrigues e ao Prof. Dr. Mário Nogueira pela gentileza de participar deste momento. Aos professores do IFCS que desde a minha graduação em Filosofia me brindam com o seu conhecimento. A todos os companheiros que enriqueceram os momentos vividos no IFCS. À Sonia Miranda e Enedina Pinheiro, sempre solícitas nas dúvidas estudantis. À Arlette Gasparello pelo interesse e pelo incentivo na generosa cessão de livros. E um agradecimento especial à Valéria Medeiros, companheira e colaboradora, pelo debate de muitos aspectos do trabalho e pela cuidadosa e incansável revisão, que possibilitou uma maior clareza das ideias aqui expressadas.

RESUMO

Carvalho, Carlos Alberto Canano. **Aperfeiçoando a liberdade:** considerações sobre uma perspectiva compreensiva da moralidade em Joseph Raz. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

A presente dissertação – que tem como tema o conflito entre moralidade e bem-estar pessoal e, como objeto, a liberdade – pretende abordar o pensamento de Joseph Raz, sobretudo a sua “Doutrina da Liberdade”, na qual podem ser encontrados subsídios para superar a dualidade, que é tão presente na tradição filosófica, entre valores pessoais e impessoais. Além de superar essa dualidade, esses subsídios nos capacitam a expandir a noção de moralidade de um modo a melhor compreendermos o nosso processo valorativo, com o qual construímos a nossa identidade. Esse processo valorativo se encontra em íntima relação com o que consideramos ser bom para o nosso bem-estar. A perspectiva moral perfeccionista de Raz apoia-se fortemente na capacitação do sujeito no que diz respeito à construção – por meio de metas, de projetos e de relações – de seu mundo moral sem, contudo, supor que, com essa construção, se resvale para um individualismo moral. Muito pelo contrário, pois o que poderá ser observado na tese de Joseph Raz é que esta reforça as relações entre o indivíduo e o corpo social que o envolve.

Palavras-chave: valores, bem-estar pessoal, liberdade.

Rio de Janeiro, março 2010.

ABSTRACT

Carvalho, Carlos Alberto Canano. **Improving liberty**: considerations about a comprehensive perspective of the morality in Joseph Raz. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

The present dissertation – that have as theme the conflict between morality and the personal well-being, and the liberty as object – aims to approach Raz’ thought, above all his “Doctrine of Freedom”, in which can be founded subsidies to overcome the duality, so present in the philosophical tradition, between personal and impersonal values. These subsidies enable us to, beyond to overcome the duality, expand a morality notion in a way to better comprehend our evaluation process, with which we built our identity, and which find itself in a close relation with what we consider be good for our well-being. Raz’ perfectionist moral perspective is strongly based on subject’s ability for the building of his own moral world by his goals, projects and relations, however without supposing with that a moral individualism. But instead of, can be seen that his thesis reinforces the relations between the individual and the social corpus that surrounds him.

Key-words: values, personal well-being, liberty.

Rio de Janeiro, março 2010.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. VALORES, IDENTIDADE E BEM-ESTAR PESSOAL.....	22
1.1. Ultrapassando o Nó Ético: Auxiliando Valentine	24
1.2. A Construção do Bem-Estar Pessoal	35
1.3. O Âmbito Social, o Pluralismo e a Incomensurabilidade dos Valores.....	40
1.4. Apegos e Valores.....	49
2. PRÁTICAS SOCIAIS SUSTENTANTES: CONFLITOS COM A AUTONOMIA	55
2.1. A Tese da Dependência Social dos Valores	57
2.2. Conflitos entre Práticas Sociais e Autonomia: Compreendendo Ramón	61
2.3. O Entendimento dos Valores: Contornando os Conflitos com a Autonomia.....	86
3. RESGATANDO A AUTONOMIA: CORRIGINDO AS DISCREPÂNCIAS.....	99
3.1. A Neutralidade e o “Princípio do Dano” de John Stuart Mill	101
3.2. Ultrapassando e Corrigindo as Discrepâncias da Neutralidade.....	109
3.3. A Liberdade Positiva de Joseph Raz e seus Limites	118
4. CONSIDERAÇÃO FINAL	124
REFERÊNCIAS	127
ANEXO A – A Geografia do Aborto	131

INTRODUÇÃO

A presente dissertação – que tem como tema o conflito entre moralidade e bem-estar pessoal e, como objeto, a liberdade – pretende abordar o pensamento de Joseph Raz, sobretudo a sua “Doutrina da Liberdade”, na qual podem ser encontrados subsídios para superar a dualidade, que é tão presente na tradição filosófica, entre valores pessoais e impessoais. Além de superar essa dualidade, esses subsídios nos capacitam a expandir a noção de moralidade de um modo a melhor compreendermos o nosso processo valorativo, com o qual construímos a nossa identidade. Esse processo valorativo se encontra em íntima relação com o que consideramos ser bom para o nosso bem-estar. A perspectiva moral perfeccionista de Raz apoia-se fortemente na capacitação do sujeito no que diz respeito à construção – por meio de metas, de projetos e de relações – de seu mundo moral sem, contudo, supor que, com essa construção, se resvale para um individualismo moral. Muito pelo contrário, o que poderá ser observado na tese de Joseph Raz é que esta reforça as relações entre o indivíduo e o corpo social que o envolve.

A perspectiva da moralidade de Raz pode ser entendida como uma perspectiva compreensiva¹ – como ressalta o título deste trabalho – em dois sentidos consonantes com os dois aspectos vislumbrados na obra raziana. O primeiro sentido/aspecto diz respeito à compreensão do papel central da liberdade como núcleo tanto da moralidade quanto do nosso processo valorativo individual, isto é, o modo como moldamos “nosso mundo”. O segundo sentido/aspecto diz respeito à abrangência, pois essa liberdade não se restringe a uma relação

¹Nesta dissertação a expressão “compreensiva” será usada por mim – quando associada aos termos “visão”, “perspectiva” e “moralidade” – em dois sentidos simultaneamente: (1) como *a percepção do papel central da liberdade como núcleo da moralidade e do nosso processo valorativo individual*; (2) como *uma abrangência*, pois essa liberdade não se restringe a uma relação de um dever do indivíduo para com a moralidade, mas abarca também *a noção de um dever moral para com o indivíduo*, capacitando-o a realizar sua autocriação. Porém, a expressão “compreensiva” – quando associada ao termo “meta” – segue somente o sentido que Raz faz dessa expressão, ou seja, a palavra “compreensiva” é utilizada pelo autor na acepção da palavra *abrangente*.

de um dever do indivíduo para com a moralidade, mas abarca também a noção de um dever moral para com o indivíduo, capacitando-o a realizar sua autocriação. O trabalho de Joseph Raz nos possibilita: no primeiro sentido, uma perspectiva que tenha relação seja com os valores que constituem nossa identidade pessoal seja com a evidência e com a necessidade da existência de uma multiplicidade de valores conflitantes no mundo; além disso, uma perspectiva que tenha relação com as contingências de nossas relações sociais interdependentes; e no segundo sentido, a obra raziana nos permite uma perspectiva que demanda um exame e uma ação política que atendam às discrepâncias existentes em um corpo social.

A perspectiva perfeccionista é alvo de críticas, pois essa perspectiva é suspeita de criar espaço para uma interferência no âmbito individual da vida da pessoa, impondo-lhe valores e invadindo a autonomia do indivíduo, ferindo, assim, os princípios de um estado liberal e neutro. A suspeita se baseia no fato de que o espaço individual deve ser necessariamente livre de qualquer manifestação externa, devendo-se deixar esse espaço aos desígnios estabelecidos por cada um. Além dessa suspeita, outra crítica feita a essa perspectiva perfeccionista se apoia no fato de que uma moralidade baseada na autonomia relacionada ao bem-estar levaria a um comportamento baseado no desejo do indivíduo, caracterizando esse comportamento como uma ação motivada pelo interesse-próprio e, assim, destituída de valor moral. Pode-se ver sem muito esforço que as duas críticas não podem se apresentar concomitantemente porque se contradizem. Se há interferência, não pode haver interesse-próprio, pois os valores estariam sendo impostos, segundo uma das críticas. Por outro lado, não pode haver interferência se a ação é motivada pelo interesse-próprio, justamente por se tratar de um movimento totalmente individual sem levar em consideração alguns dos valores comumente compartilhados. Da forma que a perspectiva pode ser compreendida, não há uma coisa nem outra. O que o perfeccionismo moral de Raz apresenta é uma ligação entre o modo como valoramos e o

ambiente social em que estamos inseridos, já que os valores se encontram disponíveis no que se refere à nossa busca e ao nosso engajamento por meio das formas sociais. E, para que haja uma liberdade, e que esta seja positiva, devem ser encontradas também as condições necessárias para se exercer a capacidade para a autonomia de modo que possamos estabelecer as metas e concretizar os projetos que nos levarão à nossa autocriação. Assim, a perspectiva raziana revela que a questão da liberdade é mais complexa e profunda, e que não pode ser contemplada apenas como uma noção de autonomia que esteja restrita ao julgamento racional; julgamento este que esteja isento de coação, de manipulação ou de impulsos; impulsos estes caracterizados como determinados biologicamente, isto é, como fatores fisiológicos ou psicológicos.

Estas objeções ao perfeccionismo não encontram espaço na teoria de Raz, pois a sua “Doutrina da Liberdade”, ao basear-se exatamente na autonomia, extrai desta os fundamentos não somente para a defesa da autonomia pessoal – para a autocriação do indivíduo –, como também para a justificativa no que diz respeito à ação de governos na promoção de condições e de oportunidades que propiciem o exercício da autonomia. Nenhum princípio de um estado liberal é ferido pela teoria, a não ser um princípio de neutralidade que é defendido por teóricos que receiam a invasão do âmbito público no âmbito privado. Mas como poderá ser constatada nesta dissertação, nem mesmo essa neutralidade é ferida. A ressalva feita por Raz é a de que, agindo segundo uma neutralidade restritiva, a autonomia pessoal é que fica amplamente exposta aos riscos, pois os princípios para a defesa da autonomia não dão conta de sua promoção. E no que diz respeito à promoção dessa autonomia, um governo não é livre para impor um valor específico como também está limitado ao incremento de condições e de oportunidades que são de valor. Do mesmo modo, as buscas pessoais somente são justificadas pelas metas que são de valor, buscas pessoais estas que almejam o bem-estar pessoal.

A defesa da autonomia, do modo como é pensada por Raz (1986), ganha um elemento importante no que se refere aos limites do Estado e à relação interpessoal: a interpretação, de Joseph Raz, do “Princípio do Dano²” de John Stuart Mill (2006). Além dos limites que o princípio pensado por Stuart Mill estabelece, nesta redefinição de Raz há elementos que dão suporte à ideia de que o dano pode ser causado mesmo que indiretamente, isto é, sem que haja alguma ação de qualquer agente causador. E é neste ponto que Raz encontra argumentos para fundamentar a ação de governos, pois, ao se blindar a autonomia individual em uma esfera e o governo em outra, perde-se de vista o fato de que o impedimento de ações no que se refere à promoção da autonomia – por meio da instituição de bens públicos ou por outras intervenções – acaba por dificultar ou mesmo minar a própria capacidade da pessoa para exercer a sua autonomia. Segundo o filósofo, o princípio aplicado, do modo como ele concebe, ganha conteúdo concreto, e seu alcance se amplia consideravelmente.

Há a suspeita de que a moralidade, tendo em vista o bem-estar pessoal, conduz necessariamente a um individualismo moral, a ações baseadas no interesse-próprio e, deste modo, destituídas de valor moral. Mas, para Joseph Raz, essa suspeita não leva em consideração que a validade da ação não é extraída do nosso querer, ou que o valor de um estado de coisas não é extraído do nosso querer. Segundo o autor, as razões para a ação devem ser válidas justamente porque essas razões são o fundamento das metas traçadas, o que as qualificam como metas de valor. Isso, para Raz, é o que nos impede de solucionar dilemas morais julgando o que seria moralmente correto – sejam por cálculos do maior bem resultante, sejam por julgamentos imparciais –, restando somente lamentar a situação de qualquer pessoa que se encontre em tais dilemas. Assim, a decisão de salvar ou a vida do filho ou a vida de cem pessoas, o exemplo que segundo ele é “adorado” por filósofos, resulta de qualquer

²“*Harm Principle*”. Este princípio estabelece como objetivo fundamental o de o estado só estar justificado para interferir na vida das pessoas a fim de evitar que se cause dano a outras.

maneira em uma ação moralmente errada – apesar de Raz apresentar argumentos sobre a força da escolha pelo filho, apoiada no histórico pessoal construído –, porque compromete de maneira desfavorável e permanente o bem-estar do indivíduo, um projeto pessoal de vida.

A MOTIVAÇÃO

Peço uma breve licença para tentar reconstruir em poucas linhas o percurso dos últimos anos em que estive mergulhado nas questões filosóficas. Como aluno de filosofia, eu passei pelo afã de encontrar um porto seguro filosófico (de chegada e de partida) e que este pudesse me ajudar na exploração e “na busca das minhas metas compreensivas” referentes aos tocantes questionamentos em relação à nossa vida, às relações que temos com esta e com as pessoas, com o nosso modo de viver e de pensar etc. De cara as questões éticas me tocaram profundamente. Assim, desde a minha graduação, vinha tateando entre sistemas filosóficos que, confesso, se me traziam algum chão para caminhar, também me traziam uma sensação exasperante de que algo não correspondia e, por isso, não podia tomar nenhuma daquelas vozes como a minha própria voz.

De pronto, uma questão sempre me inquietou: tomando-se a ética como a caracterização do agir humano segundo a capacidade do homem de estabelecer juízos racionais acerca de sua conduta, como poderíamos atingir a autonomia se todos os pressupostos baseavam-se em princípios metafísicos, uma vez que esses mesmos princípios traziam grande desconsideração às condições e às oportunidades que concretamente vivenciamos no que diz respeito à construção de um “mundo moral”? Deste modo percorri de Kant (que foi, no primeiro momento, um bastião protetor para mim), passando por Hegel

(quando me buscava em teses, em antíteses e em sínteses) a Nietzsche (ficando atordoado e ressoante com o seu “como se filosofa com o martelo”). E ainda continuo por Ronald Dworkin (tenho, com bastante admiração, prazer em absorver suas reflexões); por Jeremy Waldron e Michael Walzer; por Charles Taylor e por Peter Singer (que tanto admiro quanto me alimento com as suas ideias); por John Dewey, por Richard Rorty e por tantos outros com quem travei e travo intensos diálogos e, através deles, pude me manter num constante aprendizado que calorosa e academicamente me incentivaram na produção de conhecimento.

Tive várias epifanias momentâneas de fundo platônicas, aristotélicas, kantianas, hegelianas e nietzschianas, chegando a me encantar com o Super-idealismo de Hegel: estávamos imersos em uma grande e misteriosa Consciência Absoluta que se desdobrava em consciências particulares para então sair de sua contradição de Absoluto e, historicamente, construir a sua síntese final. E, neste caminho, uma observação de Hegel não me saiu mais da cabeça: “ao olharmos a consciência no seu momento primeiro, percebemos que esta é um palco vazio”. Mas o grande impacto foi o contato – já no final do curso de Filosofia – com as abordagens dos “afetos” de Nietzsche e seus desdobramentos na Moral (em torno das valorações que acompanham todo o pensamento e agir humano). Essas abordagens nietzschianas dos afetos foram objeto da minha monografia de final de graduação. O Super-perfeccionismo de Nietzsche (como eu o chamaria) expressado em sua máxima “tornar-se o que se é” colocou a questão em uma nova ordenação, retirando o caráter de mero espelhamento que até então me dava a sensação de uma impossibilidade ética – assumido o sentido de ética como o agir a partir de uma reflexão autônoma e não como uma adequação a um conjunto de regras morais –, e restaurou parcialmente a confiança na possibilidade de avaliações éticas efetivas e autônomas.

Nietzsche me alertou então para a necessidade de uma reflexão tanto sobre os valores contingenciais extrínsecos ao homem quanto sobre os valores do homem deliberante; valores esses resultantes da relação desse homem com o mundo. Nietzsche “puxou” a moral da transcendência para a imanência, e expôs as contraposições do agir humano mediante as questões éticas vistas pelos pressupostos da tradição filosófica e pela confrontação entre valorações transcendentais e valorações imanentes; o filósofo ainda expôs a fragilidade dos sistemas, que se baseavam em uma “ordem moral do mundo”³, na qual os elementos constitutivos desta base eram inexprimíveis em forma conceitual⁴.

O pontapé filosófico havia sido dado. Segundo Nietzsche, o agir humano confundia-se com uma ordenação cosmológica da tradição filosófica, acarretando uma ética que se colocava em adequação com uma visão – moralizada – de um mundo já configurado. Ele procurou então trazer a correspondência entre as valorações e as relações humanas para a imanência, buscando ampliar significativamente a possibilidade de uma conduta humana que visasse o aumento de sua potência diante de tudo o que nos afeta em todas as relações constitutivas da vida no mundo. Nietzsche, com sua arguta percepção e com suas vigorosas críticas, redireciona, em algum sentido, o homem para o centro da valoração, mas coloca as relações humanas em termos de choques entre “vontades de potência”, e isso ainda não me era suficiente.

Mas a questão dos valores se instaurou e se desdobrou passando a me acompanhar no curso de mestrado: como chegamos aos nossos valores? Como estabelecemos a autonomia se, ao valorarmos as coisas e as ações humanas, partimos de pressupostos adquiridos

³Cf. Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, 2006.

⁴“Mas se nós, agora, em toda essa discussão, pesquisamos e discurremos acertadamente, a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha.” (PLATÃO, *Mênon*, 99e)

culturalmente? Como chegarmos a um acordo sobre as nossas reais motivações? Por que buscamos sempre um valor principal, impessoal, como fonte motivacional de nossas ações?

Eu procurava, então, subsídios para o nó ético, isto é, eu pretendia pensar tanto a questão da construção dos valores quanto os choques éticos reais com os quais nos defrontamos na vida. E foi assim que tive a felicidade de encontrar, por sugestão de minha orientadora, a Prof^a Dra Maria Clara Dias, a teoria perfeccionista de Joseph Raz.

JOSEPH RAZ

Joseph Raz é membro da Academia Britânica desde 1987 e recebeu os seguintes prêmios e honras: *The W.J.M. MACKENZIE BOOK PRIZE*, da Associação de Estudos Políticos do Reino Unido, em 1987; *The Elaine and David SPITZ BOOK PRIZE*, da Conferência para o Estudo do Pensamento Político, em 1988, ambos os prêmios pela obra *The Morality of Freedom*; Membro Honorário Estrangeiro, da Academia Americana de Arte & Ciências, em 1992; Doutor Honorário, da *Katholieke Universiteit*, Brussel, Bélgica, em 1993; Prêmio Internacional por Pesquisa em Direito ‘Hector Fix-Zamudio’, da Universidade Nacional Autônoma do México, em 2005; e Doutor Honorário em Direito, do *King's College London*, em 2009.

Raz foi Conferencista de 1967-1971 e, posteriormente, de 1972-1985, ele foi Conferencista Sênior com estabilidade pela Faculdade de Direito e no Departamento de Filosofia na Universidade Hebraica, Jerusalém. Membro e Tutor em Direito (1972-1985), *Balliol College*, Oxford. Este cargo foi dividido com a função de conferencista e desde 1977, o filósofo também é membro da faculdade de Filosofia. De 1985 a 2006, Joseph Raz foi

professor de Filosofia do Direito, *Oxford University*, e membro do *Balliol College*. De 2002-2009, professor da Escola de Direito, *Columbia University*, Nova York. E, de 2006 a 2009, foi professor pesquisador, *Oxford University*. Ele é autor dos seguintes livros: *The Authority of Law* (1979), *The Concept of a Legal System* (1980), *The Morality of Freedom* (1986), *Ethics in the public domain* (1994), *Practical Reason and Norms* (1999), *Engaging Reason* (1999), *Value, Respect and Attachment* (2001), *The Practice of Value* (2003), *Between authority and interpretation* (2009). E a primeira tradução no Brasil: *Valor, Respeito e Apego* (Martins Fontes, 2004).

Em relação ao trabalho de Joseph Raz, ao pesquisar todos os bancos de dados das teses e dissertações disponíveis no Brasil para inclusão ou mesmo leitura para este trabalho, só encontrei uma única dissertação de mestrado de Carlos F. D. J. de Oliveira, do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio, área esta em que Raz é bastante atuante. E os comentários críticos publicados ao seu trabalho só foram encontrados em seu próprio livro *The Practice of Value* (2003), organizado por Jay Wallace. Esses comentários são de Christine Korsgaard, Robert Pippin e Bernard Williams. Mas tanto tais comentários quanto a dissertação encontrada não têm pertinência com a temática tratada em minha dissertação. Esta ausência de material me surpreendeu e me incentivou mais ainda a tomar as teorias de Raz como base para o desenvolvimento do meu trabalho de conclusão de mestrado, como também me incentivou a pensar as teorias razianas que, além de estarem em consonância com as minhas já ditas inquietações, parecem-me muito consistentes para atender ao fortalecimento da liberdade humana bem como para pensar e demandar ações políticas no sentido de promover a liberdade.

A ESTRUTURA

O apoio teórico básico para esta dissertação vem da obra *The Morality of Freedom* (1986) e, não menos importantes, de outros dois livros: *The Practice of Value* (2003) e *Valor, Respeito e Apego* (2004), além de outros trabalhos de Joseph Raz. E a dissertação é estruturada em três capítulos, sendo o terceiro uma consequência dos dois anteriores.

O primeiro Capítulo – *Valores, Identidade e Bem-Estar pessoal* – discorre sobre a intrínseca relação entre os valores. Valores estes constitutivos de nossa identidade pessoal, amparados pela ideia de realização de uma boa vida, e ainda, são esses valores que envolvem nossas metas, projetos e relações. Nessa ideia de realização, a liberdade é o elemento essencial em todas as nossas decisões, avanços, recuos e reavaliações, isto é, ela é fundamental no panorama geral quando olhamos a nossa vida como um todo.

O segundo Capítulo – *Práticas Sociais Sustentantes: Conflitos com a Autonomia* – aborda a relação entre o nosso processo valorativo e as práticas sociais que sustentam os valores envolvidos nesse processo valorativo. Outra questão abordada nesse capítulo são os pontos conflitantes entre as práticas sociais e a autonomia pessoal. A expressão “práticas sociais” (*social practices*) é utilizada por Raz em *The Practice of Value*, mas em *The Morality of Freedom*, o autor utiliza “formas sociais” (*social forms*). O uso dessas expressões neste trabalho de mestrado acompanha os contextos em que o autor as utilizou, embora ambas as expressões se refiram a todo âmbito social: crenças, folclore, alta cultura e metáforas compartilhadas pelo grupo social; âmbito este que sustenta valores e reflete o pensamento de que as propriedades valorativas são histórica e socialmente dependentes.

O último Capítulo – *Resgatando a Autonomia: Corrigindo as Discrepâncias* –, é uma consequência dos dois capítulos anteriores e procura mostrar que, pela teoria perfeccionista de Joseph Raz, um governo pode e deve agir no intuito de corrigir as assimetrias entre os seus valores e as contingências sociais (tratando-se de estados liberais e democráticos), levando em consideração que tais assimetrias comprometem a liberdade de alguns de seus cidadãos, pois refletem a ausência das condições necessárias para que os indivíduos exerçam sua autonomia. Desta forma, esses indivíduos se veem impedidos de se engajarem na busca de suas metas pessoais para realizarem seus projetos e, assim, o seu bem-estar pessoal acaba sendo comprometido de modo determinante.

Devo destacar que esta introdução, apesar de apresentar algumas críticas ao perfeccionismo moral, serve apenas para situá-lo em meio às dificuldades que a teoria encontra para ser respaldada. Mas um exame comparativo entre essa teoria raziana e as demais não será o foco deste trabalho. O intuito desta dissertação de mestrado é o de destacar o valor que tal teoria possui, e mostrar a sua plausibilidade e força para enfrentar os desafios com os quais qualquer teoria moral deve lidar em nossos dias atuais. E além de destacar esse valor, colocar em relevo que, ao elencar a liberdade baseada na autonomia tendo em vista o bem-estar pessoal proporcionado por todo um conjunto de condições necessárias para a autonomia pessoal, Joseph Raz ultrapassa a noção negativa e restritiva da autonomia kantiana – o “agir segundo as leis da liberdade”; “as leis que a vontade dá a si mesma” – e aperfeiçoa o conceito de liberdade. O filósofo estabelece, assim, a liberdade tanto como *liberdade positiva* quanto como o núcleo da moralidade, dando à liberdade um conteúdo concreto.

Embarquei na sexta-feira, 24 de julho de 1992. Todo ano penso nisso. Vejo que essa é a minha verdadeira data de nascimento: o meu nascimento como pessoa, tomando decisões próprias na vida.

Ayaan Hirsi Ali, *Infidel*.⁵

⁵*Infidel* (2007) é a autobiografia de Ayaan Hirsi Ali, que nasceu na Somália e sofreu mutilação sexual ainda na infância. Recebeu asilo da Holanda em 1992, onde se formou em Ciências Políticas e onde foi eleita deputada em 2003. Após ter sido ameaçada de morte por radicais islâmicos, e o cineasta Theo Van Gogh (com quem fez o filme *Submissão* em 2004) ter sido brutalmente assassinado por eles, Ayaan Hirsi Ali saiu da Holanda para trabalhar nos Estados Unidos. Muçulmana de origem, ela luta até hoje pelos direitos da mulher muçulmana. Todas as epígrafes são retiradas de seu livro, pois sua trajetória é uma ilustração viva do que é tratado nesta dissertação.

1. VALORES, IDENTIDADE E BEM-ESTAR PESSOAL

Valores e identidade pessoal são aspectos indissociáveis em qualquer vida humana. Os valores que adotamos tanto caracterizam quanto modelam a nossa identidade pessoal. E é sobre esses valores que nos apoiamos para nos posicionarmos no mundo, e ainda, são eles que definem as relações que estabelecemos com esse mundo. É complexa a tarefa de compreender a plenitude das relações às quais estamos sujeitos, mas é indiscutível que o significado dessas relações em nossa vida está intimamente ligado ao conteúdo⁶ dessa vida. Assim, é a partir deste conjunto total de valores e de perspectivas – que estão presentes em nós – que damos sentido à nossa existência.

Encarnamos certos valores e sobre eles constituímos um projeto de vida. Somos o fruto de um passado, de uma história narrativa alheia que tornamos nossa, a cada vez que assumimos o papel de agente de nossas próprias ações. Aprendemos a olhar e a interagir no mundo a partir de modelos e idealizações sobre os quais, em seguida, aprendemos também a exercer nossa capacidade crítica. (DIAS, 2001, p. 3)

Mas, para tal, é necessário que sejam encontradas as condições para o exercício da supracitada “capacidade crítica”, para deliberar sobre os desígnios da própria vida. A principal dessas condições é que, nesta deliberação, a pessoa se encontre livre de coação e/ou de manipulação. Mas, ainda assim, ao nos depararmos com algumas situações contingentes tão presentes em nosso mundo atual – como a falta de condições mínimas para uma vida

⁶Essa ligação não pressupõe uma identidade entre conteúdo e significado, como veremos neste capítulo.

digna⁷ – constatamos não ser muito intuitivo que ali encontremos a liberdade, a não ser muito forçosamente em seu sentido negativo, ou seja, em um agir que exclua toda e qualquer determinação que não venha da própria determinação do agente. Estando ausentes as condições necessárias (que serão apresentadas e desenvolvidas mais adiante) para a busca e para a realização de uma vida plena e digna, a liberdade também parece estar ausente definitivamente. Neste sentido, a liberdade não só requer que a pessoa se encontre livre para adotar uma perspectiva que esteja em consonância com os seus valores, como também requer que a pessoa encontre condições para estabelecer metas que constituirão tanto o seu projeto de vida quanto as buscas que estejam de acordo com a realização desse seu projeto: a concretização de seu bem-estar. Nesta perspectiva, para que haja liberdade é primordial uma configuração na qual o sujeito se encontre capacitado para deliberar.

Desta forma, uma noção de moralidade deve estar em consonância tanto com os valores quanto com a capacidade para a autonomia – veremos adiante como Raz (1986) caracteriza essa capacidade. Uma vez assim situada a moralidade, mesmo frente ao desconforto causado pela ameaça de um individualismo moral, reforça-se a intuição de que o bem-estar pessoal – como a realização dos projetos que instituímos e que refletem os valores que nos identificam – encontra fundamento sólido o suficiente para dar conta das exigências de uma perspectiva compreensiva⁸ da moralidade. E isso torna indispensável uma investigação não só do processo valorativo, que caracteriza a construção da nossa identidade e visa à construção do nosso bem-estar, mas também uma análise quanto à legitimidade das razões para ações que, à primeira vista, possam se caracterizar como não atendendo às

⁷Para os propósitos desta dissertação, atribui-se à expressão “vida digna” o sentido de uma vida em que não haja imposições extremas de sobrevivência, naturais ou não, ou mesmo a existência de limitações que não configure oportunidades de planejamento e de realizações no decurso dessa vida.

⁸Cf. nota 1: (1) como *a percepção do papel central da liberdade como núcleo da moralidade e do nosso processo valorativo individual*; (2) como *uma abrangência*, pois essa liberdade não se restringe a uma relação de um dever do indivíduo para com a moralidade, mas abarca também *a noção de um dever moral para com o indivíduo*, capacitando-o a realizar sua autocriação.

exigências de imparcialidade. Devemos considerar também todo o âmbito social que envolve os indivíduos, e no qual se encontram as opções de escolha, além dos valores disponíveis.

É o que eu pretendo abordar neste capítulo a partir da “Doutrina da Liberdade”, de Joseph Raz (1986), que constitui a liberdade como núcleo da moralidade para possibilitar a busca de metas e projetos que constituem o arcabouço do bem-estar pessoal.

1.1. Ultrapassando o Nó Ético: Auxiliando Valentine

Algumas dificuldades que são colocadas, em relação à autonomia, referem-se ao *status* das razões que nos guiam em nossas buscas e à relação dessas razões com os valores aos quais estão subsumidas. Razões de 2ª ordem mostram-se subjacentes às razões ditas impessoais, embora essas razões de 2ª ordem pareçam ser as que nos movem. Ou seja, por mais que raciocinemos para revestir nossas ações com razões que se baseiem na imparcialidade, parece que o que realmente nos põe em disposição para executar determinada ação são as razões que estão diretamente ligadas a um estado tal que pretendemos alcançar. É um nó com o qual nos deparamos quando nos defrontamos com os choques reais na vida. Esse nó envolve as nossas fontes escolhidas, fontes estas compostas pelos valores que adotamos, e estes dão sentido às nossas razões e ações.

Para ilustrar esse nó, cito um diálogo⁹ extraído do filme *A fraternidade é Vermelha* (1994), de Krzysztof Kieslowski:

⁹Não há, no filme, crédito para a legenda.

- Juiz – Por que pegou Rita na rua? [Rita é o nome da cachorra do juiz]
- Valentine – Porque eu a atropeliei. Estava ferida, sangrando.
- Juiz – Se não a pegasse, sentiria remorso. Sonharia com um cachorro de cabeça esmagada.
- Valentine – Sim. (*com ar constrangido*)
- Juiz – Então por que fez isso?

Nesta cena há um valor em questão – um valor impessoal – que determina a responsabilidade pelo animal ferido. Mas o questionamento do juiz revela que, por fim, a razão que parece ter realmente determinado Valentine a agir daquela forma foi baseada em um valor pessoal que se traduziria em um desejo de bem-estar, uma tranquilidade em relação a sua própria vida. Então, por este ângulo, qual seria a principal razão que determinou a escolha de Valentine? E mais, por que buscamos sempre um valor principal, impessoal, agregado, como fonte motivacional de nossas ações? Não tem que necessariamente ser assim; e Valentine pode se tranquilizar quanto à legitimidade de suas razões.

Podemos vir em auxílio de Valentine e retirá-la de sua angústia, já que a forma como foi colocada a questão da parcialidade/imparcialidade das razões está equivocada. Essa questão não estabelece a distinção entre metas de curto-prazo e de longo-prazo. As metas de curto-prazo são essenciais para a realização das metas de longo-prazo. Com esta nova perspectiva em mente, podemos ver que o que constitui o valor das razões para agirmos de determinada maneira não está diretamente ligado aos efeitos imediatos produzidos pelas ações desencadeadas. Ao contrário, o valor se remete ao arcabouço das metas de maior alcance. E estas são as metas que estabelecemos para o nosso bem-estar.

Devemos compreender melhor a ligação dessas ações às razões que nos mobilizam para alcançar tais metas que são mais abrangentes e que dão significado e valor às nossas buscas mais particulares. Valentine, a personagem do filme de Kieslowski, não estava

moralmente errada em não querer, por uma visão compreensiva de suas metas, que aquele acidente com o cachorro viesse a pesar desfavorável e definitivamente em seu bem-estar. À primeira vista, como detectado pelo juiz, a razão real de Valentine se preocupar com o animal foi mobilizada por uma preocupação consigo mesma, portanto parcial. Mas por que essa razão dita parcial seria motivo para que ela se sentisse desconfortável frente a tal questionamento? Observadas por este ângulo do juiz, muitas de nossas ações não seguem as exigências de padrões que se baseiam no dever de imparcialidade.

Há certa aparência de relatividade nas razões quando estas são vistas por esses padrões de imparcialidade. Mas não há tal relatividade. O que se despreza é o fato de que o sucesso das metas imediatas é fundamental para a realização das metas mais amplas. Mas a importância das metas imediatas depende em larga medida dessas metas mais amplas.

Muitas das mais importantes metas que as pessoas adotam são importantes para elas, ao menos em parte, porque são coisas para *elas* fazerem ou alcançarem. Nós desejamos ser bons pais não somente para ter crianças saudáveis e bem desenvolvidas. Nós desejamos cultivar amizades, não simplesmente para sermos espontaneamente amados e queridos pelos nossos feitos. Nós desejamos ter carreiras bem sucedidas, não apenas para termos um montante em dinheiro e uma reputação de sucesso. Nós desejamos apreciar os jogos que jogamos, os livros que lemos, as paisagens que vemos e a música que ouvimos, não simplesmente para estarmos em um estado de contentamento tal qual um outro pudesse estar, tendo todos estes prazeres (assumindo que existe um tal estado). [...] Todas estas são razões de ação. Sua existência e prevalência entre nossas metas, projetos, relações e comprometermos, podem dar a aparência de relatividade do agente quando nenhuma relatividade existe¹⁰. (RAZ, 1986, pp. 282 e 283 – grifo do autor)

¹⁰A tradução de todos os textos de Raz (exceto do ano de publicação 2004) é de minha responsabilidade, e é feita sem outros fins, apenas para ampliar a compreensão do trabalho desenvolvido. “Many of the more important goals people adopt are important to them, at least in part, because they are things for *them* to do and to achieve. We want to be good parents, not only to have healthy, well developed children. We want to cultivate friendships,

Uma moralidade, que tenha em vista a liberdade na escolha de opções para a construção pessoal do bem-estar, deve considerar que essa construção se dá por pequenas e imediatas ações que, é claro, pode também nos trazer alguma satisfação imediata. Mas isso não constitui uma regra, podendo acontecer que, e muitas vezes é o caso, essas ações imediatas se constituam de momentos em que não gozamos de nenhuma satisfação imediata. Inclusive, muitas vezes uma grande negação ao interesse-próprio rege esses momentos. Isso tendo em vista a noção tradicional de que o interesse-próprio se fundamenta em ações que buscam a satisfação do agente. Nesses momentos de grande negação, a satisfação se dá, e o bem-estar é contemplado, assim que alcançamos a meta estabelecida.

Segundo Raz (1986), essas razões são razões de ação (*action reasons*) e não relativas ao agente (*agent-relative*), e ainda, as razões não retiram o seu fundamento de qualquer estado subjetivo de satisfação imediata. Ao contrário, essas razões são o fundamento das metas que estabelecemos, portanto elas devem ser razões válidas. Tais metas são então adotadas e endossadas, e compõem uma complexa estrutura hierárquica segundo a qual nossas metas imediatas – essenciais para as metas maiores – são executadas ou descartadas. Conforme diz o autor, as metas pessoais não só caracterizam o mundo pessoal como também demonstram um papel consciente na vida.

Portanto, para melhor compreendermos o que se pretende dizer com a expressão “bem-estar”, é necessário que não se confunda esta com uma noção ampla dessa mesma

not merely to be spontaneously loved and cherished by others through no deeds of our own. We want to have successful careers, not merely to have lots of money and a reputation of success. We want to enjoy the games we play, the books we read, the sights we see, the music we listen to, not merely to be in a state of contentment one would be in if one had all these pleasures (assuming that there is such a state). All these are action reasons. Their existence and prevalence among our goals, projects, relationships and commitments may give the appearance of agent relativity where none exists.”

expressão, isto é, uma noção que a identifica com o termo “interesse-próprio”. O “interesse-próprio” é entendido como a busca de estados de contentamento e de satisfação.

Desde que seja de seu interesse-próprio, de a pessoa estar contente e satisfeita, a satisfação, e o modo pelo qual seus assuntos são conduzidos, é do interesse-próprio da pessoa. Isso parece cobrir a lacuna entre interesse-próprio e bem-estar que, como já vimos, tem relação primeiramente com o sucesso de nossos projetos e metas. Mas não cobre¹¹. (RAZ, 1986, p. 296)

Há quatro diferenças, apresentadas por Raz, para a distinção entre “interesse-próprio” e “bem-estar”, o que faz com que a lacuna entre as duas noções não seja coberta e, como diz o autor, “embora ambas as noções sejam sensíveis a necessidades e desejos biológicos, essas noções são assim em diferentes modos” (RAZ, 1986).

Em primeiro lugar, o nosso bem-estar não é afetado pela frustração de necessidades biológicas nem pela diminuição de vida, quando estes fatores são “os meios, ou o resultado aceito, de [nossa] busca de uma meta de valor” (Idem). No entanto, o filósofo ressalta que não é o caso de se chegar ao extremo oposto e negar a contribuição que a satisfação das necessidades biológicas traz para o bem-estar. Ainda conforme Raz, essa satisfação deve ser medianamente atendida no que se refere à busca de metas, pois a satisfação consiste também em uma “pré-condição da capacidade de alguém adotar racionalmente novas metas e buscas [...] E essa capacidade é de valor, independentemente de ela ser desejada ou não” (Idem). Um acentuado esforço feito de modo contínuo para atender às necessidades biológicas – como a manutenção da vida – fere gravemente a possibilidade de estabelecer metas.

¹¹Cf. nota 10. “Since it is in a person’s self-interest to be content and satisfied, satisfaction with the way his affairs are conducted is in a person’s self-interest. This may seem to bridge the gap between self-interest and well-being, which, as we saw, is concerned primarily with the success of our projects and goals. But it does not.”

Em segundo lugar, o peso preponderante de nosso bem-estar recai sobre o sucesso e a falha quando buscamos nossas metas, embora seja admissível que algumas de nossas metas estejam ligadas à promoção de nosso interesse-próprio – afetando-o positiva ou negativamente – mesmo que este não seja biologicamente determinado. Mas o “interesse-próprio é indiferente aos destinos de muitas outras buscas” (RAZ, 1986). Para Joseph Raz, porém, não há clareza entre metas cujas realizações favoreçam, ou não, o nosso interesse-próprio. E isso impede que tracemos uma linha divisória entre elas em todos os nossos projetos. Para exemplificar, o autor coloca a questão:

O sucesso de um pai em promover a prosperidade de seu filho atende ao interesse-próprio do pai? Esse sucesso certamente contribui para o bem-estar do pai. [...] Mas o sucesso do pai atende a este aspecto do bem-estar do pai que nós identificamos como o seu interesse-próprio?¹² (RAZ, 1986, p. 297)

E ele, mais adiante, propõe:

Penso que nós temos uma maneira simplificada e rápida de delinear que aspectos do bem-estar de uma pessoa têm a ver com o seu interesse-próprio. Basicamente, para a extensão em que este é atendido pelo sucesso das coisas com as quais a pessoa dê importância, o sucesso das buscas e das relações, com as quais a pessoa não se envolve para aumentar o bem-estar de outros, atende ao seu interesse-próprio.

Esta explicação é negativa. Ela trabalha por exclusão¹³. (Ibidem)

¹²Cf. nota 10. “Does a parent’s success in advancing the prosperity of his child serve the self-interest of the parent? It certainly contributes to his well-being. [...] But does it serve that aspect of his well-being which we identify as his self-interest?”

¹³Cf. nota 10. “I think we have but rough and ready ways of delineating which aspects of a person’s well-being concern his self-interest. Basically a person’s self-interest, to the extent that it is served by the success of what he cares about, is served by success in those of his pursuits and relationships which he does not enter into to improve the well-being of others. This explanation is a negative one. It works by exclusion.”

Basicamente, portanto, o único modo de distinguir interesse-próprio de bem-estar seria considerarmos o interesse-próprio como o “que permanece depois de subtrairmos da ampla noção de bem-estar o sucesso naqueles projetos cujo valor (aos olhos da pessoa em questão) é a contribuição desses projetos para o bem-estar de outros” (RAZ, 1986).

Uma vez que realmente nos importamos com o sucesso daquelas metas, cujo sucesso ou falha não afetam o nosso interesse-próprio, não há contentamento quando fracassamos em sua busca. Esta é a terceira diferença. A falha afeta desfavoravelmente o nosso bem-estar, pois buscamos aquelas metas a fim de sermos bem sucedidos nelas. E mais, a falha é desfavorável, “mesmo que não se saiba nem se tenha a expectativa de se saber da falha” (Idem). Mas estes dados não afetam o nosso interesse-próprio. E ainda que o desconhecimento da falha possa proteger o interesse-próprio, por não trazer descontentamento, o bem-estar não goza dessa proteção, pois fica comprometido por essa falha. Na seção 2.2 (p. 73), será visto como tal falha é significativa nos casos de pacientes em estados vegetativos persistentes.

A quarta diferença, e talvez a mais importante entre interesse-próprio e bem-estar, está no fato de que o nosso bem-estar depende do valor das metas e das buscas. O interesse-próprio de uma pessoa pode ser atendido por atividades sem nenhum valor, mas não o seu bem-estar; e, ainda no que se refere ao interesse-próprio: em comparação com as de pessoas engajadas em atividades valorosas, aquelas atividades sem nenhum valor podem alcançar igualmente o mesmo nível de atendimento. Isto acontece porque a pessoa se engaja numa atividade crendo ser esta uma atividade de valor e, “para a extensão que a sua avaliação é mal-orientada, essa atividade sem valor afeta o sucesso de sua vida” (Idem).

Sendo assim, nossas vidas atingem o mais alto grau de sucesso quando temos a oportunidade de escolher sabiamente, tomando a melhor decisão dentre as opções disponíveis nas circunstâncias em que nos encontramos, “sem que nada mais possa ser exigido de nós”.

Neste ponto é irrelevante que alguém tenha mais capacidade ou oportunidades de buscas mais valorosas; e o julgamento sobre o maior valor dessas buscas somente se dá em relação ao valor atribuído pelos outros.

O valor impessoal das atividades e das buscas, isto é, o valor de ser julgado independente do fato de seu agente realmente se engajar ou poder se engajar nessas atividades e buscas é importante do ponto de vista do agente, pois cada pessoa deseja se engajar em buscas que sejam tão valoráveis quanto quaisquer outras, e com as quais ela possa lidar. Desta forma, o agente julga seu valor do ponto de vista impessoal. Mas realizações que estão além dele são irrelevantes para o julgamento do seu bem-estar pessoal, desde que seja seu propósito fazer o melhor que ele pode, e somente pode ser este o propósito do agente¹⁴.
(RAZ, 1986, p. 299)

Todas estas quatro diferenças são fundamentais para entendermos não só a distinção entre as noções de interesse próprio e de bem-estar como também para compreendermos as implicações morais que advêm desta perspectiva quando assumimos o ponto de vista do bem-estar pessoal. Essas implicações são elucidadas ou tornadas menos obscuras em questões morais, que tomam determinados valores como núcleo fixo para o estabelecimento de regras ou de máximas que defina ou que oriente o agir humano. Isso principalmente em relação à primeira diferença, que trata da frustração de necessidades biológicas e/ou da diminuição de vida como elementos capazes de causar danos ao interesse-próprio, mas não ao bem-estar, como será abordado no Capítulo 2.

¹⁴Cf. nota 10. “The impersonal value of activities and pursuits, i.e. their value judged independently of the fact that this agent does or can engage in them, is important from the agent’s point of view, for each person wishes to engage in pursuits which are as valuable as any he can manage. In that he judges their value from the impersonal point of view. But since his aim is and can only be to do the best he can, achievements which are beyond him are irrelevant to a judgment of his personal well-being.”

Joseph Raz admite, tanto em *The Morality of Freedom* (1986) quanto em *Engaging Reasons* (1999), que a noção de bem-estar tem um “forte elemento subjetivo”, mas

Não é necessário ser apenas através de um constante envolvimento de prazer. A vida das pessoas vai bem somente se [...] elas estão em paz consigo mesmas; e até o ponto em que elas estão sinceramente engajadas em suas relações e nas buscas de suas metas¹⁵. (RAZ, 1999, p. 310)

Com o objetivo de esclarecer a natureza do bem-estar, Raz pensa o conflito entre moralidade e interesse-próprio em alguns argumentos elencados por ele no Capítulo 13 do livro *Engaging Reasons* (1999). Esse conflito está presente no tipo de discussão que comumente permeia os debates morais. Nesses debates se opõem razões morais e prudenciais, fazendo com que a ideia de bem-estar seja naturalmente vista como em conflito com a moralidade. Raz, nesta obra, alerta que esta visão carrega em si o pensamento de “que moralidade e bem-estar são dois domínios separados, independentes (embora não inteiramente não-relacionados)”. Conflitos se dão entre considerações morais e não-morais, mas não entre considerações morais e atenção ao bem-estar, pois este é “formado pelas razões que [temos] para agir, incluindo razões morais. O bem-estar não pode conflitar com a moralidade porque aquele envolve esta” (RAZ, 1999). E mais, o filósofo chama a atenção para o fato de os conflitos morais serem contingentes e ocasionais; conflitos estes que não são definidos pelas razões que temos nem pelos sacrifícios do interesse-próprio, mesmo porque esses sacrifícios podem ocorrer por razões morais ou não-morais. Cito um exemplo: a demanda de uma tese de conclusão de doutorado acarreta, para o doutorando, privações que dizem respeito ao seu

¹⁵Cf. nota 10. “It simply need not be through taking pleasure. People’s lives go well for them only if [...] they are at peace with themselves, and to the extent that they are wholeheartedly engaged in their relationships and in the pursuit of their goals.”

interesse-próprio, mas pelo ponto de vista tradicional estas ações não acarretam nenhum ato moral, uma vez que essas ações não envolvem razões imparciais tampouco uma neutralidade do agente no que se refere à ação; ação esta que pode mesmo ser vista como um movimento em direção ao próprio interesse. Mas quando esta perspectiva se modifica e segue por um viés que busque a autocriação do indivíduo, a fidelidade do agente às suas metas é a relação que se impõe, pois a autonomia envolve identificação e lealdade com as escolhas. Deste modo, a não-realização dessas metas endossadas, engajadas e buscadas, revela uma falha que contribui negativamente para o bem-estar do indivíduo, comprometendo a integridade deste ao revelar uma falha do compromisso às metas estabelecidas.

Quando deliberamos não consideramos o bem-estar como um fator independente.

Em muitos casos, quando as pessoas se referem ao seu bem-estar ou aos seus interesses, elas se referem às suas chances de sucesso em metas valorosas ou às relações que elas têm, ou desejam ter; e ainda, essas pessoas podem estar se referindo à posse dos meios (dinheiro, educação etc.) que as capacitarão a buscar quaisquer que sejam as metas ou as relações que elas podem vir a desejar buscar em algum momento. As metas e as relações que as pessoas têm, ou podem desejar ter, são a razão com a qual as pessoas se importam, e não, com o seu bem-estar como tal¹⁶. (RAZ, 1999, p. 317)

A medida que deve ser tomada para se estabelecer a contribuição de ações para o seu bem-estar é a vida da pessoa como um todo. E, neste ponto, o valor das opções que possam contribuir para o seu bem-estar é de valor, independente de serem essas opções objetos de sua escolha ou preferência. E ainda assim, quando a ação envolve o sacrifício do bem-estar,

¹⁶Cf. nota 10. “In most cases when people refer to their well-being or their interests they refer either to their chances of succeeding with worthwhile goals or relationships which they have, or want to have, or to their possession of the means (money, education, etc..) which will enable them to pursue whatever worthwhile goal or relationship they may at some time come to want to pursue. Goal and relationships they have or may want have are what people have reason to care about, not their well-being as such.”

mesmo sem tomarmos a noção de bem-estar de forma equivalente ao interesse-próprio – o que seria a medida moral tradicional – podemos constatar que

As pessoas agem por razões, isto é, pelo que parece ser para elas razões adequadas, sem observar se estas servem ou não ao seu bem-estar. Algumas vezes as razões que parecem ser decisivas, mesmo quando agir de acordo com essas razões afeta desfavoravelmente o agente, são razões morais¹⁷. (RAZ, 1999, p. 332)

Poderíamos ainda considerar a contribuição de Dewey (1980) como um apoio no que diz respeito à distinção entre interesse-próprio e bem-estar. Embora ele ressalte que essa distinção recaia sobre o objeto do interesse, percebemos que o resultado de sua avaliação chega a um ponto próximo ao de Raz:

Quando se admite que uma pessoa, pelo fato de agir por interesse que, em virtude de sua realização, lhe traz satisfação e felicidade, agirá, sempre, egoisticamente, o erro está em supor que há separação entre o “eu” e o fim procurado. Se tal separação houvesse, o chamado *fim* nada mais seria que o meio de trazer certo proveito ou vantagem ao “eu”. Ora, essa espécie de coisas realmente acontece. Um homem, por exemplo, pode usar os amigos simplesmente como auxílio para o próprio progresso na profissão. Nesse caso, entretanto, *não* estará interessado neles como amigos ou, mesmo, como seres humanos pelo que representam; estará interessado no que poderá conseguir deles; chamá-los amigos é pretensão fraudulenta. Em suma: a essência de toda distinção entre egoísmo e altruísmo jaz na espécie de objeto em que o “eu” está interessado. Ação desinteressada não significa desinteresse; quando tem esse significado, a ação é apática, enfadonha, rotineira; facilmente desencorajada. O único significado inteligível que se pode dar a “desinteressado” é que o interesse é intelectualmente justo, imparcial,

¹⁷Cf. nota 10. “People act for reasons, that is, for what appear to them to be adequate reasons, regardless of whether or not they serve their well-being. Sometimes the reasons which appear to be conclusive, even when conforming with them affects the agent adversely, are moral reasons.”

considerando a mesma coisa como do mesmo valor se afeta o meu bem-estar ou o de alguém mais.
(DEWEY, 1980, pp. 307-308 – grifos do autor)

Ou seja, poderíamos compreender o interesse deweyano próximo às razões de ação razianas (*action reasons*), pois ambas têm o bem-estar como objeto para aferição moral, e não o desinteresse.

1.2. A Construção do Bem-Estar Pessoal

A liberdade é de valor porque ela é, e para a extensão que ela é, um concomitante do ideal de pessoas autônomas criando suas próprias vidas, através de escolhas progressivas dentre uma multiplicidade de opções de valor¹⁸. (RAZ, 1986, p. 265)

Uma ideia comum ao liberalismo político e à neutralidade de governos é a defesa do âmbito da autonomia pessoal como espaço livre de coação e/ou de manipulação no que diz respeito às escolhas individuais. Com isso, o perfeccionismo apresentado por Raz é comumente visto como uma ameaça à preservação desse espaço livre pela suposta imposição de um ideal de bem e de estilos de vida sobre outros e, desta forma, tanto a neutralidade de governos quanto a autonomia pessoal se veriam ameaçadas. Mas estar livre de coerção e/ou de manipulação não é suficiente para que a capacidade para a autonomia pessoal seja alcançada. A capacidade para a autonomia requer mais do que isso, e esse “mais” deve estar concretizado nas condições dadas em que os sujeitos se encontram: num âmbito de

¹⁸Cf. nota 10. “Freedom is valuable because it is, and to the extent that it is, a concomitant of the ideal of autonomous persons creating their own lives through progressive choices from a multiplicity of valuable options.”

alternativas de valor disponíveis à sua livre escolha. Enfim, os sujeitos devem ter as condições necessárias para acessarem essas alternativas.

A luta constante pela sobrevivência, por exemplo, não se constitui como uma capacidade para a autonomia. Muito pelo contrário, não há autonomia quando todas as atenções e os recursos estão voltados para o atendimento das necessidades básicas da vida, muitas vezes insuficientes. Como vimos na seção 1.1 (p. 28), essa satisfação deve ser medianamente atendida para a busca de metas, pois ela consiste também numa “pré-condição da capacidade de alguém adotar racionalmente novas metas e buscas” (RAZ, 1986). No entanto também não podemos dizer que sobre o indivíduo – sobre o qual aquelas necessidades se impõem – esteja ocorrendo qualquer tipo de coação e/ou de manipulação que comprometa a sua capacidade para a autonomia. Mas, ainda assim, a restrição imposta por tais necessidades não é moralmente aceitável. Em tal situação o indivíduo se vê impedido de estabelecer, para a sua realização, qualquer meta de valor que realmente possa se constituir num bem-estar pessoal. A autonomia requer a disponibilidade de muitas opções moralmente aceitáveis. Por isto a capacidade para a autonomia – fundamento para uma liberdade positiva¹⁹ – exige mais do que a não-interferência nas escolhas individuais.

Apesar de a autonomia e de o bem-estar pessoal serem uma questão de grau, como diz Raz, a própria existência da pessoa *qua* pessoa²⁰ depende de uma ampla estrutura de condições. O nascimento do indivíduo como pessoa depende, em certo grau, do que se encontra disponível para que ele possa fazer suas escolhas e se dedicar a este engajamento.

Isto quer dizer que, para o exercício da autonomia, deve existir uma multiplicidade de opções

¹⁹A ideia de “liberdade positiva” requer não só a ausência de coação e/ou de manipulação, mas também as “condições de autonomia” que serão explicitadas a frente. Raz pretende, com esta noção, ultrapassar as restrições consequentes de uma neutralidade restritiva, restrições estas que também serão exploradas neste trabalho.

²⁰Isto poderia levar a questões sobre o *status* de pessoa em relação aos fetos, às crianças, aos deficientes mentais etc., enfim, a todos aqueles que se encontram impossibilitados de exercer a livre escolha. Mas podemos considerar também que tais questões podem ser abrangidas pela compreensão de que as condições ausentes, ainda assim, afetam definitivamente a sua constituição como pessoas atuais e futuras na medida em que essas condições ausentes diminuem as possibilidades de os pais, responsáveis etc., fazerem a escolha.

dentre as quais o indivíduo possa escolher livremente segundo os valores com os quais ele se identifica; e são esses valores que moldam o seu projeto pessoal de vida. Isto é constitutivo de um ideal de bem-estar social que qualquer visão liberal compreende e adota, e é este fato que nos leva a crer que as razões pela rejeição de uma visão perfeccionista da moralidade, como a que é apresentada por Raz, são infundadas. Não tenta essa visão atender justamente aos ideais mais caros do liberalismo?

Para, então, construir um ideal de bem-estar pessoal, a capacidade para a autonomia não pode ater-se somente ao impedimento de qualquer interferência no âmbito individual, ou seja, à restrição de qualquer atitude que possa se caracterizar como coação e/ou manipulação. Para que haja capacidade para a autonomia, além das capacidades mentais e físicas da pessoa, é necessário haver condições e oportunidades de valor disponíveis para ela, pois “o bem-estar da pessoa autônoma consiste na bem sucedida busca de metas e de relações auto-escolhidas” (RAZ, 1986). Conforme o autor, o termo “capacidade para a autonomia” seria entendido melhor como “condições de autonomia”:

As condições de autonomia são complexas e consistem em três componentes distintos: capacidades mentais apropriadas, uma adequada extensão de opções e independência. Se uma pessoa é para ser criador ou autor de sua própria vida, ela deve, então, ter as capacidades mentais para formar intenções de um tipo suficientemente complexo, e para planejar sua execução. [...] Para uma pessoa desfrutar de uma vida autônoma, ela deve efetivamente usar estas faculdades para escolher qual vida quer ter. Em outras palavras, deve haver opções adequadas para que uma pessoa escolha. E, finalmente, sua escolha dever ser livre de coação e/ou de manipulação por outros, a pessoa deve ser independente. Todas essas

três condições, capacidades mentais, adequabilidade de opções e independência, admitem grau²¹. (RAZ, 1986, pp. 372 e 373)

Assim, as “condições de autonomia”, quando se referem a uma adequada extensão de opções, transcendem as disposições do sujeito de intencionar e de executar qualquer planificação do tipo de vida que ele gostaria de realizar para si. Essa adequada extensão de opções deve estar concretizada de alguma forma para então estar disponível. Esta disponibilidade leva tanto a autonomia quanto o bem-estar à dependência de “formas sociais” existentes em que a vida se desenrola e que envolvem o indivíduo. Como essas condições dependem dessas formas sociais, a ideia de bem-estar da pessoa autônoma elimina o caráter individualista que poderia carregar, pois as formas sociais envolvem todo o *background* social, abrangendo todo o âmbito de crenças, folclore, alta cultura e metáforas compartilhadas pelo grupo social. Esta dependência poderia dar a impressão de que estamos admitindo então um convencionalismo como base para o valor das opções, isto é, de essas opções extraírem o seu valor com base na aceitabilidade e na preferência de todos os membros de uma comunidade. Mas esta suspeita é descartada, pois seria assim se considerássemos todo âmbito imutável e invariável, o que não se comprova empiricamente.

Conforme Joseph Raz descreve em *The Practice of Value* (2003), o nosso processo valorativo se constitui através de relações com um “*gênero-base*” ou “*tipo-base*”, em que nós encontramos padrões de excelência que permitem valorar um objeto em questão. Mas isso não fecha a possibilidade para que práticas, ou mesmo valores, possam mudar ao longo do tempo,

²¹Cf. nota 10. “The conditions of autonomy are complex and consist of three distinct components: appropriate mental abilities, an adequate range of options, and independence. If a person is to be maker of his own life then he must have the mental abilities to form intentions of a sufficiently complex kind, and plan their execution. [...] For a person to enjoy an autonomous life he must actually use these faculties to choose what life to have. There must in other words be adequate options available for him to choose from. Finally, his choice must be free from coercion and manipulation by others, he must be independent. All three conditions, mental abilities, adequacy of options, and independence admit of degree.”

como podemos constatar ao longo da história humana. Esses padrões servem como base para valorações sustentadas por práticas sociais em um dado momento. Mas podem surgir novos modos de relação com o “*gênero-base*” ou “*tipo-base*” como forma de diferenciação ou de oposição ao padrão constitutivo de excelência. E, muitas vezes, sem que tenhamos conhecimento do momento preciso, novas práticas surgem sustentando novos valores, ou ainda, podemos ter a convivência de práticas sociais²² que se baseiam em padrões conflitantes.

“O valor da autonomia é um fato da vida”, o viver em sociedade cujas opções são limitadas pelo que está dado nessa sociedade, e na qual encontramos as nossas identificações e as “características necessárias da nossa razão prática”. E diz o autor: “A autonomia destaca essas características e demanda expansão, requerendo que a autocriação se proceda por uma escolha livre a partir de uma adequada extensão de opções” (RAZ, 1986).

Assim sendo, além das capacidades intrínsecas ao sujeito, destaca-se a importância dos bens coletivos, uma vez que estes constituem um incremento à vida social e fomentam a autonomia. Embora a própria autonomia afete amplamente alguns aspectos das práticas e das instituições sociais. Além de propiciarem um senso pessoal de identidade, os bens coletivos criam uma ligação mútua entre direitos, valores e deveres, possibilitando o desenvolvimento pessoal no que diz respeito à compreensão tanto dos seus próprios gostos e metas quanto dos de outras pessoas, valorizando assim a vida social. Desta forma, os bens coletivos são fontes para metas pessoais, e obrigações com outros. Os bens coletivos formam um *background* social para a liberdade pelo modo como estes caracterizam a ligação estreita entre liberdade e âmbito social.

²²Como dito antes, Raz utiliza a expressão “formas sociais” em *The Morality of Freedom* e “práticas sociais” em *The Practice of Value*. O uso dessas expressões acompanha os contextos em que foram usadas, embora se refiram ao mesmo objeto: todo o âmbito de crenças, folclore, alta cultura e metáforas compartilhadas pelo grupo social, *formas sociais/práticas sociais* estas que sustentam valores.

1.3. O Âmbito Social, o Pluralismo e a Incomensurabilidade dos Valores

Os laços e ligações sociais são tão naturais e inevitáveis quanto os físicos. Mesmo quando uma pessoa está só, pensa com o idioma derivado de sua associação com outras, e pensa nas questões e nos casos que tenham surgido através dessas ligações. É louvável a independência de caráter e julgamento. Mas é independência que não significa separação; é algo que se manifesta em relação aos outros. (DEWEY, 1980, p. 253)

Para haver uma meta compreensiva, segundo Raz (1986), devem existir formas sociais concretamente praticadas pela sociedade; formas sociais estas em que essa meta compreensiva possa se basear. A possibilidade deste embasamento se dá pelo fato de ser a própria meta uma instância da forma social. Isto não significa que não possam existir desvios ou variações, pois estes são reconhecidos pela forma social como variações de um tema comum compartilhado amplamente. E à existência dessas variações, pode mesmo ser atribuída grande importância. Para o filósofo, esta ligação inevitável entre metas compreensivas e formas sociais – mesmo que sustente possibilidades de experimentação, de variações e de gosto – mantém um limite para que possamos atribuir com exatidão a relação entre desvios e formas socialmente existentes. Pois “não há possibilidade de delimitar previamente o quadro de desvios, que ainda conta como baseado numa forma social, assim como não há possibilidade de delimitar as prováveis relações entre o uso literal e o uso metafórico de uma expressão” (RAZ, 1986). As formas sociais, portanto, expressam uma riqueza e uma complexidade que podemos perceber em “formas sociais de ações em comum”, e estas tornam as formas sociais possíveis metas pessoais. Mas não nos é possível apontar diretamente o quanto dessas formas sociais devem ser compartilhadas, ou o quanto dessas formas sociais devem envolver a pessoa; ou

ainda, se estas pertencem ao grupo ou mesmo se são, ou não, de um grupo familiar para que venham a se tornarem metas (o que nos fará entender melhor a epígrafe do capítulo seguinte).

A tese de Joseph Raz, antes de ser convencionalista, aponta para um importante aspecto que terá consequências não só para a relação do indivíduo com a moralidade, como também para as relações e as obrigações de um governo para com o indivíduo. A tese não diz que a aprovação social determina o valor do que se pratica, e sim que um valor pode vir a ser uma meta pessoal; e ainda, a tese delimita o âmbito em que esse valor possa ser encontrado: na forma social. Assim, além de compreendermos melhor a significância que o comportamento individual tem, constatamos também a necessidade de uma “contínua familiaridade” com as formas sociais para que haja aquisição e sustentação de metas.

Deste modo, para que o estabelecimento de metas seja possível, é necessária a existência de instituições sociais. Esta necessidade retira o caráter arbitrário muitas vezes atribuído à ideia de autocriação no que diz respeito à construção do bem-estar pessoal, pois “um indivíduo não pode adquirir a meta por explícita deliberação. A meta só pode ser adquirida por habituação” (RAZ, 1986).

Além de comportar as opções de valor existentes, as formas sociais também comportam os códigos sociais, que são estabelecidos a partir das experiências que temos no desenrolar das relações estabelecidas nos meios em que nos cercam. E torna-se praticamente impossível descrever exaustivamente essas experiências, pois são densas e complexas. Elas marcam as formas com que tratamos pais, amigos, parentes, vizinhos, companheiros de trabalho etc. São comportamentos esperados que, muitas vezes, traduzem o grau de intensidade ou de intimidade que alcançamos em determinadas relações. Este aspecto permite a compreensão de algumas ações que não derivam de deveres constituídos para com outros. Mas que ainda assim consideramos serem essas ações fundamentais em relação às

características que constituem uma ideia de bem-estar. Um exemplo, ações consideradas supererrogativas – que são valorosas mas que não se acomodam a uma teoria deontológica – encontram espaço numa visão perfeccionista da moralidade como a de Raz (1986). Uma situação apresentada pelo autor: disponibilizar o telefone ao vizinho que perdeu as chaves de casa e que precisa se comunicar com alguém para resolver o problema. Não há nenhuma relação de direitos nem de deveres neste caso, e esta ação vai “além da intimação do dever”. No entanto tal ação desempenha um papel na vida moral. Quando falamos de metas que envolvem interação pessoal, o valor desses comportamentos se revela pela sua espontaneidade e

[...] são derivados da cultura comum e das formas sociais compartilhadas e, embora [os comportamentos] recebam uma marca individual concernente a cada pessoa, sua base em formas sociais compartilhadas é contínua e durável. [...] então nosso conhecimento constante da cultura comum nutre e direciona continuamente o nosso comportamento na busca de nossas metas²³. (RAZ, 1986, p. 312)

A ligação entre moralidade e bem-estar é estreitada pelo fato de as metas repousarem sua dependência em formas sociais. E essa dependência coloca desafios para um governo em que tais formas se desenrolam. Ao mesmo tempo em que se retira a suspeita de individualismo, essa dependência abre amplo espaço para acomodarmos a ideia de que exclusões sociais podem ser causadas por formas sociais inadequadas, injustas ou pela ausência de ações políticas que melhor atendam ao bem-estar das pessoas. Isto ficará mais claro no Capítulo 2.

²³Cf. nota 10. “[...] are derived from the common culture, from the shared social forms, and though they receive the individual stamp of each person, their foundation in the shared social forms is continuing and lasting. [...] so our continued awareness of the common culture continuously nourishes and directs our behaviour in pursuit of our goals.”

A dependência do bem-estar com as metas pessoais, e a dependência destas com as formas sociais, garante a essencial identidade entre a responsabilidade das pessoas e o seu próprio bem-estar, e entre esta e a moralidade, *desde que essas formas sociais sejam moralmente sólidas*. [...] Elas [as pessoas] podem estar num beco sem saída em seu próprio destino, incapazes de escapar de suas [do destino] próprias formas imorais. Mas então, em tal sociedade, o sucesso em suas vidas escapará delas também. [...] a principal fonte de desvio entre a moralidade e a preocupação de uma pessoa por seu próprio bem-estar surge quando as formas sociais disponíveis para ela, em sua sociedade, são moralmente perversas, como quando um jovem cresce numa área onde a afiliação num grupo racista é a norma social. Tais casos realmente surgem. [...] Mas esses casos não são conceituais nem necessidades naturais, ou fortes tendências²⁴. (RAZ, 1986, pp. 319 e 320 – grifo do autor)

Então, desde que o âmbito social forneça os contornos para o estabelecimento de metas compreensivas por meio das formas sociais, e que estas apresentem variações, o bem-estar pessoal será enriquecido pela diversidade e pela possibilidade de escolha na medida em que mais opções de valor sejam disponibilizadas.

A diversidade é uma característica marcante das sociedades modernas (lembrando que sempre pensando em sociedades ocidentalizadas e democráticas), e é fruto das constantes interações e mobilizações de grupos culturais distintos. Raz pensa a diversidade como um fator básico para uma liberdade pensada a partir da existência de condições para o exercício pleno da autonomia. Além disso, a diversidade é um fator óbvio para o pluralismo de valores e para o constante choque destes. Mas tais choques não constituem um problema para a

²⁴Cf. nota 10. “The dependence of well-being on personal goals, and the dependence of these on social forms, guarantees the essential identity of people’s responsiveness to their own well-being and to morality, *provided those social forms are morally sound*. [...] They may well be trapped in their own fate, unable to escape their own immoral ways. But then, in such a society, success in their own lives will escape them as well. [...] the main source of deviation between morality and a person’s concern for his own well-being arises where the social forms available to him in his society are morally wicked, as when a young person grows up in an area where membership in a racist group is the social norm. Such cases do arise. [...] But they are neither conceptual nor natural necessities or strong tendencies.”

moralidade, pelo contrário, demonstram outro fator determinante que é a dificuldade de nos apoiarmos em uma qualidade comparativa de valores. Ou, como diz Charles Taylor:

O que surge do quadro da identidade moderna à medida que ele se desenvolve com o passar do tempo não é apenas o lugar central dos bens constitutivos na vida moral, [...] mas também a diversidade de bens que se pode reivindicar de maneira válida. Os bens podem estar em conflito mas, apesar disso, não se refutam uns aos outros. (TAYLOR, 1997, pp. 641-642)

Assim sendo, a exigência moral da imparcialidade dos valores – por exemplos paradigmáticos comumente usados para justificação de uma tomada de decisão ética – não só não alcança a plenitude das relações às quais estamos sujeitos, como também não resolve dificuldades teóricas. Isso se dá pelo fato de uma ação poder estar sujeita a muitos valores incomensuráveis e conflitantes. Ou seja, uma razão, que determine o agir, pode estar em um mesmo patamar de valor que uma outra. A dificuldade em se definir qual razão deve ter a primazia sobre o aspecto motivacional apresenta-se sem tanto esforço, pois haveria a necessidade de uma taxonomização para tal definição e, em se tratando de valores incomensuráveis, a justificação da supremacia de um valor não é de fácil sustentação.

Por que será que é tão difícil reconhecer a impossibilidade de se estabelecer um padrão pelo qual possamos colocar valores em ordenação hierárquica? E por que negar de forma tão veemente qualquer possibilidade de atribuir às relações histórico-sociais um aspecto contributivo relevante? Este não reconhecer essa impossibilidade e o negar esse aspecto contributivo acarretam problemas filosóficos desnecessários, e não contribuem significativamente para a fundamentação dos valores. Um desses problemas diz respeito à relação entre o aspecto cognitivo do agente e o aspecto ontológico dos valores, mas esta

dissertação não tomará esse problema para avaliação. Conforme veremos mais adiante²⁵, na “Tese da Dependência Social dos Valores”, Joseph Raz (2003) procura contornar tais problemas. E, como vimos anteriormente na secção 1.1 (p. 28), nós podemos traçar distinções mais nítidas entre interesse próprio e bem-estar pessoal de forma a dissolver a tensão dicotômica entre as razões ditas impessoais e pessoais, ou imparciais e parciais, e evitar assim a *síndrome de Münchhausen*²⁶ na aplicação de um valor, sobretudo quando esse valor fere sensivelmente a liberdade individual, como será abordado no Capítulo 2. Chamo de *síndrome de Münchhausen* a tentativa de se erguer acima das contingências e dos fatores concernentes à situação em que alguém se encontra, num esforço para salvaguardar, a solidez do valor, das ameaças de parcialidade desses mesmos fatores e contingências.

Em se tratando de valores, portanto, há uma falha no que diz respeito à qualidade comparativa entre dois valores de forma a não se poder afirmar que um excede o outro em bem, ou mesmo que possa haver igualdade entre esses valores. Tal falha pode dar alguma impressão de indeterminação mas, para o filósofo, “indeterminação de valor é sem dúvida um resultado da indeterminação geral da linguagem, e esta é uma consequência da indeterminação da ação e da intenção” (RAZ, 1986).

A incomensurabilidade dos valores não envolve julgamentos no que diz respeito ao valor relativo das opções. Este não envolvimento distingue a incomensurabilidade dos valores de uma igualdade, pois esta se apoia em um julgamento sobre esse valor relativo. Pelo fato de haver indiferenciação entre dois valores e de não haver uma razão que dê suporte à escolha de qualquer um destes, diz-se que esses valores são iguais. No entanto a “incomensurabilidade

²⁵No Capítulo 2.

²⁶*As Aventuras do Barão de Münchhausen* (1785), baseado nas aventuras de Karl Friedrich Hieronymus Von Münchhausen, militar e senhor rural alemão, reunidas por Rudolph Erich Raspe. Entre essas aventuras está a de fugir fantásticamente de um pântano puxando-se pelos próprios cabelos.

implica que uma outra opção pode ser melhor que uma entre duas opções incomensuráveis sem ser aquela melhor que a outra dentre essas duas opções” (RAZ, 1986).

Outra falha que Raz aponta e que diz respeito à comparação de valores é a falha de transitividade. Esta revela que a confiança na transitividade leva ao encontro de irracionalidade ou ao encontro de preferências não reveladas. A transitividade se baseia no pensamento de que se “A não é pior do que B, e C é melhor do que A, segue que C é melhor do que B” (RAZ, 1986).

Segundo o filósofo,

Há uma forte tentação em pensar a incomensurabilidade como uma imperfeição, uma incompletude. Por que é que nós não desenvolvemos a função dos diferentes padrões para uma avaliação total até que esta esteja completa para então eliminar toda incomensurabilidade? O erro neste pensamento é assumir que exista um valor verdadeiro por detrás da classificação de opções, e que essa classificação é um tipo de técnica para medir esse valor²⁷. (RAZ, 1986, p. 326)

Os nossos esforços em julgamentos são para chegarmos a uma verdade sobre o valor das opções, valor este que seja independente de nossa avaliação, sendo assim impossível para nós uma classificação “que determine o valor relativo das opções [pois este] não é o caminho para chegar a alguma verdade mais profunda” (Idem). E toda mudança de valor que pode ocorrer não acarreta a revelação dessa profunda verdade. O que podemos certificar é que, havendo incomensurabilidade, a sua verdade é uma verdade última e não podemos esperar

²⁷Cf. nota 10. “There is a strong temptation to think of incommensurability as an imperfection, and incompleteness. Why don't we develop the function from the different features to the overall valuation until it is complete and eliminate thereby all incommensurability? The mistake in this thought is that it assumes that there is a true value behind the ranking of options, and that the ranking is a kind of technique for measuring this value.”

alcançar “nada mais além dessa incomensurabilidade, nem é esta um sinal de uma imperfeição” (RAZ, 1986).

Como apresentado anteriormente (p. 37), uma das condições para a autonomia é que a pessoa seja capaz de “formar intenções de um tipo suficientemente complexo e planejar sua execução”; e embora toda escolha que se dê entre duas opções incomensuráveis tenha consequências de longo alcance em projetos pessoais, isso não quer dizer que uma opção é melhor que a outra. O que se avalia nesta perspectiva é a sua adequabilidade, a razão que dá suporte à escolha de uma ou de outra opção para contemplar a realização do bem-estar pessoal. Este ponto é crucial para entendermos os choques decorrentes de algumas práticas sociais com a autonomia, pois

Teorias que fornecem receitas gerais para comparar valores, quando essas teorias não são vítimas da ilusão de que preferências reveladas fornecem a chave para os seus problemas, começam por estabelecer os julgamentos atuais das pessoas sobre o relativo valor das opções e extrapolam princípios que podem ser aplicados geralmente, e sem restrição, a qualquer par de alternativas²⁸. (RAZ, 1986, p. 335)

Existe assim uma indeterminação da razão quando consideramos favorável ou desfavoravelmente entre duas alternativas incomensuráveis. E como somos frequentemente exigidos a julgar o valor de forma comparativa, isto é, em relação às circunstâncias em que nos encontramos, podemos pensar que uma opção seja melhor do que a outra. E se optamos por uma das alternativas numa dada situação e, em outro momento – entre as mesmas

²⁸Cf. nota 10. “Theories which provide general recipes for comparing values, when they are not victims of the illusion that revealed preferences provide the clue to their problem, begin by establishing people’s actual judgments on the relative value of options, and extrapolate principles which can be applied generally and without restriction to any pair of alternatives.”

alternativas disponíveis – escolhemos a outra opção isso somente indica que houve mudanças em nosso julgamento, e que essas mudanças são constitutivas do próprio crescimento pessoal, ou seja, são reavaliações que executamos no curso da vida e estas não eliminam todas as incomensurabilidades. “Muitas permanecem, e algumas delas desempenham um especial papel positivo em nossas vidas” (RAZ, 1986). O que nos leva a certa confusão é o fato de que “a existência de opções de valor depende de formas sociais [...] então seus méritos comparativos dependem de convenções sociais” (Idem).

A força da incomensurabilidade dos valores se revela em dilemas morais. Não é a escolha de um princípio a seguir que faz com que os dilemas tragam momentos dramáticos e de difícil decisão, uma vez que tratamos de valores que não aceitam comparação, mas sim os danos causados à própria vida do agente. Como podemos constatar pelo exemplo apresentado na introdução desta dissertação, em que o sujeito se vê diante da decisão de salvar a vida do seu filho ou a vida de cem pessoas. Na realidade, o dilema é um choque entre as metas envolvidas, é quando “as demandas da moralidade e as condições do próprio bem-estar da pessoa coincidem” (Idem).

Como abordado inicialmente (na seção 1.1), valores estão intrinsecamente relacionados a razões para ação justamente pelo fato de esses valores constituírem ou implicarem a existência dessas razões. E uma vez que a autonomia demanda uma multiplicidade de opções para que haja escolha e engajamento, essas opções dependem de formas sociais. Como diz o filósofo:

A existência de certas formas sociais é, provavelmente, uma questão contingente que frustra qualquer tentativa de classificação abrangente em qualquer ponto de vista, e essa contingência torna mais improvável a existência de qualquer preocupação básica de unificação. Se valorizar a autonomia

compromete uma pessoa com a criação de valor que, por sua vez, pressupõe um forte pluralismo, então, assumindo o valor da autonomia, uma pessoa pode tornar evidente esse forte pluralismo de valor²⁹. (RAZ, 1986, p. 398)

1.4. Apegos e Valores

O significado pessoal depende realmente dos apegos: vivemos em função das nossas relações com as pessoas que amamos, dos objetivos que almejamos, sejam eles profissionais, políticos, sociais ou outros, e em função dos aspectos do mundo que passaram a ter um significado especial para nós, aqueles que “cativamos”. (RAZ, 2004, p. 19)

Uma dificuldade com a qual a ideia de bem-estar deve lidar diz respeito à singularidade tanto de algumas de nossas opções quanto de nosso apego a estas, de forma que essas opções sejam vistas como tendências especiais de nossa preferência; e tais tendências não são vistas como subordinadas a nenhum padrão mais geral. Embora o apego seja de fato um fator determinante tanto em nossas relações com o mundo quanto na construção de nosso ideal de bem-estar, e ainda, embora a universalidade dos valores não explique os apegos mais profundos, “a conexão entre apego e identidade [é] até hoje negligenciada” (RAZ, 2004). Isso porque o apego é visto como uma manifestação da singularidade de nosso apreço especial por determinados objetos que tomamos como sendo de valor para nós.

Raz defende a ideia de que ainda assim os apegos podem ser submetidos a conceitos mais gerais e universalizados, e mais, o autor pensa que a singularidade desses apegos

²⁹Cf. nota 10. “The existence of certain social forms is a contingent matter likely to frustrate any attempt at comprehensive ranking from any point of view, and making the existence of any underlying unifying concern most unlikely. If valuing autonomy commits one to the creation of value which in turn presupposes strong pluralism, then assuming the value of autonomy one can prove strong value-pluralism.”

simplesmente reflete um histórico pessoal construído, uma biografia. Ele ainda defende a ideia de que uma das formas em que pode haver universalização do apego é pelo poder de reconhecimento imparcial do domínio público – como, por exemplo, o apego de um pai ao seu filho (o que nos remete ao exemplo do dilema moral citado na introdução, e cf. p. 45). Mas a característica essencial da singularidade do apego é que este reflete as propriedades que só podem ser instanciadas uma única vez.

Quando nos envolvemos com algo de forma a estabelecer um apego, não estamos atribuindo valor ao apego, muito pelo contrário, nosso movimento em direção ao objeto do apego se dá pelo fato de esse objeto ser valioso em si mesmo. Desta forma, pensamos de um modo em que “agir assim vale a pena” e, se não fosse assim, não teríamos condições de adquirir nem de sustentar apegos.

E se temos ou se devemos ter apegos, isso não depende da possibilidade de erros contingentes à qual estamos sujeitos, assim como, na maioria das vezes, também estamos sujeitos a erros em relação ao estabelecimento de metas. Os apegos precisam ser investidos de valor por si mesmos para que tê-los ou adquiri-los seja de valor para nós. Assim como vimos que nossas razões para uma ação se baseiam na adequabilidade das opções disponíveis, os apegos, para terem valor, também dependem da “adequabilidade dos seus objetos”, e nós os endossamos, tal qual fazemos com as metas, pelo seu valor. Desta forma, o que modifica o caráter impessoal do valor – do apego – é a significação que esse apego passa a ter para nós. Apropriamo-nos “das coisas de valor para dar significado à nossa vida, significado que é pré-condição do seu sucesso ou do seu fracasso” (RAZ, 2004). Ao atribuímos significado pessoal ao que desejamos, não estamos expressando uma qualificação baseada no desejo, apenas estamos revelando que a qualidade significativa decorre de “uma história em comum e por meio do trabalho”. E esse significado vem junto também

[...] com a responsabilidade e por meio dela. Ao assumirmos deveres, criamos apegos. Os deveres e as responsabilidades especiais, e não os direitos, é que são a chave para uma vida plena de significado, e são inseparáveis dela. (RAZ, 2004, p. 21)

Como diz o autor, os deveres e as responsabilidades especiais estão intrinsecamente ligados à vida, dotando-a plenamente de significado. E, deste modo, os apegos são não só a expressão dos objetos que desejamos pelos valores que esses objetos têm, mas também tais apegos são o fruto das nossas construções pessoais de vida, nas quais contraímos deveres que preenchem nossa vida de significado. E esses “deveres são razões para a ação”.

Fechando a questão em torno das relações entre valores, identidade e bem-estar pessoal, podemos perceber a importância que os apegos desempenham nessas relações como elementos formadores de nossas identidades, embora nem todos os apegos sejam formadores. E perceber essa importância nos coloca em disposição para uma maior compreensão no que diz respeito aos aspectos fundamentais de como as pessoas se compreendem e veem a si mesmas.

Todos os aspectos da identidade de uma pessoa tornam-se uma força positiva na sua vida somente se compreendidos e aceitos como tais. São fontes do sentido dessa vida, e fontes de responsabilidades. São normativos porque comprometem a nossa integridade. Precisamos ser verdadeiros para com quem somos, mesmo quando tentamos mudar. Assim, os apegos formadores de identidade são os princípios organizadores da nossa vida, da real bem como da imaginária. Dão-lhe tanto forma quanto significado. No conjunto, estão entre os determinantes da nossa individualidade. (RAZ, 2004, p. 33)

Assim, podemos compreender também tanto os apegos das pessoas a causas, quanto a necessidade de elas expressarem a sua posição no domínio público por meio de ações concretas. Essas causas revelam os valores e as crenças; e estes tornaram possíveis os apegos das pessoas.

O fato de as ações poderem trazer considerações aos direitos e aos interesses dos outros não impede a parcialidade das “razões primeiras”, que dão apoio às causas, porque os apegos são buscados por serem próprios de uma pessoa, apesar de essas ações serem conduzidas com moderação. Esta espécie de apego se constituirá também em uma fonte de conflitos em referência às questões que envolvem a determinação do que é “correto” e, conseqüentemente, aceitável em termos sociais. Esta parte será explicitada na seção 2.2.

Os apegos abarcam não só as identidades individuais como também as identidades coletivas, estas desempenham um papel fundamental naquelas. Essa relação poderia dar a entender que se sustenta uma ideia conservadora de que a identidade pessoal – que é expressa pelo significado pessoal, significado este que depende tanto das relações às quais estamos submetidos quanto das relações às quais aderimos ao longo da vida – seria determinada pela tradição e implicaria ações condizentes a essa tradição. Mas em uma nota de rodapé Raz esclarece:

Não se deve confundir identificação com aprovação. Assim como a associação, também a identificação pode ser uma condição que abre caminho para a mais virulenta crítica do grupo. Ninguém se importa mais com o grupo do que os seus membros e aqueles que se identificam com ele. Isso por si só costuma ser reconhecido como algo que os qualifica a ser críticos de um modo que os de fora não têm direito de ser. (RAZ, 2004, p. 34)

Pelo ponto de vista do significado pessoal, temos o desenrolar de relações que emergem de um histórico pessoal e coletivo. E esse desenrolar de relações desafia não somente a ideia de imutabilidade dos valores universais como também a ideia de uma autocriação arbitrária – como já foi visto na seção 1.2 (p. 40), em que se trata da dependência dos valores de formas sociais. Tudo que o apego faz é conferir uma especialidade aos objetos que acreditamos valiosos e, por meio de uma história comum, torná-los singulares. Como Joseph Raz ressalta, é necessário desfazer o “mal-estar em relação à ideia de que o valor, do modo como aparece no significado pessoal, é moldado historicamente” (RAZ, 2004).

Uma moralidade compreensiva deve procurar, portanto, desvencilhar-se de uma tendência de se situar o discurso moral de forma polarizada, ou seja, posicionando-se em um extremo que só privilegie a imutabilidade e a independência do valor, ou se contrapositionando na autocriação do valor. Pois, para Raz, “o valor não é nenhum deles e ambos” (Idem).

Quanto ao discurso moral, o autor ainda ressalta que é um erro costumeiro se atribuir grande peso à escolha e à força de vontade na busca de princípios no que diz respeito à ação, sem que nada mais concorra para a construção ou para a possibilidade de um posicionamento ético no mundo. Nesta perspectiva, o filósofo faz, numa nota de rodapé, esta crítica:

A falácia de que o mérito ou o merecimento provém apenas da escolha ou da força de vontade é hoje um dos principais defeitos de grande parte do trabalho intelectual na área da ética e da filosofia política. (RAZ, 2004, p. 24)

Eu sabia que outra existência era possível. Tinha lido acerca dela e agora eu a estava vendo, cheirava-a no ar que me envolvia: a vida que sempre quis, com uma educação real, em emprego real, um casamento real. Queria tomar as minhas decisões. Queria ser uma pessoa, um indivíduo com existência própria.

Ayaan Hirsi Ali, *Infidel*.

2. PRÁTICAS SOCIAIS SUSTENTANTES: CONFLITOS COM A AUTONOMIA

As condições geopolíticas, as relações sejam sociais e econômicas, sejam tecnológicas e ambientais, mudaram drasticamente no mundo desde meados do século XIX. Essas mudanças arrastaram consigo o questionamento e a transformação de muitas práticas sociais. Incitada pelas reivindicações por mais direitos feitas por vários grupos sociais, essa mudança resultou na formulação de direitos humanos, trabalhistas, em novas políticas sociais, em direitos da mulher, da criança etc. Muitas dessas práticas, no entanto, ainda se mantêm arraigadas e apresentam obstáculos para as mudanças que realmente trariam maiores condições de liberdade de escolha individual. Hoje no Brasil, por exemplo, podemos constatar a imensa dificuldade que o Governo encontra, por pressão política da Igreja Católica, na elaboração do decreto que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos, principalmente nos pontos sobre a descriminalização do aborto e sobre a união entre pessoas do mesmo sexo. Essa pressão da Igreja faz com que tanto o aborto quanto a união de pessoas do mesmo sexo sejam vistas como “práticas ilegítimas”.

Isto sem contar que a configuração geopolítica, econômica e ambiental atual, traz novos desafios com os quais sequer nos acostumamos. Desafios estes que tanto nos forçam à reformulação de nossa percepção do mundo – como a compreensão dos compromissos éticos que a globalização³⁰ ainda ignora – quanto à mudança de nossas posturas éticas; estas envolvem muitos de nossos comportamentos tais como os nossos hábitos de consumo e as posturas que temos frente ao que consumimos (produtos oriundos de trabalho escravo, infantil; produtos altamente poluentes e/ou não recicláveis; consumo de produtos fabricados por indústrias que não têm uma política de preservação ambiental etc.). Direta ou

³⁰Maiores detalhes para estas questões podem ser encontrados em Peter Singer, *Um só mundo: a ética da globalização*, 2004.

indiretamente, todos estes fatores acarretam conflitos à autonomia dos indivíduos, e seria exaustivo e fora do propósito desta dissertação, abordar a extensa gama desses conflitos e as implicações decorrentes. Para tornar mais evidente o confronto que se dá entre práticas sociais e autonomia, este capítulo destaca as questões do aborto e da eutanásia que são abordadas de forma bastante polêmica em diversas partes do mundo – em culturas mais ocidentalizadas e democráticas. Mas antes de entrar nestas discussões, apresentarei a “Tese da Dependência Social dos Valores”, de Joseph Raz (2003), de forma a procurar dar os contornos para a abordagem das questões elencadas.

2.1. A Tese da Dependência Social dos Valores

Em *The Practice of Value*, Joseph Raz (2003) procura explicar “os padrões básicos do pensamento valorativo” e, ao mesmo tempo, apresentar uma explicação plausível para o pluralismo de valores sem que tenhamos que admitir um relativismo ou um convencionalismo – ou seja, os valores serem relativos aos interesses do agente; ou dos valores serem resultantes da aprovação ou preferência do corpo social – como base para esse pensamento. Levanto aqui, em linhas gerais, alguns pontos que julgo serem importantes, para o objetivo desta dissertação, na “Tese (especial e geral) da Dependência Social dos Valores”:

- *A tese especial da dependência social* afirma que alguns valores existem somente se há (ou houve) práticas sociais que os sustentem.
- *A tese (geral) da dependência social* afirma que, com algumas exceções, todos os valores dependem de práticas sociais ou por estarem sujeitos à tese especial ou por dependerem de valores que estão sujeitos a esta³¹. (RAZ, 2003, p. 19 – grifos do autor)

Segundo a Tese, a prática social é uma condição necessária para a existência dos valores. Isso porque valores específicos dependem de práticas sociais para a sua instanciação enquanto que outros valores mais gerais dependem indiretamente dessas práticas, uma vez que os mais gerais são instanciados por meio daqueles valores específicos. Porém, a prática social não valida nem justifica os valores por ela sustentados. A tese de Raz não é uma análise reducionista que procure dar uma explicação de conceitos de valor, mas sim uma ressalva.

³¹Cf. nota 10. “*The special social dependence thesis* claims that some values exist only if there are (or were) social practices sustaining them. *The (general) social dependence thesis* claims that, with some exceptions, all values depend on social practices either by being subject to the special thesis or through their dependence on values that are subject to the special thesis.”

Isso porque “práticas sustentantes podem ser identificadas somente em linguagem normativa – ou seja, através de normas e regras –, referindo-se aos próprios valores que essas práticas sustentam” (RAZ, 2003); além do quê, o autor ressalta, a prática social pode sustentar tanto bons quanto maus valores.

Raz admite a fraca condição de que “nós temos somente uma vaga compreensão intuitiva daquela noção [práticas sustentantes]”, e ele usa essa noção “de modo uniforme para criar um ponto teórico”. Como antecipado na seção 1.3 (p. 44), no que diz respeito aos problemas da relação entre o aspecto cognitivo do agente e o ontológico dos valores, essa condição fraca tem três vantagens: (1) “evita a complicada questão do quanto de compreensão adequada das pessoas – sobre a natureza do valor – se deve ter antes de sua prática para que esta possa ser vista como sustentando o valor”; (2) “valores mais gerais são colocados na prática através de valores mais específicos”; e (3) “valores estão abertos à reinterpretação” (RAZ, 2003). Assim, a “Tese da Dependência Social dos Valores” é apoiada em quatro considerações:

(1) Ela oferece um promissor caminho para uma explicação da existência de valores. (2) Ela destaca uma pronta explicação do quanto nós podemos saber sobre esses valores. (3) Ela vale para uma crença comum, profundamente enraizada, em que não existe ponto para valor sem valorizadores. [...] (4) Finalmente, e a mais importante, ela delinea a estrutura básica de nosso pensamento valorativo³². (RAZ, 2003, p. 27)

³²Cf. nota 10. “(1) It offers a promising route towards an explanation of the existence of values. (2) It points to a ready explanation of how we can know about them. (3) It accounts for the deeply entrenched common belief that there is no point to value without valuers. [...] (4) Finally, and most important, it fits the basic structures of our evaluative thinking.”

Raz afirma que, sem os valorizadores, os valores não são evidenciáveis e que, embora possa haver coisas de valor no mundo, o valor sem os valorizadores “permanece não-realizado”. Sua afirmação se estende também à própria existência dos valores:

Valores dependem de valorizadores para a sua realização, porque o valor de objetos com valor só é preenchido pela apreciação que esses objetos sofrem [...] Minha afirmação não foi somente a de que o valor dos objetos particulares seja sem objetivo sem os valorizadores, mas também a de que a própria existência dos valores seja sem objetivo sem os valorizadores³³. (RAZ, 2003, p. 29)

Joseph Raz também apresenta quatro categorias como limites para a aplicação da Tese Especial. Para o propósito desta dissertação, destaco aqui as duas últimas categorias: (1) os valores que capacitam e que facilitam a instanciação de outros valores – liberdade, justiça etc; (2) o valor da pessoa e dos outros valorizadores, pois os dois são valoráveis em si mesmos. No entanto, ao apresentar essas categorias, ele acrescenta:

As virtudes, os direitos e os deveres, dependem dos valores morais e, tanto estes quanto aqueles pertencem, frequentemente, às duas últimas categorias; e por isso nenhum deles está diretamente sujeito à tese especial. Eles são, entretanto, ao menos parcialmente e de forma indireta, dependentes de práticas sociais. Isto é mais óbvio no caso de valores que capacitam outros valores: o foco desses valores capacitantes é tornar possível a busca e a realização desses outros valores. Mas esses valores que capacitam são socialmente dependentes na medida em que os outros também o são, ao menos no que diz respeito ao objetivo e ao seu intento. Um objetivo similar se aplica, de forma geral, tanto ao valor da pessoa quanto ao valor dos valorizadores. O objetivo central em ser um valorizador é o de alguém poder

³³Cf. nota 10. “Values depends on valuers for their realization, for the value of objects with value, is fulfilled only through being appreciate [...] My claim was not only that the value of particular objects is pointless without valuers, but that the existence of values themselves is pointless without valuers.”

apreciar e respeitar valores e, na extensão em que esses valores são socialmente dependentes, não há como ser um valorizador, a menos que haja práticas sustentantes tornando possível a existência de valores³⁴. (RAZ, 2003, p. 35)

Ao que nos interessa, a Tese de Raz é importante para avaliarmos até que ponto as práticas podem ou não facilitar o desenvolvimento da capacidade para a autonomia. Ou seja, se essas práticas estabelecem as condições necessárias para que se possa exercer a autonomia ou se essas mesmas práticas interferem no âmbito individual, ferindo, desta forma, o que antes deveriam promover (frisando sempre que Raz está pensando em governos liberais e democráticos). Para a melhor compreensão no que diz respeito às implicações das práticas sociais sobre as condições para a autonomia, destaco a seção “Entendimento dos Valores”³⁵ de seu livro *The Practice of Value* (2003). Ali podemos ver que a autonomia plena da pessoa depende em muito da amplitude que podemos alcançar no que diz respeito ao conhecimento seja dos valores e da interpretação que fazemos destes, seja da dificuldade que encontramos na aplicabilidade dessa interpretação em contextos específicos. Pois em alguns desses contextos há um choque da autonomia com certos valores que são tomados *a priori* e que acabam por se constituírem como delimitadores no que diz respeito à ideia de uma liberdade positiva; mas é somente com a liberdade positiva que podemos ver a concretização de um ideal de autocriação em que seríamos os reais detentores dos desígnios de nossa vida.

³⁴Cf. nota 10. “Moral values, and the virtues, rights, and duties that depend on them, often belong to the last two categories, and are thus not directly subject to the special thesis. They are, however, at least partially dependent on social practices indirectly. This is most obvious in the case of enabling values: their point is to enable the pursuit and realization of others, and, to the extent the others are socially dependent, so are they, at least in their point and purpose. A similar point applies to the value of people or of valuers generally. The whole point of being a valuer is that they one can appreciate and respect values, and, to the extent that they are socially dependent, there is no point to being a valuer, unless there are sustaining practices making possible the existence of values.”

³⁵Como será abordado na seção 2.3, as ideias ali expressadas fornecem base para a mudança de critérios paradigmáticos que sustentam práticas sociais.

2.2 Conflitos entre Práticas Sociais e Autonomia: Compreendendo Ramón

Sócrates – Acharás espantoso ainda que não seja permitido àqueles, para os quais a morte seja um bem preferível à vida, o direito de procurarem, por si, esse bem e que, para o obterem, necessitem recebê-lo de outrem. [...] A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos Mistérios³⁶: “É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se.” (PLATÃO, 1983, p. 63)

As práticas sociais apresentam dificuldades e estas se acirram nos momentos de confrontação com os casos concretos. Há conflitos reais entre as regras que definem essas práticas – e que se apoiam em um dever como pré-condição no que diz respeito à avaliação da correção moral de uma ação – e há o legítimo questionamento dessas mesmas regras que acaba por levar a soluções e a práticas sociais “ilegítimas”. Tais práticas burlam todos os códigos jurídicos e éticos – isso visto pelo aspecto normativo vigente – mas algumas vezes essas práticas ditas ilegítimas parecem estar em maior consonância com a liberdade, com a nossa sensibilidade e com a nossa intuição de como uma vida deve ser vivida.

Para exemplificar cito o caso de Ramón Sampedro³⁷ que, após várias tentativas para obter a permissão legal de sua eutanásia, resolveu pôr em prática uma solução “ilegítima”. Em sua carta enviada às autoridades, podemos ver as contradições existentes entre a normatividade abstrata e a qualidade da experiência existencial vivida numa condição restrita imposta pela tetraplegia:

³⁶Platão se refere aos mistérios órficos, que menciona no *Menão*. (Nota do tradutor)

³⁷Caso real que deu origem ao filme *Mar Adentro* (2004), de Alejandro Amenábar.

Senhores juízes, autoridades políticas e religiosas. O que significa a dignidade para os senhores? Seja qual for a resposta de suas consciências, para mim, isso não é viver dignamente. Teria gostado ao menos de poder morrer dignamente. Hoje, cansado da inércia das instituições me vejo obrigado a fazer isso às escondidas como um criminoso. Os senhores devem saber que o processo que me conduzirá à morte foi escrupulosamente calculado em pequenas ações que não consistem em crime por si só, e foram levadas a cabo por diferentes mãos amigas. Se, ainda assim, o Estado insistir em punir os meus colaboradores, sugiro que cortem as mãos deles pois foi esta a colaboração de todos eles. A cabeça, quer dizer, a consciência, foi minha. [...] Considero que viver é um direito e não uma obrigação, que foi o meu caso. Obrigado a suportar esta penosa situação durante 28 anos, quatro meses e poucos dias. Passado esse tempo, avalio o caminho percorrido e não encontrei a felicidade. Só o tempo, que correu contra a minha vontade durante quase toda a minha vida, será a partir de agora o meu aliado. Somente o tempo e a evolução das conseqüências decidirão algum dia se a minha petição era razoável ou não³⁸.

Algumas práticas tomam a vida como um valor incondicional, mas Joseph Raz (2004) alerta para o fato de que esse valor incondicional da vida – quando o valor da vida é tomado desta forma – entra em conflito com o que significa essa vida a partir do seu conteúdo, isto é, a partir do conjunto de todos os valores, relações e perspectivas que estão presentes em nós e pelo qual damos sentido à nossa existência. O fato de estar vivo, por este ponto de vista dado, é uma pré-condição para a aquisição, para o cultivo e para o desenvolvimento desse conteúdo. Assim, a vida é também uma pré-condição para que esse conteúdo encontre campo para o seu florescimento e fomento.

Mas não parece ser razoável que se defenda um exclusivo dever de respeito à vida (no caso, uma sobrevivida) que já careça de meios ou se encontre em total impossibilidade de experienciar o seu conteúdo que, em última análise, era justamente o que caracterizava essa

³⁸Disponível em: < <http://strangeloveblogger.blogspot.com/2008/04/mar-adentro.html> >. Acesso em: 13 out. 2008.

vida e lhe dava valor. Essa defesa – de um exclusivo dever de respeito à vida – parece menos razoável ainda quando é o próprio detentor desse direito à vida em questão quem reivindica o seu direito à recusa em qualificar a vida segundo o padrão da incondicionalidade: “para mim, isso não é viver dignamente. Teria gostado ao menos de poder morrer dignamente”. Direitos não podem ser imposições, se forem, não são mais direitos e sim, coerção.

Peter Singer (2002) diz que o que nos interdita em relação a determinados temas, que envolvem a discussão moral contemporânea (aborto, eutanásia, pesquisas com células-tronco etc.), não é motivado pela quebra de valores universais – como o respeito à vida – mas sim pelo temor causado por recentes experiências traumatizantes – manifestadas através de práticas sociais – tal como o projeto nazista de eugenia, na Alemanha. Esse temor faz com que nos recusemos a submeter esses temas a um exame crítico e faz com que acabemos por atribuir valores de caráter intocável a esses temas. O alerta de Singer aponta para o fato de que esta atitude temerosa acaba por não contribuir para o estabelecimento das razões no que diz respeito ao *quanto* devemos avançar nestas questões, nem contribui para o estabelecimento de limites *do quanto* podemos avançar. Para o filósofo é como se estivéssemos diante de uma escada de degraus muito estreitos e temêssemos cair. Mas a nossa recusa não elimina o fato de que haja tal escada e de que, em algum momento, seremos obrigados a descê-la. O melhor seria nos prepararmos para tal.

Ronald Dworkin (2009) descreve o argumento da “encosta escorregadia” que também se baseia na pressuposta ameaça de que a eutanásia uma vez legalizada para casos limitados poderia gradativamente ser ampliada até resvalarmos à eugenia, em condições semelhantes à do projeto nazista. Dworkin defende o argumento de forma parecida com o de Singer:

Esse argumento também perde a sua força assim que compreendemos que a *não*-legalização da eutanásia é, em si, danosa a muitas pessoas; então nos damos conta de que fazer o melhor possível para traçar e manter uma linha defensiva, reconhecendo o risco de que outros tracem uma linha diferente no futuro, e tentando nos proteger de tal risco, é melhor que abandonar totalmente essas pessoas. Existem riscos tanto na legalização quanto na recusa a legalizar; é preciso atentar para o equilíbrio desses riscos concorrentes, e nenhum deles deve ser ignorado. (DWORKIN, 2009, p. 279 – grifo do autor)

Não obstante a ilegalidade de tal prática ser “danosa a muitas pessoas”, aqui o que realmente nos interessa desta questão é o fato de que ao proceder assim a prática social interfere frontalmente na capacidade para a autonomia do sujeito. A coação legal impede o exercício pleno da liberdade individual. E podemos observar na carta de Ramón que o que leva à prática “ilegítima” é exatamente a sua persistência em exercer a sua autonomia: “A cabeça, quer dizer, a consciência, foi minha. [...] Considero que viver é um direito e não uma obrigação, que foi o meu caso”. Nesse caso, a prática que sustenta um valor incondicional à vida não dá conta das exigências inerentes às relações construídas que, a partir da autonomia da pessoa, visam a sua meta de bem-estar pessoal.

A prática revela que se confere uma sacralidade à vida humana, que tem fonte³⁹ tanto religiosa quanto naturalista. Já no diálogo *Fédon*, vemos, na resposta de Sócrates a Cebes, os indícios dessa fonte religiosa sobre o dever de não se matar: “os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses [...] E tu, por acaso não havias de querer mal a um ser de tua propriedade que se matasse sem que tal lhe tivesses permitido?” (PLATÃO, 1983). O problema mais evidente em relação à fonte religiosa é que esta pressupõe uma homogeneidade de pensamento – em todos os indivíduos –

³⁹Cf. Dworkin, 2009.

em que haja um vínculo com um ser divino e que, por ser assim, considera-se a vida uma doação desse ser divino, o que torna essa vida um objeto sagrado.

Já a fonte naturalista se baseia na ideia de que a eclosão da vida revela um movimento natural e misterioso e que, como tal, não deve ser interrompido a não ser ao fim de um ciclo também natural, atribuindo-se, assim, à vida uma sacralidade. O problema da fonte naturalista, que confere esse caráter sagrado à vida humana como um ciclo natural e misterioso, é que muitas de nossas intervenções práticas são justamente no sentido de, artificialmente, postergar ao máximo o fim desse ciclo natural... Essa fonte também está sujeita à contestação, pois esse ciclo natural é implacável com os que não apresentam as condições necessárias para se sustentarem minimamente. E o ciclo natural de muitos seres humanos já teria sido *perfeito* não fossem aquelas práticas intervencionistas.

Kant também se apoia em uma fonte naturalista, mas ele não atribui uma sacralidade à vida. No entanto Kant institui um dever para com esta: não se deve abreviar a própria vida. Pois, para o filósofo, a máxima estabelecida para essa abreviação não poderia se tornar uma lei universal da natureza, diz ele: “uma natureza cuja lei fosse destruir a própria vida *pela mesma sensação que nos foi destinada para impelir à promoção da vida*, estaria em contradição consigo mesma” (KANT, 1974 – grifo meu). Mas para chegar a um princípio deontológico, Kant se apoia em um princípio teleológico. E dificilmente pode-se aceitar esse tipo de argumentação, pois esta atribui um caráter teleológico à natureza, e com isso, conseqüentemente, ou se pressupõe um *designer* inteligente acima dessa natureza, o que torna o assunto indiscutível, ou se atribui a essa natureza um caráter autoconsciente, o que é problemático. A consciência, neste caso, é necessária para que se estabeleçam propósitos de tamanha magnitude e alcance. Porém o objetivo aqui é outro, e não podemos transformar a máxima em uma lei universal da natureza. Mas não por causa da contradição apontada por

Kant, e sim porque, para que haja essa contradição, fica pressuposto que a natureza instituiu uma finalidade e a definiu por uma lei anterior: “pela mesma sensação *que nos foi destinada para impelir à promoção da vida*” (traço teleológico). Portanto, para que haja a “contradição [da natureza] consigo mesma”, apontada por Kant, é necessário anteriormente haver a lei “promova” para, então, entrar em contraposição à lei “destrua”. Mas o cerne da questão é que, ainda que pressuposta essa lei “promova”, esta não encontra fundamento sólido. E, como diz Jean-Marie Guyau em relação à ética kantiana, “não se viola uma lei natural, ou então já não seria uma lei natural” (GUYAU, 2007). Ou seja, não há contradição porque não há tais leis.

Além de as fontes religiosas e naturalistas atribuírem um valor sagrado à vida, pode-se observar também uma tendência à supervalorização da Razão – em detrimento das experiências corporais – no que diz respeito à qualificação do que seria uma vida. E não é por acaso que a morte cerebral, isto é, a total impossibilidade da instanciação de uma Razão, seja o parâmetro para a interrupção dos suportes físicos que sustentam uma vida de modo artificial. Tal pensamento indica que ainda há uma forte influência da dicotomia filosóficamente/corpo, que aproxima a Razão de algo divino, um Espírito, uma Alma. Neste sentido, o corpo é apenas um receptáculo para a instanciação desta “santidade”. Cria-se deste modo uma identidade indissociável: Razão = Sagrado = Vida.

Essas fontes dificultam a aceitação tanto para a eutanásia voluntária quanto para a involuntária. Mas é difícil sustentarmos essas razões frente à liberdade individual, ou seja, de a pessoa desejar a interrupção do curso de sua vida que já não lhe permite o usufruto nem o incremento do seu conteúdo, nos casos em que há a manifestação livre e direta da pessoa. Ou melhor, é difícil sustentarmos essas razões frente a uma pessoa que não deseja ver o empobrecimento desse conteúdo, em que ocorre um gradual declínio (muitas vezes acompanhado de extremo e contínuo sofrimento) de suas capacidades físicas e/ou mentais.

Para tornar mais clara como essa degradação se processa, insiro um relato que ilustra a *tragicidade* desta situação:

Na manhã desta quinta-feira minha tia, única irmã da minha mãe, morreu aos 81 anos. A morte de hoje, ocorrida às 8h30, foi sua segunda morte. Ou sua morte oficial, aquela que constará nas certidões e atestados. Vítima de Alzheimer, ela já estava morrendo há pelo menos seis anos. Para seus filhos e netos, é bem provável que a morte tenha ocorrido inúmeras vezes ao longo dos dolorosos episódios em que ela foi apagando cada um deles da sua memória. A mulher idosa e macérrima que cerrou os olhos pela última vez na manhã de hoje já havia se convertido em uma espécie de fantasma em uma data que talvez ninguém se lembre exatamente qual – até porque foram tantas. Uma para cada pessoa que um dia escapou para sempre de suas lembranças. Como vivíamos em cidades diferentes, não acompanhei de perto seu processo degenerativo. Mas aprendi que o Alzheimer é uma doença de inúmeras faces – algumas delas muito peculiares, até. Um doente de câncer é sempre um doente de câncer – e não parece haver nada de engraçado nisso. O Alzheimer, não. Antes de revelar sua faceta mais aterradora, é uma doença que transforma sua vítima, logo nos primeiros sintomas, em uma atração para a família. Confesso que era difícil ocultar o riso – ainda que fosse um riso piedoso – diante da visão da minha tia plantando e regando flores de plástico, aquecendo o telefone celular dos netos dentro do microondas até que eles explodissem ou tentando fazer um suco de laranja com o secador de cabelos. Até então, achávamos apenas que era uma pessoa com pouco mais de 70 anos compreensivelmente alheia a um mundo cheio de aparelhos tecnológicos. Como se fosse uma criança, talvez ela apenas não soubesse o que fazer diante de tantos aparelhos que a tecnologia, os filhos e netos haviam trazido para sua casa. Mas esta “infância” do Alzheimer dura pouco. Depois da confusão com os objetos, veio uma fase, ainda mais inquietante, em que ela era invadida por ondas de intenso desejo sexual. Maquiava-se, tomava vários banhos por dia, recorria a velhos frascos de perfume para esperar pela chegada de um namorado misterioso, com quem ela iria “rosetar” a noite inteira. Recorri ao Aurélio. Rosetar: divertir-se às pampas com alguém do sexo oposto. A doença parece ter desenterrado nela um apetite sexual que seu marido, um pouco mais velho e já bastante doente, jamais seria capaz de dar conta. E então percebemos que não havia nenhuma contradição, física ou moral, em seu irrefreável desejo pelo sexo: dentre todas as pessoas próximas, o marido foi a primeira de quem ela se esqueceu. Uma tarde, ao sair do quarto

arrumada e de batom nos lábios, ela viu o marido deitado no sofá. Olhou para os filhos e perguntou: quem é este velho que está dormindo na minha sala? É seu marido, responderam os filhos. Eu sou solteira, ela respondeu. E se tivesse de me casar, não seria com um homem tão velho e feio como este aí. Neste dia, se ainda havia alguma picardia na doença, ela foi embora. E então começaram a vir os episódios mais tristes. Em meio às suas constantes crises de choro, ela dizia sempre que queria voltar para casa. Não adiantava dizer que aquela era a casa dela. Chorando e diante dos portões já com cadeados, para evitar sua fuga, ela procurava pela sua casa de infância. Tinha no rosto a impressão de uma criança perdida. E então, um a um, ela foi apagando os cinco filhos e cada um dos tantos netos. Foi falando cada vez menos, o olhar foi se tornando mais estranho e inquisidor, as pessoas ao seu redor já não lhe diziam mais respeito. Até então, não tinha visto minha mãe chorar por causa da minha tia – talvez porque minha mãe fosse a única pessoa de quem ela ainda se lembrava. Mas, numa tarde de domingo, minha tia olhou bem para minha mãe e disse: “Já está na hora de você se casar e ter filhos. Você não pensa em arrumar um marido?”. Minha mãe respondeu que já era casada, tinha dois filhos e uma neta. E fez a pergunta que finalmente trouxe as lágrimas aos seus olhos: Você não sabe quem eu sou? Minha tia olhou para ela e respondeu simplesmente: Não. Nos meses e anos seguintes, ela foi mergulhando em um silêncio cada vez mais impenetrável. Já não andava mais, apresentava várias escaras pelo corpo e na segunda-feira à noite parou de comer. Morreu nas mãos dos enfermeiros enquanto estava sendo ligada a sondas e outros aparelhos totalmente inúteis. O adeus que lhe deram nesta manhã cinzenta de Jundiá ainda foi o mais dolorido. Mas para todos aqueles que acompanharam o seu descomunal sofrimento, estava longe de ser o único⁴⁰. (ROVERI, 2009)

Como podemos ver, a transformação decorrente de tal processo é marcada pela mudança gradual da pessoa em uma pessoa sem razoabilidade, e depois, em uma pessoa totalmente alheia ao seu entorno. O processo finaliza num isolamento impenetrável e num definhamento em sofrimento até a morte. Diante de tal quadro, pode-se imaginar quão angustiante deve ser

⁴⁰ROVERI, S. *O último entre tantos adeus*. São Paulo, 17 set. 2009. Disponível em: <<http://roveriblog.blogspot.com/>>. Acesso em: 30 nov. 2009. Sérgio Roveri – autor, dramaturgo premiado e jornalista.

para a pessoa e para os familiares e amigos a iminência da própria degradação física, ou a sua oscilação entre estados consciente e demente – e talvez a consciência momentânea dessa oscilação – que contrariam e diminuem drasticamente as expectativas de execução das metas estabelecidas.

A atribuição de valor dada ao conteúdo pessoal demonstra que também conferimos uma “santidade” a esse conteúdo; essa atribuição de valor demonstra que outorgamos um respeito ao histórico pessoal, de modo que a impossibilidade do usufruto desse conteúdo e de sua ampliação, ou ainda, a possibilidade de deterioração de tal conteúdo leva à recusa da vida. Poderíamos compreender melhor tal santidade por outra relação: Conteúdo = Sagrado = Vida. Consequentemente, macular essa relação fere gravemente a integridade que nos esforçamos em manter, no que diz respeito à busca e à realização de nossas metas compreensivas para que a construção e a concretização de nosso bem-estar pessoal ocorram. O conflito entre a prática social e a autonomia individual, influenciada pela dicotomia mente/corpo, resulta, portanto, na oposição entre dois trios identitários:

RAZÃO = SAGRADO = VIDA

e

CONTEÚDO = SAGRADO = VIDA.

Intencionalmente, esta seção foi aberta com uma citação de Sócrates para ressaltar a importância e a atenção que damos àquela integridade referente às nossas metas. Em *Críton*, Sócrates se propõe a dialogar com as leis para concluir que, segundo os princípios fundamentais dele, não poderia aceitar a fuga para o exílio – na tentativa de fugir da pena de

morte que lhe imputaram – sem cair em contradição nem destruir a integridade que ele mantinha até então: “Mesmo que o destino esteja contra mim, jamais poderei abandonar os princípios básicos que sempre professei, pois sempre se me afiguram os mesmos e sempre os estimo em igual maneira” (PLATÃO, 1999). A fidelidade de Sócrates ao seu ideal de vida faz com que ele também se recuse à ideia de qualquer pena alternativa – à pena de morte – que pudesse acarretar impedimento do exercício de sua filosofia. Como Sócrates poderia abrir mão do que considerava ser a atividade mais nobre que um ser humano poderia exercer? Essa recusa de Sócrates já nos permite encontrar elementos em seu pensamento que dão base para o ideal de uma *boa vida*, elementos estes necessários para a realização de um ideal de bem-estar pessoal. Mesmo sendo Sócrates contrário à possibilidade de “evadir-se” da vida, estavam fora de cogitação, para ele, as alternativas que comprometessem a fidelidade do filósofo às suas metas compreensivas.

- Quem fico sendo,
sem meu limite, sem ver meu fim nem meu começo?
(Cecília Meireles. *Flor de poemas*, 1972)

A questão da eutanásia involuntária – relativa aos pacientes em estado vegetativo persistente (EVP) – é muito complexa, pois não há o fator decisório pessoal. Mas, atualmente, uma questão complicada impõe uma avaliação ética das práticas médicas correntes, como aponta a pesquisa do neurologista belga Steven Laureys⁴¹. Segundo essa pesquisa⁴², “mais de 40% dos pacientes em EVP são **incorretamente** diagnosticados como irreversíveis” (grifo meu). Conforme o neurologista, “Assim que alguém é rotulado de ‘não consciente’, é muito

⁴¹Steven Laureys chefia o Grupo de Ciência do Coma na Universidade de Liège (Bélgica) e, com sua equipe de pesquisadores, examinou pacientes em coma nas clínicas e nas casas de repouso da Bélgica.

⁴²Cf. referências DWORSCHAK, M. *Descobrimo vida em pacientes vegetativos*, 2009.

difícil se livrar desse rótulo”. Segundo Andrea von Helden⁴³ – chefe do Centro para Pacientes com Lesões Cerebrais Traumáticas Severas do Hospital Vivantis, em Berlim –, outro dado importante é que, em estado de coma, alguns pacientes “rotineiramente recebem doses de medicamento, para dor, que são altas demais – por ser prático”; em consequência, eles ficam tão drogados que não conseguem mais acordar. E, já houve um caso em que a correção da dosagem – no caso, drogas antiepilépticas – fez com que o paciente (não identificado) retornasse gradualmente à vida, inclusive voltando a falar e a caminhar.

Todos estes fatos indicam a necessidade de se avaliar como esses estados vegetativos estão sendo conduzidos e pensados, para que os pacientes – que possam retornar à consciência – possam então expressar o seu desejo de dar ou não curso à situação em que eles se encontram; isso antes mesmo de se considerar ou não a validade da eutanásia involuntária. Tal retorno evitaria a dificuldade, pelo menos nos casos em que exista a possibilidade de retorno à consciência, em se estabelecer quem poderia fielmente expressar – em nome do paciente – a decisão do paciente; ou ainda, esse retorno evitaria uma necessidade legal de ter em mãos uma declaração do paciente manifestando a decisão a ser tomada nesses casos de EVP (estado vegetativo persistente).

Volto à questão da divinização da Razão para aproximar e desdobrar as situações descritas acima. Essa divinização faz com que a Razão ganhe tamanha dimensão que praticamente se elimina os aspectos experienciais – para os quais se depende do corpo também – no que se refere à definição do que é considerado como *uma vida*. Essa supervalorização da Razão em detrimento aos aspectos experienciais pode ser percebida em declarações como as do diretor do Instituto de Ciência, Ética e Inovação da Universidade de Manchester, John Harris:

⁴³Cf. nota 42.

O que é especial sobre os seres humanos é sua capacidade para o que, algumas vezes, chamamos de “vida biográfica”. Alguém com uma vida biográfica tem consciência de si, tem esperanças, medos, memórias. Tem um passado e um futuro do qual estão conscientes, experimentam alegrias e tristezas e podem escolher entre os dois. *Este é o tipo de pessoa que quereríamos voltar a ser se sofrêssemos um dano cerebral.* Também é o tipo de pessoa para a qual nossos parentes e amigos gostariam de dar as boas-vindas. Se eu tivesse em estado vegetativo, *eu não gostaria de “voltar” sem voltar a uma vida biográfica.* (HARRIS, O Globo, 2010, p. 30 – grifos meus)

Se Harris se refere a voltar “a uma vida biográfica” como um retorno à capacidade física e mental para dar continuidade aos projetos e às buscas pessoais, penso que a generalização de “o tipo de pessoa que *quereríamos* voltar a ser” é bem plausível e aceitável. Mas não parece ser esse o sentido exato da declaração de John Harris; e, talvez, muitos não a endossassem. Se esse retorno significa apenas a retomada de consciência da “vida biográfica” como um conjunto memorial sem qualquer possibilidade de experimentação e de continuidade, é fato empírico que “este” não seria o tipo de pessoa que muitos queriam voltar a ser. Também não queriam isso para parentes nem amigos. Tem-se um passado? Sim. Mas muitos achariam forte demais dizer que se tem um futuro e que se poderia escolher entre os dois. Pois é justamente a “vida biográfica” que torna insuportável a convivência – para muitas pessoas como Ramón – entre a memória do que elas foram um dia e a consciência do que poderiam ter sido, mas que jamais serão. Se este é o tipo de “volta” que Harris gostaria, ninguém tem o direito de se opor ao seu desejo. Mas não se pode exagerar e tomar essa “volta” como o único parâmetro de um retorno desejável para todos. Aquele que retorna sem acesso à sua “vida biográfica”, como se estivesse “zerado”, não tem à sua disposição o conteúdo pelo qual possa estabelecer uma relação entre suas situações passada e presente,

para então aferir até que ponto as suas perspectivas – passadas e futuras – foram comprometidas. Assim, o retorno somente à “vida biográfica” pode até mesmo ser o fator decisivo para a conclusão de que não deveria ter havido retorno algum. Mas o retorno tanto à “vida biográfica” quanto ao estado de “zerado” afetam o bem-estar pessoal, pois, como vimos na seção 1.1 (p. 30), uma vez que nos importamos com o sucesso das nossas metas, a falha na busca dessas metas afeta desfavoravelmente o bem-estar pessoal⁴⁴, “mesmo que não se saiba nem se tenha a expectativa de se saber da falha” (RAZ, 1986). Deste modo, o bem-estar pessoal não goza de proteção em nenhum dos dois retornos, pois fica comprometido por essa falha. A única diferença entre esses dois retornos é que na “volta consciente” o paciente pode ter acesso ao seu conteúdo e avaliar as opções disponíveis para a reconstrução de suas metas, que poderiam ser estabelecidas a partir de então, e exercer, desta forma, a sua autonomia.

O artigo de John Harris começa deste modo: “O fascinante trabalho⁴⁵ [...] levanta uma intrigante e profundamente importante questão: como saber se estamos nos comunicando com uma pessoa se não podemos falar com ela?” (O Globo, 2010). Porém todas as perguntas relatadas – que foram feitas durante o trabalho de pesquisa – são triviais⁴⁶, e nenhuma dessas perguntas é fundamental ou “profundamente importante” do ponto de vista do paciente, isto é, não há o relato de nenhuma pergunta feita ao paciente que aborde a situação dele, que aborde ou tente investigar os anseios mais profundos desse paciente. E Harris continua a dizer: “Se eles ainda estão mesmo lá e **tentam responder questões na esperança de receberem a**

⁴⁴Considerando-se a distinção já traçada por Raz entre interesse-próprio e bem-estar pessoal.

⁴⁵Harris se refere ao trabalho publicado no “New England Journal of Medicine” em 4 de fevereiro de 2010. Esse trabalho é o resultado da pesquisa de um grupo de cientistas – ingleses e belgas – que usaram a ressonância magnética funcional para detectar indícios de atividade cerebral nos pacientes de EVP. Tal trabalho difere muito do realizado pelo neurologista belga Steven Laureys, que se preocupou prioritariamente com as condições em que se encontram os pacientes e com os métodos aplicados neles, pois esses métodos determinam muito as possibilidades, para esses pacientes, de um retorno à vida de forma que eles se mantenham conscientes. E não existiria, segundo Laureys, só e exclusivamente, a utilização da ressonância magnética para este fim, i.é, detectar indícios de atividade cerebral, pois outros indícios podem ser encontrados mediante uma análise mais cuidadosa, porém mais demorada. Mesmo os sinais que normalmente são considerados involuntários, como as contrações da mão, podem revelar vida consciente.

⁴⁶“Você tem irmãos?”, “O nome do seu pai é Thomas?” E o código para as respostas era: “Imagine-se jogando tênis para *sim*, ou andando pela casa para *não*”. Cf. referências MARINHO, A. *Comunicação Mental*, 2010.

ajuda de que precisam, então, claro, **nós temos que tentar fazer algo**” (O Globo, 2010 – grifos meus). A questão que se coloca é: qual o tipo de ajuda que os pacientes querem e precisam receber? Mas o dever de “tentar fazer algo”, e este é o problema da afirmação de Harris, já pressupõe que o objeto de desejo em “a esperança de receberem a ajuda de que precisam” é generalizadamente conhecido. Assim que fosse certificada a consciência, a questão ética primeira e fundamental a ser colocada ao paciente deveria ser: “Você quer continuar a viver assim?”. Veremos a seguir por quê.

O neurologista Sérgio Novis, chefe do serviço de Neurologia da Santa Casa do Rio de Janeiro, diz:

“O desligamento de aparelhos só é permitido pelas leis brasileiras [e outras] com o absoluto consentimento da família e em **casos de morte cerebral** [...] a importância desse estudo é que pode ter criado um método para **avaliar o grau de inconsciência em estado vegetativo**. Seria importante saber se os pacientes que responderam aos estímulos evoluíram melhor que os outros. Aí sim os autores **podem ter descoberto uma importante ferramenta para o prognóstico de pessoas nessa situação**”.

(O Globo, 2010, p. 30 – negrito meu)

Isso é o mais dramático nesta situação, ou seja, o paciente, ao ter sido *scaneado* e fotografado pela *ressonância magnética funcional* (este é o nome da técnica), fica indefeso, pois a condenação do indivíduo fica então decretada – e o primeiro paciente EVP foi “detectado” com atividade cerebral após cinco anos de mudez e imobilidade total: ele restava sobre uma cama hospitalar. Não o deixarão morrer, querendo ele ou não, e o “fascinante trabalho” continuará. Qual é a questão ética que emerge de tal situação? Esta forma de lidar

com o paciente EVP elimina a possibilidade de recusa por parte do indivíduo, e é justamente por isso que ele se encontra indefeso.

Atualmente o direito, segundo Dworkin (2009), já aceita a recusa do paciente ao tratamento – negação ao suporte artificial e à alimentação forçada que o mantenha vivo –, mas, nos casos dessas pessoas submetidas à *ressonância magnética funcional*, esta aceitação, por parte do direito, depende de a pergunta certa ser colocada ao paciente para que então haja a possibilidade de o paciente se manifestar, e que esta manifestação corresponda à expressão máxima da sua liberdade. Ou seja, sem a pergunta certa, sempre haverá, entre os pacientes, os “pacientes involuntários” que não terão a possibilidade de dar o seu aval ao tratamento a que são submetidos; o que faz com que a pesquisa científica continue em seu livre curso sem que realmente se saiba o que os pacientes desejam ou não fazer de suas vidas. Presos a equipamentos (ou não), e sem terem como pedir para se expressarem, deixam de exercer a sua autonomia. Neste sentido, com tal procedimento à revelia dos pacientes, não haverá sequer a possibilidade de uma prática “ilegítima” – como a de Ramón – que, de certa forma, impede a imposição de um valor, além de restaurar sua autonomia pessoal. E o existir “pacientes involuntários” entre os pacientes permanecerá até o dia em que, acreditam talvez os cientistas, possamos expressar, em coma, nossos sentimentos e pensamentos (e então lá, serão os pacientes finalmente atendidos?), ou ainda, até o dia em que possamos controlar o ambiente “para melhorar a qualidade de vida” (*sic*).

A contribuição de Ronald Dworkin (2009) – para as questões da eutanásia e as do aborto – é bastante significativa, e seus argumentos ficam muito próximos aos do pensamento perfeccionista de Joseph Raz, mais especificamente quando aquele descreve o modo como avaliamos a vida que almejamos ter e, conseqüentemente, o fim que esperamos ter.

A morte domina porque não é apenas o começo do nada, mas o fim de tudo, e o modo como pensamos e falamos sobre a morte – a ênfase que colocamos no “morrer com dignidade” – mostra como é importante que a vida termine *apropriadamente*, **que a morte seja um reflexo do modo como desejamos ter vivido**. (DWORKIN, 2009, p. 280 – negrito meu)

E esta consonância entre os dois também é percebida no que diz respeito à configuração da liberdade, pois para o filósofo

[...] o valor da autonomia deriva da capacidade que protege: **a capacidade de alguém expressar seu caráter – valores, compromissos, convicções e interesses críticos e experienciais – na vida que leva**. O reconhecimento de um direito individual de autonomia torna possível a autocriação. (DWORKIN, 2009, p. 319 – negrito meu)

Mas há uma diferença, que será fundamental, em relação a algumas considerações que Raz faz.

[Esse reconhecimento] Permite que cada um conduza a própria vida, em vez de se deixar conduzir ao longo desta, de modo que cada qual possa ser, **na medida em que um esquema de direitos possa tornar isso possível**, aquilo que fez de si próprio. (*Ibidem* – negrito meu)

Nisto, podemos observar, e observaremos ao longo deste Capítulo, Raz (1986) chama a atenção para o fato de que um direito implica um dever, mas nem sempre o direito estabelece a relação apropriada entre o detentor do direito e aquele que, nessa relação, tem o

dever de atender a esse direito. Ou seja, muitas vezes o direito em sua relação com o dever não define a quem esse dever se impõe.

O direito individual à eutanásia não estabelece concretamente se o Estado, ou um indivíduo, tem a permissão e o dever de matar. E este problema é um dos nós e também um dos pontos de apoio para o Estado no que diz respeito à sua recusa em dar permissão legal à eutanásia. Pois o dever do Estado de proteger a vida individual de ameaças que vão contra essa vida é mais necessário e vinculante – entre o direito e o dever – do que aquele dever que atenderia à eutanásia. E como dito na seção 1.2 (p. 37), a capacidade para a autonomia, fundamento para uma liberdade positiva, exige mais do que a não-interferência nas escolhas individuais. Por isso, não basta que

[...] o Estado deve não impor uma concepção geral e única à guisa de lei soberana, mas deve, antes, **estimular as pessoas a tomar as melhores providências possíveis tendo em vista o seu futuro**. E, nos casos em que tais providências não foram tomadas, **o governo deve permitir, na medida do possível, que as decisões fiquem a cargo de parentes ou outras pessoas mais próximas**. (DWORKIN, 2009, p. 301 – negritos meus)

Como veremos mais adiante, quando abordarmos a questão do aborto, este tipo de neutralidade acaba acarretando problemas mais sérios para a liberdade positiva, pois não apresenta soluções concretas para aqueles que não dispõem de meios ou condições suficientes para “tomar as melhores providências possíveis tendo em vista o seu futuro”. É por esta e por outras razões que Raz (1986) rejeita as moralidades baseadas em direitos e na igualdade (*right-based moralities* e *egalitarians moralities*). Pois, tanto para a eutanásia quanto para o aborto, essa neutralidade é tremendamente excludente, uma vez que relega alguns indivíduos

à condição de cidadãos de 2ª categoria, deixando descobertos todos aqueles que não têm as condições para exercer a sua autonomia. A tendência a deixar por conta do indivíduo – a título de respeitar o seu direito – “as melhores providências possíveis tendo em vista o seu futuro” leva alguns governos a não assumirem o ônus de propiciar os meios necessários, nestas questões polêmicas, para a execução das ações individuais.

Dworkin (2009) está certo quando diz que, ao se impedir o exercício pleno da liberdade individual, a questão da eutanásia suscita um problema que ainda é mais crucial. Na tentativa de se estabelecer um princípio universal que proteja os indivíduos da ameaça de, num futuro, verem suas vidas expostas ao risco, acaba se impondo um valor aos membros de uma sociedade. Inclusive àqueles que não reconhecem mais ser este um valor fundamental que garanta ou proteja a liberdade desses membros no que diz respeito ao estabelecimento de suas metas. Fere-se assim o princípio fundamental que um estado liberal defende muito apropriadamente: a liberdade. E em referência à relação entre apegos e valores, visto na seção 1.4 (p. 49), acrescento outra reflexão do filósofo:

[...] as opiniões se dividem não porque alguns desprezem valores que para outros são fundamentais, mas, ao contrário, porque os valores em questão encontram-se no centro da vida de todos os seres humanos e porque nenhuma pessoa pode tratá-los como triviais a ponto de aceitar que outros lhe imponham seus pontos de vista sobre o significado desses valores. Levar alguém a morrer de uma maneira que outros aprovam, mas que para ele representa uma terrível contradição de sua própria vida, é uma devastadora e odiosa forma de tirania. (DWORKIN, 2009, p. 307)

Porém a garantia ao direito de não estar subjugado pela imposição de valores – sem as condições de autonomia para o exercício desse direito – não elimina totalmente essa

imposição, e a “odiosa forma de tirania” permanece encoberta pelo manto insuspeito da *democracia da neutralidade*.

Joseph Raz (1986) chama a atenção para o fato de o bem-estar pessoal continuar a ser atingido pelo cerceamento da liberdade individual, se pretendemos ver essa liberdade como uma liberdade positiva. Pois se as condições para a autonomia não estiverem disponíveis de forma coesa e consistente, continuará imperando uma noção de liberdade negativa na relação entre o indivíduo e as práticas sociais.

Além da imposição de valores, o choque entre valores – os que fundamentam muitas de nossas práticas – acaba por ser expresso em inconsistentes legislações como é o caso da lei do aborto vigente no Brasil (e que se assemelha a outras no mundo⁴⁷). Para o ano de 2010, é aguardado o julgamento do Supremo Tribunal Federal no que diz respeito à legalidade do aborto por anencefalia. Mas neste julgamento ficam de fora os casos de danos cerebrais graves que impossibilitam o desenvolvimento de um bebê até a sua fase adulta (e que não deve ser confundido com a síndrome de Down). Além do dano cerebral, também está fora do julgamento a legalidade do aborto por má-formação do feto.

Somente quem passou pela experiência⁴⁸ de ver um “bebê” de onze anos, que sequer se desenvolveu o suficiente para engatinhar, pode descrever, ainda que de forma insuficiente, a angústia e o sofrimento constante dos pais e dos parentes. A incongruência da imposição de trazer à vida um ser sabendo-se de antemão que ele sequer alcançaria um estágio tal que pudesse ter consciência de si mesmo é também de indescritível angústia e sofrimento.

⁴⁷ Conforme Anexo A – *A Geografia do Aborto*, 2009.

⁴⁸ Caso ocorrido em minha própria família, com uma prima, na década de 80, em Teresópolis – RJ.

A mais forte oposição contrária ao aborto se identifica com a oposição contrária à eutanásia, e as duas têm por fundamento⁴⁹ a sacralidade da vida. Em meados do século XIX, a Igreja Católica Romana, como diz Dworkin (2009), mudou uma orientação doutrinária e esta mudança lhe deu grande força política. Substituiu-se o princípio aristotélico de animação – em que a vida ocorria somente na hora do nascimento – pelo princípio de animação imediata (que tem fontes platônicas) – em que o feto deve ser considerado uma pessoa desde o instante da concepção. Esta posição, de se fundamentar na sacralidade da vida, será tomada tendo em vista os propósitos desta dissertação, porque, a meu ver, produz choques mais tangíveis e incongruentes no que diz respeito à própria formulação do direito legal. O direito à vida visto como o reconhecimento dessa sacralidade da vida é o elemento primordial para a fundamentação e para a configuração jurídica, e assim é no caso brasileiro.

Então uma questão se coloca ao analisarmos a lei brasileira vigente no que diz respeito à distinção entre a permissão legal para o aborto – em caso de estupro – e a sua interdição legal – em caso de interrupção da gravidez por desejo da gestante: como podemos encontrar justificção para o fato de o feto ter o direito à vida no segundo caso e perder esse direito no primeiro? A mudança da condição de sua geração muda o seu *status* por quê? Como assim, a vida passa a não ter mais aquela sacralidade fundamentadora? Isso nos direciona para outra perspectiva: o fato de o ato sexual ter sido consensual *determina então* um consenso geral de não se poder interromper a gravidez por outras razões que só sejam particulares à gestante?

Não deve pesar sobre a mulher a obrigação de ter que dar continuidade a uma gravidez que foi produto de um estupro, e tanto este quanto a obrigação de dar continuidade a esta gestação é uma violação à sua integridade física e psicológica. Ninguém pode negar o direito

⁴⁹Cf. Dworkin (2009), outras fontes são usadas para a fundamentação da proibição do aborto, como a violação de direitos e de interesses do feto, mas para os propósitos dessa dissertação será tomada somente a sacralidade da vida como uma dessas fontes; isso tanto pela força quanto pela aproximação da ideia de sacralidade da vida que sustenta a recusa à eutanásia.

de a mulher se recusar a manter essa gravidez bem como ninguém pode negar o direito de ela recusar qualquer possibilidade que perpetue a vivência traumática do estupro. Mas a gravidez resultante do ato sexual consensual também pode perpetuar situações conflitantes, acirrar ou acarretar problemas que a mulher não quer ter e que veementemente ela deseja evitar. Como que a lei pode fazer a distinção entre um caso e outro a não ser por concepções muito peculiares aos legisladores e por aplicação de princípios fundamentais ambíguos?

Além de a justificação de valores – os que sustentam os direitos da mãe e do feto – flutuar entre as características peculiares às formas de concepção – forma consensual e não-consensual –, a lei, como está estabelecida, fere tanto um princípio formal de justiça defendido por Agnes Heller quanto um princípio de justiça formal defendido por Chaim Perelman⁵⁰.

Se alguém julgar um grupo severamente e outro brandamente, quando o mesmo x (ação, forma de comportamento ou indulgência) se aplica a ambos, isso é injusto. Essa inconsistência, chamada de *aplicação dos padrões duplos*, é atribuída ao *preconceito* social (e, ocasionalmente, ideológico). (HELLER, 1998, pp. 25-26, grifos da autora)

Quando aparecem as antinomias da justiça e quando a aplicação da justiça nos força a transgredir a justiça formal, recorreremos à *equidade*. Esta, que poderíamos considerar a muleta da justiça, é o complemento indispensável da justiça formal, todas as vezes que a aplicação desta se mostra impossível. Consiste ela numa *tendência a não tratar de forma por demais desigual os seres que fazem parte de uma mesma categoria essencial*. (PERELMAN, 1996, pp. 36-37, grifos do autor)

⁵⁰Mantenho as distinções estabelecidas pelos dois autores – *princípio formal de justiça* e *princípio de justiça formal* – sem entrar propriamente no mérito dessas distinções. Isto, no entanto, não altera a validade dos princípios citados no que diz respeito à aplicação destes na questão do aborto.

Tanto por ferir a consistência na aplicação da regra – por aplicar padrões duplos – quanto por não atender ao princípio da equidade, a legislação nos leva a intuir que há algo de errado na avaliação destes casos, pois para determinar a legalidade ou não do aborto não se pode tomar a forma de concepção – consensual e não-consensual – como objeto. E uma legislação deste tipo, inconsistente, implica outro aspecto problemático para a justificação moral da ação política de um governo – “essa inconsistência [...] é atribuída ao *preconceito* social (e, ocasionalmente, ideológico)”. Esse aspecto diz respeito à exclusão social gradual de um imenso número de mulheres, mesmo em países onde o aborto é legal, como nos Estados Unidos.

Em julho de 1993, a Câmara dos Deputados aprovou, por uma margem inesperadamente grande de votos a favor, a manutenção da Emenda Hyde, que **proíbe o uso de fundos de assistência médica para pagar os abortos de mulheres pobres**. Contudo, a Câmara ampliou a exceção a essa proibição, que **permitia o pagamento de abortos necessários para salvar a vida da mãe, incluindo também os abortos em caso de gravidez decorrente de estupro ou incesto**. (DWORKIN, 2009, p. XI, grifo meu)

Guardadas as diferenças entre os casos, brasileiro e americano, o que se pode apreender é que o aborto é uma condenação moral da interrupção de uma gravidez não-imposta, porém indesejada. E mais, é uma condenação social concreta, uma vez que tanto nos Estados Unidos da América quanto no Brasil as camadas financeiramente estáveis da população não têm a sua liberdade restringida e encontram meios para realizar o aborto de forma mais segura, inclusive com a orientação de seus próprios médicos particulares⁵¹. Assim a legislação como expressão formal de uma prática social, além de não resolver ainda agrava

⁵¹Cf. referências LOPES, A. *Aborto – A realidade dos consultórios* (Veja, 2009).

problemas de saúde pública ao excluir a camada menos favorecida da população da possibilidade de ter acesso a uma orientação e a formas mais seguras de abortar, levando assim cidadãos à condição de cidadãos de 2ª categoria.

No Brasil, as estimativas são de 240 mil mulheres atendidas por ano na rede pública em decorrência de abortos mal realizados. E esses abortos são a quarta principal causa de morte materna, sendo que a “maioria das mulheres que morrem em consequência dos abortos mal feitos é *pobre e negra*” (grifo meu), como mostra o próprio sítio do Ministério da Saúde⁵². No entanto, a despeito da legislação e dos riscos, estima-se que um milhão de mulheres faz aborto anualmente. Ou seja, mesmo contrariando a lei, essas mulheres persistem no exercício de sua autonomia. E a proibição não elimina a “prática ilegítima”, e nos leva ao questionamento do sentido e das consequências dessa proibição, uma vez que a mais alta taxa de aborto é encontrada justamente no Chile, país onde a prática é proibida para qualquer caso. Em contraposição, a Holanda, onde o aborto é permitido sem restrições, apresenta o menor índice de abortos do mundo, e esse índice é atribuído a campanhas de orientação sexual⁵³. Estes fatos nos levam a pensar que a permissão e a proibição produzem efeitos inversamente proporcionais. Então, nesta perspectiva, todos aqueles que defendem a sacralidade da vida contra o aborto podem comprometer, em muito, essa própria sacralidade, se as campanhas feitas pelos membros que compartilham desta visão alcançar o sucesso desejado, isto é, não permitir a legalização do aborto por ser a vida sagrada.

A questão do aborto no Brasil vem acarretando outro problema moral concernente a uma ação política: a elaboração do Programa Nacional dos Direitos Humanos. Para concretizar esse Programa, o atual governo tem manifestado a intenção de retirar seu apoio, por pressão da Igreja Católica, ao texto referente à aprovação do projeto de lei – entre outros

⁵²Disponível em: <<http://www.sistemas.aids.gov.br/imprensa/Noticias.asp?NOTCod=67216>>. Acesso em: 30 de ago. 2009.

⁵³Conforme Anexo A – *A Geografia do Aborto*, 2009.

projetos – que “descriminaliza o aborto, considerando a autonomia das mulheres para decidir sobre seus corpos”. O governo justifica-se justamente com o argumento de que “o tema do aborto só deve ser tratado pelo governo como questão de saúde pública” (O Globo, 2010).

Ao nos defrontarmos com os problemas gerados pela aplicação de regras e pelo desajuste dessas regras no que diz respeito à promoção de condições mais condizentes e igualitárias para o exercício pleno da autonomia, percebemos quão problemática é a fundamentação de práticas sociais que se baseiam na universalidade de um valor. E quão contestável é esta base ser tomada como essencial tanto para se saber se a razão – que se tenha ou se venha a ter – pode ser considerada uma razão válida quanto para se saber se essa base expressa em mais alto grau uma condição de autonomia. Como diz Ramón em sua carta às autoridades: “se [a] petição [é] razoável ou não”.

Escreve Raz: “a crença na universalidade do valor é vital para uma perspectiva de esperança quanto ao futuro”, mas tal ideal não elimina “uma compreensão dos limites da universalidade e das fontes e da natureza da diversidade. Depende da conciliação da crença na universalidade com uma compreensão correta da diversidade real dos valores”. E o filósofo continua:

Em particular, queria aperfeiçoar a minha compreensão de como esse ponto de vista [da universalidade dos valores] é compatível com a idéia, contestada por muitos mas imperiosa para mim, de que as propriedades valorativas, isto é, as propriedades que em si mesmas tornam os seus possuidores melhores ou piores, são histórica ou socialmente dependentes. **As práticas sociais são contingentes, e as mudanças que nelas ocorrem também são contingentes. Pode o valorativo ser universal, se ele depende do contingente?** [...] Assim como se costuma compreendê-la [a universalidade dos valores], está equivocada. Mas em seu cerne é justa. Em vez de logo abandonar completamente essa crença, deveríamos antes compreender o que está e o que não está implicado na universalidade dos valores. Ela

não implica, por exemplo, que os valores não possam mudar ao longo do tempo. (RAZ, 2004, pp. 1 e 2 – grifo meu)

E, como vimos na seção 1.1 (p. 25), as fontes motivacionais (razões) que escolhemos para as nossas ações imediatas compõem um quadro, no qual essas fontes se apresentam junto a outros aspectos motivacionais (outras razões), a que a deliberação moral está sujeita. Embora as razões tenham a aparência de relatividade e, deste modo, careçam de um valor principal – impessoal –, segundo o qual a nossa ação se tornaria genuinamente ética. Esse quadro encerra as situações que nos exigem um posicionamento ético, quando olhamos pela perspectiva mais compreensiva da construção do bem-estar pessoal. Quando vemos que essas razões, que nos guiam, correspondem aos valores, que compõem a nossa identidade pessoal, e que tais razões têm como escopo as metas estabelecidas, percebemos que essas fontes motivacionais não podem estar em tão grande desacordo com a exigência de um comportamento ético em nossas relações.

A questão de a reflexão determinar o verdadeiro bem não pode ser entendida definitivamente, como, por exemplo, a elaboração de um gráfico de valores classificados em ordem hierárquica, dos mais elevados para os mais baixos. Deve ser feita, e feita repetidas vezes, em termos de condições de situações concretas, à medida que estas surgem. Em suma: torna-se constante a necessidade da reflexão e da percepção. (DEWEY, 1980, p. 240)

Deste modo, o *entendimento* dos valores, que será abordado na próxima seção, é essencial para que estes conflitos, que opõem uma prática social à autonomia pessoal, sejam superados e para que a liberdade individual seja restabelecida.

2.3. O Entendimento dos Valores: Contornando os Conflitos com a Autonomia

O vento é o mesmo:
mas sua resposta é diferente, em cada folha.
(Cecília Meireles. *Flor de poemas*, 1972)

Geralmente, na filosofia moral, para fazermos julgamentos ou para nortear nossas ações éticas, devemos conhecer o valor para então submeter essas ações a este valor. Neste sentido, o conhecimento de um valor, atendendo a todos os critérios de universalização, é muitas vezes tomado como ponto central. Mas não é plausível, e muito improvável, que alguém possa dizer-se no domínio pleno do conceito de um valor, esgotando assim todas as possibilidades conceituais do mesmo, de maneira que esse valor possa ser aplicado universalmente sem a mínima chance de erro nem de conflito com outro valor. E, além de não serem raras as variações conceituais dos valores, sempre há a possibilidade de uma falha conceitual na própria caracterização de um valor.

Deste modo, parece que a simples conceituação de um valor, requerida para o conhecimento deste, não esgota todas as possibilidades de compreensão no que se refere a esse valor. Por exemplo: podemos nos contentar, até certo ponto, com uma noção do conceito de liberdade que a caracteriza como “autonomia” conforme conceituada por Kant (1774) – “agir segundo as leis da liberdade”, “as leis que a vontade dá a si mesma”. Mas, como dito anteriormente, ao nos depararmos com algumas situações contingentes, que muitas pessoas vivenciam, não encontramos a liberdade a não ser muito forçosamente no seu sentido negativo⁵⁴. Estando ausentes as condições necessárias para a autonomia, a liberdade parece

⁵⁴Cf. explicitado anteriormente: um agir que exclua toda e qualquer determinação que não venha da própria determinação do agente.

também estar definitivamente ausente. E as sociedades modernas e livres mostram-se preocupadas, ao menos teoricamente, com a necessidade de essas condições estarem presentes em sua constituição para que tanto a busca quanto a realização de uma vida plena se concretizem.

Outro ponto que nos toca, na questão dos valores, é que mesmo que busquemos a plena posse conceitual de um valor algo de intuitivo não se deixa subsumir ao seu conceito. Mas ainda assim, de certa forma, esta intuição nos faz compreender esse valor. E na tentativa de expor exaustivamente as razões pelas quais tomamos um valor como bom e justificado para uso em uma dada situação, esse algo de intuitivo se mostra inapreensível. Portanto, no que diz respeito aos valores, parece que carecemos de algo mais, pois na tomada de posição frente às questões éticas há uma incompletude do conhecimento do valor, se não levarmos em consideração as relações deste com as particularidades inerentes às questões éticas do nosso cotidiano. Qual seria então o critério para a aplicabilidade de valores?

Como diz Joseph Raz:

Entendimento, mais do que conhecimento, é o termo que vem à mente quando penso sobre julgamentos valorativos [...] É uma questão de grau, com o entendimento e o julgamento envolvendo especificamente: primeiro, um conhecimento em profundidade; e segundo, como um resultado, um conhecimento maior do que está implícito. Entendimento é conhecimento em profundidade. É conhecimento conectado em dois aspectos. Primeiro: o conhecimento do que está entendido ser de alcance suficiente para colocar seu objeto em seu contexto, para relacioná-lo, literal e metaforicamente, com sua localização e com sua vizinhança. Segundo: o conhecimento do que está entendido é também conectado à imaginação, às emoções, aos sentimentos e às intenções de alguém. O que uma pessoa entende ela pode imaginar, ter empatia com, sentir por, e estar disposto a agir frente a isso apropriadamente. Entendimento tende a envolver um bom grau de conhecimento implícito,

precisamente porque é conhecimento conectado. Sua riqueza excede os nossos poderes de articulação⁵⁵.
(RAZ, 2003, p. 48)

E ainda, abordando por outro viés, Maria Clara Dias escreve: “qualquer investigação no âmbito da deliberação moral depende do exercício mais ou menos refinado da nossa capacidade imaginativa” (Dias, 2001), e devemos estar dispostos a “nos comprometer com um certo teatro imaginativo, onde nos propomos a ocupar qualquer dos papéis encenados” (Idem).

Seja pelo uso do “conhecimento conectado” ou da “capacidade imaginativa”, ainda há muito a avançar para que uma ideia de liberdade baseada na capacidade para a autonomia se configure como elemento primordial no que diz respeito aos julgamentos morais, às ações políticas e à fundamentação de práticas sociais, com todas as implicações dessa ideia. Mas já percebemos alguns sinais neste sentido. Podemos observar uma mudança – referente à orientação legal em muitos países – do entendimento dos valores envolvidos concernentes às questões abordadas na seção anterior; essas mudanças abrangem alguns aspectos, antes negligenciados, inerentes a tais questões – aborto, eutanásia voluntária e involuntária. Tal mudança permite uma maior expressão da autonomia pessoal e, desta forma, restitui ao indivíduo a autoridade que este deve possuir nas questões que dizem respeito ao bem-estar pessoal e aos desígnios que cada um tem o direito de estabelecer para si. Esta sensível mudança parece deslocar a ideia de sacralidade da vida do núcleo dos julgamentos morais e

⁵⁵Cf. nota 10. “Understanding, rather than knowledge, is the term that comes to mind when thinking of evaluative judgements. [...] It is a matter of degree, with understanding and judgement involving typically, first, knowledge in depth, and, second, and as a result, knowledge much of which is implicit. Understanding is knowledge in depth. It is connected knowledge in two respects. First knowledge of what is understood is rich enough to place its object in its context, to relate it to its location, and its neighbourhood, literally and metaphorically. Second, knowledge of what is understood is also connected to one’s imagination, emotions, feelings, and intentions. What one understands one can imagine, empathize with, feel for, and be disposed to act appropriately towards. Understanding tends to involve a good deal of implicit knowledge precisely because it is connected knowledge. Its richness exceeds our powers of articulation.”

legais, quando esses julgamentos tangem a liberdade da pessoa, fortalecendo assim a autonomia individual como cerne da questão.

Embora haja também o caso do retorno da ideia de sacralidade da vida, esse retorno é ínfimo diante dos avanços. A sacralidade da vida tornou-se um ponto forte, na Polônia, no que diz respeito à recente proibição do aborto. E tal fato foi o resultado do retorno da influência – com o fim do regime comunista da antiga União Soviética⁵⁶ – política e religiosa da Igreja Católica. Mas legalizou-se o aborto em países onde a Igreja Católica ainda possui uma grande influência política e religiosa – Portugal e Espanha –, mesmo que neste último não seja permitido o aborto por desejo da mulher⁵⁷, o que concretizaria a possibilidade de uma maior expressão da autonomia feminina. Na última década, como resultado de ações políticas, “mais de dezesseis países legalizaram ou adotaram leis mais permissivas em relação ao aborto [e, hoje] cerca de 40% da população mundial vive em países onde o aborto é totalmente permitido, sem nenhuma restrição”⁵⁸. Embora a legalidade em alguns desses países se deva mais a razões pragmáticas – como o controle populacional – do que pela expressão da autonomia pessoal.

Nos casos que envolvem a eutanásia, os casos das inglesas Hanna Jones⁵⁹ e Debbie Purdy⁶⁰, entre outros, são exemplos de que este movimento em direção ao fortalecimento da autonomia pessoal é crescente, e as diferenças peculiares a esses citados casos são significativos no que diz respeito ao retraimento dos limites da lei e à imposição de valores.

No caso de Hanna Jones, podemos observar o atendimento a uma orientação de que

⁵⁶Conforme Anexo A – *A Geografia do Aborto*, 2009.

⁵⁷Idem.

⁵⁸Idem.

⁵⁹Cf. referências *GIRL wins right to refuse heart*. BBC NEWS, 2008.

⁶⁰Cf. referências DUARTE, F. *Inglesa reacende debate da eutanásia – Justiça decide que marido não será processado em caso de suicídio assistido*, 2009.

não se deve impor a uma pessoa procedimentos médicos que esta não deseje. Tal orientação, por exemplo, está já expressa em uma diretriz estabelecida pela União Europeia:

O Convênio do Conselho da Europa de Direitos Humanos e Biomedicina de 1997, com estatuto de lei em todos os países membros da União Européia, estabelece com clareza que qualquer paciente pode recusar o tratamento proposto pelos médicos sem necessidade de justificar sua decisão⁶¹. (EL PAÍS, 2008)

Hanna Jones, uma jovem de apenas 13 anos, recusou-se a ser submetida a um transplante de coração com a alegação de que “há riscos demais. Poderia não dar certo e eu poderia ficar pior do que estou agora. Além disso, os médicos não podem garantir de forma científica que se eu aceitar o transplante ficarei curada”⁶². E o estado de piora ao qual Hanna se refere é em decorrência “[do] arsenal terapêutico que lhe foi administrado durante os oito anos em que se combateu uma leucemia”⁶³ (EL PAÍS, 2008).

No entanto a autonomia de Hanna não prevaleceu sem luta, todos os esforços tanto dos médicos do *Hospital Hereford County* quanto da equipe de proteção à criança do *Herefordshire Primary Care Trust* foram no sentido de forçá-la a se submeter à cirurgia oferecida em julho de 2007. Seus pais chegaram a ter a guarda da menina ameaçada caso não a levassem ao hospital para o transplante. O caso foi encerrado após Hanna ser entrevistada por um oficial de proteção à criança, em cumprimento a uma ordem judicial do Alto Tribunal de Justiça, onde corria um processo oficial para forçar a cirurgia. Diante da imperturbável confiança da menina, da inflexibilidade em não querer a cirurgia e do desejo de passar o resto

⁶¹Cf. referências PRATS, J. *Imaturos diante da vida, maduros para a morte*, 2008.

⁶²Idem.

⁶³Idem.

de sua vida em casa e morrer com dignidade, o *Primary Care Trust* retirou a ação judicial em 11 de novembro de 2008.

Do ponto de vista da medicina, o caso de Hanna envolveu opiniões importantes no sentido de possibilitar uma maior autonomia, mesmo que se tratasse de um caso envolvendo uma menor de idade. Diz a pediatra, consultora do *Herefordshire Primary Care Trust*, Sally Stucke:

Ninguém pode ser obrigado a sofrer um transplante de coração. Nós entendemos que a criança e os pontos de vista da família em relação aos cuidados e ao tratamento podem mudar com o tempo, e isso muda a condição da criança. Qualquer indivíduo tem o direito de mudar de idéia a qualquer momento. Ao considerar se uma criança é capaz de tomar uma decisão considera-se a idade e a maturidade da criança, bem como os pontos de vista da família e outros, conforme apropriado. A criança tem o direito de mudar seu pensamento e todos os profissionais de apoio à criança e à família tem que ser sensíveis a isso⁶⁴. (BBC NEWS, 2008)

E o médico Tony Calland, presidente do comitê da Associação Médica Britânica de Ética, também diz:

Eu acho que alguns médicos consideram que se deve intervir e que eles estão tomando essa decisão no que eles vêem como sendo os melhores interesses do paciente. Mas é claro que os interesses dos pacientes não são apenas os melhores interesses médicos – é o interesse holístico da pessoa de uma forma geral. Eu acho que, obviamente, uma criança de 13 anos vivendo nestas circunstâncias deve ser perfeitamente capaz de tomar uma decisão e, em particular quando apoiada pelos pais⁶⁵. (Idem, 2008)

⁶⁴Cf. referências *GIRL wins right to refuse heart*. BBC NEWS, 2008.

⁶⁵Idem.

Outro caso envolvendo a recusa de um menor de idade, também de 13 anos, a um procedimento médico ocorreu na Espanha, em 1994. Porém o procedimento e o fator para a recusa eram outros. No caso, Marcos Alegre Vallés se recusou a uma transfusão de sangue por ser testemunha de Jeová. O Hospital Arnau de Vilanova de Lleida recorreu ao amparo judicial para realizar a transfusão de sangue em Marcos, e os seus pais acataram a decisão, mas Marcos, não. Com uma reação violenta ele rejeitou a transfusão, e os médicos preferiram não seguir adiante. O estado de Marcos se agravou até que ele entrou em coma. Acabou por receber uma transfusão apoiada em uma nova autorização judicial, porém sem sucesso. Os pais de Marcos, no entanto, não se livraram da acusação judicial, isso por não terem convencido o filho a se submeter à transfusão. O caso encerrou-se em 2002 no Constitucional (equivalente espanhol do Supremo Tribunal Federal brasileiro) após uma longa batalha nos tribunais. Um fato bem significativo em relação a esse caso foi o de os magistrados considerarem um direito de Marcos o de se opor ao ato médico, pois a recusa do paciente expressava claramente uma vontade baseada no exercício de sua liberdade religiosa.

Essa tese se soma, por um lado, à Convenção sobre os Direitos da Criança aprovada pela ONU em 1989, que em seu artigo 12 ordena aos países signatários que garantam à criança “o direito a expressar sua opinião livremente nos assuntos que a afetam, levando-se em conta suas opiniões em função da idade e da maturidade”. Por outro lado, vincula-se ao Convênio de 1997 e a toda a norma surgida dessa diretriz européia, que dá cada vez mais peso à opinião do menor em relação ao tratamento que deve sofrer⁶⁶. (EL PAÍS, 2008)

Tais casos somam-se a tantos outros que demonstram haver aquela mudança de orientação moral e legal citada anteriormente e que se apoiava na sacralidade da vida. Mesmo

⁶⁶Cf. referências PRATS, J. *Imaturos diante da vida, maduros para a morte*, 2008.

quando se trata de casos de pacientes vegetativos, em que não há a expressão da vontade do paciente como o de Terry Schiavo – que envolveu uma longa batalha judicial entre o marido e os pais dela – e mais recentemente o de Eluana Englaro – que desencadeou uma forte reação religiosa e política do Vaticano e do próprio premiê italiano, Silvio Berlusconi. O caso de Eluana é emblemático para o que estamos tratando até o momento.

A Corte Suprema italiana autorizou a interrupção da alimentação e da hidratação assistida que a mantinham com vida, apoiando assim o julgamento do Tribunal de Milão que, “para autorizar a supressão da alimentação assistida, [...] tinha analisado dezenas de depoimentos de parentes e amigos de Eluana” (EFE, 2009). E o Tribunal de Milão havia tomado a sua decisão sob o argumento de que: **“a ‘extraordinária visão de vida’ da mulher em coma era ‘irreconciliável’ com a perda total e irreversível das faculdades psíquicas, e com a sobrevivência ‘só biológica de seu corpo’”**⁶⁷. (Idem – grifo meu)

A decisão judicial é um reconhecimento da importância e do caráter irreconciliável da “visão de vida” da paciente em relação ao seu então atual estado. E isso já é um passo grande no que diz respeito à mudança a que nos referimos. Mas, tendo em vista o que foi exposto anteriormente sobre a primazia da razão em detrimento das qualidades experienciais que o corpo nos possibilita – Razão=Sagrado=Vida; Conteúdo=Sagrado=Vida –, vemos que essa decisão ainda espelha a sacralidade da razão frente a essas qualidades experienciais: “a perda total e irreversível das faculdades psíquicas, e com a sobrevivência ‘só biológica de seu corpo’”. E resta-nos a pergunta: sendo inversa a característica situacional de Eluana, ou seja, tendo a perda total e irreversível das faculdades motoras ficando somente com a sobrevivência psíquica de sua mente, os juízes teriam chegado à mesma conclusão de que a “extraordinária visão de vida” [dela] era “irreconciliável” com a perda total e irreversível de suas faculdades motoras, como foi o caso de Ramón Sampedro?

⁶⁷Cf. referências *SUPREMO italiano autoriza suprimir alimentação assistida de mulher em coma*. EFE, 2009.

Embora os casos citados acima restaurem, pelo menos em parte, a autonomia pessoal, esses casos não superam algumas incongruências jurídicas, como diz Dworkin:

[...] o direito produz o resultado aparentemente irracional: por um lado, as pessoas podem optar por morrer lentamente, recusando-se a comer, recusando-se a receber um tratamento capaz de mantê-las vivas ou pedindo para ser desligadas de aparelhos de respiração artificial; por outro, não podem optar pela morte rápida e indolor que seus médicos poderiam facilmente conseguir-lhes. (DWORKIN, 2009, p. 259)

E, neste ponto, o caso de Debbie Purdy rompe a barreira até então imposta no que se refere à eutanásia de forma que muda, ainda que não totalmente, os imperativos que determinam o modo como devemos lidar com esta prática. Até a publicação original⁶⁸ (1994) do trabalho de Dworkin, *Domínio da vida*, não havia a mínima possibilidade para que tal caso ocorresse:

Em fevereiro de 1994, uma comissão parlamentar da Câmara Alta do Parlamento inglês recomendou, como se esperava que certamente o faria, que não se alterasse o direito do país para permitir a eutanásia voluntária. (DWORKIN, p. XII, 2009)

A Câmara Alta do Parlamento inglês não fez nenhuma alteração que mudasse a orientação desde 1994. Mas a Câmara dos Lordes, uma das instâncias máximas da Justiça britânica, em 30 de julho de 2009 abriu a brecha que faltava para que a legislação – *Suicide*

⁶⁸Com prefácio à edição Vintage, na qual se encontra a passagem citada.

Act 1961 – seja revista⁶⁹. Essa legislação, além de proibir a eutanásia, ainda criminaliza os parentes de suicidas voluntários, e a penalidade prevista é a de até quatorze anos de prisão. Debbie, que sofre de esclerose múltipla, percorreu todas as instâncias judiciais da Inglaterra para garantir que o seu marido Omar Puente não fosse processado, caso eles resolvessem ir à Suíça para realizar o suicídio assistido na clínica Dignitas. Embora a legislação britânica seja rigorosa no que diz respeito ao auxílio que possa ser prestado por parentes aos pacientes, estima-se que no Reino Unido mais de cem britânicos já fizeram o caminho em direção a Zurique, na Suíça. Ou seja, eles exerceram a sua autonomia, porém Debbie a exercerá com um inédito reconhecimento legal.

Além do não-reconhecimento da validade de um ato que expressa, no mais alto grau, a autonomia da pessoa – e que é condizente com as metas estabelecidas para a construção do seu bem-estar pessoal –, há outro fator que forçosamente nos chama a atenção: a forte rejeição à eutanásia parece ser também uma quase total ausência de empatia⁷⁰ até mesmo diante de quadros aterradores para o ser humano, como o de Ramón (“Obrigado a suportar esta penosa situação durante 28 anos, quatro meses e poucos dias”). Parece haver mais sensibilidade nos casos de condenação à morte, ao buscarem métodos cada vez mais eficazes e indolores, como a injeção letal; exceção feita às práticas de algumas culturas que ainda usam métodos cruéis, como a lapidação.

Não se pretende com o que foi exposto até aqui colocar o exercício da medicina numa condição desmerecedora sem reconhecer os valiosos esforços de tantos profissionais em salvar vidas humanas. O que se pretende aqui é ressaltar que, como prática social, talvez já

⁶⁹Cf. referências DUARTE, F. *Inglesa reacende debate da eutanásia – Justiça decide que marido não será processado em caso de suicídio assistido*, 2009.

⁷⁰Cf. Claude Steiner, *Educação emocional*, 2001: Capacidade intuitiva de entender as emoções. Cf. Dicionário Houaiss Online, 2010: Capacidade de se identificar com outra pessoa, de sentir o que ela sente, de querer o que ela quer, de apreender do modo como ela apreende etc. Processo de identificação em que o indivíduo se coloca no lugar do outro e, com base em suas próprias suposições ou impressões, tenta compreender o comportamento do outro.

tenha chegado o momento de se reavaliar o “Juramento de Hipócrates”, que já conta com quase três mil anos de idade, e buscar outros fundamentos que possibilitem que esta prática não interfira no que possa ser considerado também de grande valor para o ser humano: o seu bem-estar pessoal, o atendimento das suas metas compreensivas, o modo pelo qual avaliam o seu histórico pessoal. A partir disso, respeitar os desejos e as perspectivas que muitos estabelecem para as suas vidas a partir dos estados descritos neste trabalho, isto é, a forçosa manutenção da vida decorrente de fator (natural, acidental ou terapêutico) que se configure como um estado físico ou mental que descaracteriza de tal forma um ser humano de modo que este não se reconheça mais como sendo aquela pessoa de antes é sempre e altamente questionável.

Retomando uma questão já colocada em páginas anteriores, ainda que o aborto e a eutanásia sejam amplamente legalizados, e que seja respeitada a liberdade individual, ainda assim encontraremos situações em que nem todos se beneficiarão de forma realmente consistente. Suponhamos que Debbie seja oriunda de uma classe social menos favorecida e que tenha recorrido aos benefícios legais que muitos governos oferecem – como assistência jurídica gratuita – para conseguir que a sua petição fosse considerada e aceita, portanto tornada legal. De que valeria o seu direito à autonomia ser atendido? Uma viagem à Zurique e o procedimento na clínica Dignitas saem entre quinze e vinte mil euros. O único benefício que a inglesa Debbie Purdy alcançou foi eximir seu marido de possíveis condenações.

Como vimos antes, tal atendimento respeita a sua autonomia pessoal, considerando a sua petição como uma petição válida, e respeita também um princípio de neutralidade, a não-imposição de um valor. Mas atende a sua liberdade positivamente? Tais questionamentos já foram levantados anteriormente na seção 2.2 e vimos que algumas consequências da neutralidade restritiva não são desejáveis, porque incorrem na exclusão social daqueles que

não detenham as condições de autonomia para que seus propósitos sejam concretizados. Devemos, por isso, avaliar a relação entre a neutralidade e o dever do estado no que diz respeito ao incremento das condições que possibilitem uma maior expressão da liberdade individual – como uma liberdade positiva – no que se refere a estas e a outras questões, além de avaliar os limites dessa liberdade. Estas avaliações fazem parte do Capítulo 3.

Nunca tinha ouvido falar em Estado de Bem-estar Social. Não consegui entender por que aqueles desconhecidos me davam tanta coisa. Onde arranjavam tanto dinheiro? Como era possível que ele não acabasse?

Ayaan Hirsi Ali, *Infidel*.

3. RESGATANDO A AUTONOMIA: CORRIGINDO AS DISCREPÂNCIAS

Há a necessidade, acima de tudo, de refazer as condições sociais de maneira a apoiarem elas, quase automaticamente, valores mais completos e mais duradouros, e reduzirem esses hábitos sociais que favorecem livre ação ao impulso não ordenado pelo pensamento ou que fazem com que homens se contentem a entregar-se a mera rotina e convenção. **O grande baluarte da sabedoria em julgar valores é uma ordem social justa e nobre.** (DEWEY, 1980, p. 240 – grifo meu)

Podemos compreender um estado moderno e livre como um conjunto de práticas sociais que sustentam valores específicos; estes definem as relações dessas práticas e instanciam os valores morais mais gerais desejados numa instituição social livre e democrática para que então o consideremos um bom estado. Se nesse estado encontramos práticas sociais que interferem na autonomia pessoal ou que possibilitem que pessoas se posicionem em condições extremamente desiguais no que diz respeito às condições e às oportunidades oferecidas pelo próprio estado para a busca e à realização de sua vida, então podemos dizer que há uma assimetria entre os valores – que dão a esse estado o caráter de moderno e livre – e as práticas sociais, que deveriam sustentar esses mesmos valores para esta sua caracterização. Tal assimetria compromete a capacidade para a autonomia de determinados indivíduos. Neste sentido, a ação dos governos é imprescindível no que diz respeito à implementação de políticas que vise à resolução da assimetria encontrada na organização interna de um estado; estado este que busca a concretização dos valores de um estado moderno e livre. E podemos constatar que muitas ações políticas implantadas ao longo da nossa história contemporânea acomodam-se completamente na perspectiva perfeccionista da “Doutrina da Liberdade” de Joseph Raz.

Como foi apresentado no Capítulo 2, frente às questões abordadas – a eutanásia e o aborto – a neutralidade restritiva não garante a capacidade para a autonomia, e esta é fundamental para a ideia de uma liberdade positiva. A neutralidade acarreta a exclusão de alguns indivíduos levando-os a impossibilidade de estabelecerem metas que atendam às suas perspectivas de bem-estar pessoal. Não só nesses casos, mas também em outros – por falta de ação de governos ou pela imposição de valores no que diz respeito às relações do estado com os indivíduos – podem levá-los à conhecida condição de exclusão social, se adotamos a exigência de neutralidade restritiva de governos como fundamento para essas relações.

Inclusive, tal neutralidade pode fazer com que, como vimos na seção 2.2, a imposição de valores permaneça, pois não basta a não-interferência mas também a promoção das condições para a autonomia de forma ampla e coesa para que a imposição de valores seja eliminada por completo. Portanto há que se avaliar os limites da neutralidade, quando se trata de estabelecer os parâmetros para a concretização de um estado democrático e liberal, e a obrigação de governos em proporcionar as condições que justamente atenderão à própria liberdade defendida pelo ideal de neutralidade. Podemos ver assim que uma visão perfeccionista da moralidade – como a apresentada por Raz – pretende justamente romper os limites impostos pela neutralidade a fim de apropriadamente ampliar a liberdade que o princípio da neutralidade busca preservar. De modo que possamos estabelecer a liberdade como uma liberdade positiva. Mas antes será abordada a obra de John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade* (2006), na qual encontramos os influentes fundamentos dessa neutralidade.

3.1. A Neutralidade e o “Princípio do Dano” de John Stuart Mill

Um dos princípios mais fortes e influentes para a ideia da neutralidade de governos vem de John Stuart Mill (2006), e se expressa pelo pensamento de que um estado deve evitar ao máximo interferir na vida das pessoas. Mill diz que “sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano”. O filósofo também busca uma base para que seja evitada uma “tirania da maioria”, pela qual – através do controle da moralidade – a sociedade se constituiria como um poder não eleito capaz de invadir o âmbito individual. O autor começa *Sobre a Liberdade* dizendo que “O assunto deste Ensaio não é a chamada liberdade do querer, [...] e sim a liberdade civil ou social: a natureza e os limites do poder que a sociedade legitimamente exerça sobre o indivíduo” (MILL, 2006). O seu pensamento, portanto, posiciona-se tanto contra o possível controle social exercido pela maioria quanto a favor da decisão individual. Diz Mill: “A sociedade expendeu amplamente tanto esforço na tentativa (conforme aos seus pontos de vista) de compelir o povo a se adaptar às suas noções de excelência pessoal quanto às de excelência social” (Idem). O filósofo se refere claramente a Auguste Comte e seu “*Système de Politique Positive*” (1848), o qual considera “um despotismo da sociedade sobre o indivíduo que ultrapassa qualquer coisa sonhada no ideal político do mais rígido puritano entre os filósofos antigos” (MILL, 2006), e nota-se também uma clara referência ao socialismo em seu trabalho, provável reação ao “*Manifesto Comunista*” (1848), de Marx e Engels:

E como a tendência de todas as transformações que se estão operando no mundo, é fortalecer a sociedade e diminuir o poder do indivíduo, essa usurpação não é dos perigos que propendem espontaneamente a desaparecer, e sim a crescer formidavelmente cada vez mais” . (MILL, 2006, p. 40)

Então, o princípio que Mill estabelece busca justamente equilibrar os poderes do estado e da sociedade frente a liberdade individual. Desta forma o “Princípio do Dano” (“*Harm Principle*”) assegura que o estado só deve interferir na vida das pessoas para evitar que se cause danos a outras. Eis pois, como Mill estabelece os princípios de liberdade:

Há, porém, uma esfera de ação na qual a sociedade, enquanto distinta do indivíduo, se algum interesse tem, tem-no unicamente indireto – e é a que compreende toda essa parte da vida e da conduta de uma pessoa que afeta apenas a ela, ou, se também aos outros, somente com o livre, voluntário e esclarecido consentimento desse outros. [...] Tal esfera é a esfera adequada da liberdade humana. Ela abrange, primeiro, o domínio íntimo da consciência, exigindo liberdade de consciência no mais compreensivo sentido, liberdade de pensar e de sentir, liberdade absoluta de opinião e de sentimento sobre quaisquer assuntos, práticos, ou especulativos, científicos, morais ou teológicos. [...] Em segundo lugar, o princípio requer a liberdade de gostos e de ocupações; de dispor o plano de nossa vida para seguirmos nosso próprio caráter; de agir como preferirmos, sujeitos às consequências que possam resultar; sem impedimento da parte dos nossos semelhantes enquanto o que fazemos não os prejudica, ainda que considerem a nossa conduta louca, perversa ou errada. Em terceiro lugar, dessa liberdade de cada indivíduo segue-se a liberdade, dentro dos mesmos limites, **de associação entre os indivíduos, liberdade de se unirem para qualquer propósito que não envolva dano, suposto que as pessoas associadas sejam emancipadas, e não tenham sido constrangidas nem iludidas.** (MILL, 2006, pp. 37-38 – grifo meu)

Pode ser observado também, em *Sobre a Liberdade*, que a preocupação de Mill era não só defender o âmbito moral individual, mas também apresentar um princípio que garantisse uma liberdade econômica de uma possível estatização dos seus agentes.

Mas, no que se refere ao desenvolvimento e ao fomento das capacidades humanas, o autor parece pensar que estes ocorreriam se deixados somente ao âmbito individual. “A única fonte infalível e constante [...] de aperfeiçoamento é a liberdade” (MILL, 2006). E dois pontos são importantes para entendermos a influência de seu pensamento em teorias morais muito em voga:

1. O primeiro diz respeito aos direitos individuais: “não ofender interesses de outro, [...] que por expressa cláusula legal ou por tácito entendimento, **devem ser considerados direitos**” (MILL, 2006 – grifo meu).
2. O segundo diz respeito à defesa da sociedade ou de seus membros: “**cada um deve suportar a sua parte (a se fixar segundo algum princípio equitativo)** nos labores e sacrifícios em que se incorra **na defesa da sociedade ou dos seus membros contra danos ou incômodos**” (Ibidem – grifo e sublinhado meu).

Não fica claro a que tipo de “danos ou incômodos” Mill se refere, mas, pelo visto em sua teoria, isso não se dirige às possibilidades que vimos chamando a atenção até agora, e permanece a noção de que a neutralidade se estende ao ponto de deixar o indivíduo por sua própria conta não se importando, assim, com o aumento ou com a implantação de medidas que trouxessem mais condições para o exercício da liberdade. Este ponto fica claro nesta passagem:

Os chamados deveres para conosco não são socialmente obrigatórios, a não ser que as circunstâncias os façam, ao mesmo tempo, deveres para com os outros. A expressão – dever para conosco, quando significa algo mais que prudência, significa respeito por si mesmo, ou auto-perfectibilidade; e por nada

disso responde alguém perante aos seus semelhante, **pois que, em nada disso, o bem da humanidade implica essa responsabilidade.**” (MILL, 2006, pp. 141-142 – grifo meu)

Quando observamos as aplicações, expostas no Capítulo V de sua obra, pode-se notar que Mill expressamente não avaliou as consequências de sua teoria do ponto de vista social ou, se avaliou, deu peso preponderante ao fator *economia livre*. Diz ele: “As poucas observações que me proponho a fazer sobre questões de detalhe visam ilustrar os princípios, antes que os **acompanhar às suas consequências**” (MILL, 2006 – grifo meu).

Assim como o princípio da liberdade individual não é envolvido na doutrina do livre-câmbio [livre-comércio], assim também não o é na maior parte das questões que surgem a respeito dos limites dessa doutrina; como por exemplo [...] **até onde precauções sanitárias, ou disposições para proteger os trabalhadores empregados em ocupações perigosas, devem ser impostas aos empregadores.** (MILL, 2006, pp. 167-168 – grifo meu)

Stuart Mill acreditava que o estado não deveria interferir sob hipótese nenhuma em caso de um *contrato legítimo* entre pessoas livres e capazes de discernimento. No entanto parece que o autor não considerava que a imposição do fator econômico pudesse ferir de alguma forma a liberdade individual. Diante deste fato, no que diz respeito somente à pessoa e ao que lhe parecesse melhor, ela estaria sob a sua própria conta e risco. E a florescente Inglaterra industrial do século XIX produziu uma das maiores e mais desumanas explorações de trabalhadores – que envolvia homens, mulheres e crianças conforme foi amplamente estudado e denunciado por Karl Marx. Isso, apesar da referência que Mill faz, tratando este país como

um país civilizado e livre em contraposição aos estados ainda escravocratas como Estados Unidos e Brasil.

Em meados do séc. XIX, o avanço da maquinaria nas fábricas inglesas tornou desnecessário o emprego da força muscular para a produção, permitindo o uso de mão-de-obra feminina e infantil. [...] Além de uma legislação que permitia em até 6 horas o trabalho para meninos com menos de 13 anos, os empregadores burlavam essa legislação através da falsificação de documentos e de atestados (MARX, 1985). Relembremos também o alto índice de acidentes de trabalho junto às máquinas de estomatar o linho, cujas conseqüências levavam, na maioria das vezes, à morte ou a graves mutilações. Sem mencionar as inúmeras e constantes doenças pulmonares como a tuberculose, ocasionadas, entre outros fatores, pelo insuficiente oxigênio nos ambientes de trabalho (MARX, 1985). A exploração do trabalho infantil era de tal forma alarmante em meados do séc. XIX, que, nas manufaturas metalúrgicas em Birmingham, Inglaterra, era empregado o trabalho de cerca de 30 000 crianças. [...] Em Londres, as impressoras de livros e de jornais exigiam um trabalho tão excessivo que eram denominadas de matadouros (MARX, 1985). Em 1866, nas olarias da Grã-Bretanha, **a jornada de trabalho durava das 5 horas da manhã até às 8 horas da noite, e chegava-se a empregar crianças de 6 e até de 4 anos, ocupadas pelo mesmo número de horas dos adultos ou mais.**⁷¹ (ALMEIDA NETO, 2007 – grifo meu)

Como aponta Peter Singer (2002), as mudanças sanitárias dessas populações trabalhadoras foram responsáveis pela grande melhoria na qualidade de vida dessas populações, inclusive pela aumento de sua longevidade. Mas tais mudanças e uma maior proteção aos trabalhadores só foram realizadas após o reconhecimento do prejuízo que tais condições acarretavam para os lucros – em consequência dos constantes acidentes e mortes que exigiam tempo para substituição e treinamento – e após tardias limitações mais rigorosas impostas pelo governo

⁷¹Disponível em <<http://www.pucrs.br/edipucrs/online/trabalho infantil/trabalho infantil/1.3.html>>. Acesso em 20 set. 2009.

inglês. Se houve algum princípio de *utilidade* como John Stuart Mill se refere em sua defesa de como devem ser fundamentados os princípios de governo, esta *utilidade* atendeu em primeiro lugar aos interesses econômicos.

Mill faz, ao que parece, uma única concessão à interferência do estado, que diz respeito à educação, mas ainda assim conciliando-a com uma neutralidade:

Se o governo se resolvesse a exigir para cada criança uma boa educação, poderia poupar-se ao incômodo de a providenciar. Poderia deixar aos pais o obter a educação onde e como lhes agradasse, e contentar-se com auxiliar o pagamento das despesas de escola das crianças mais pobres, custeando as despesas totais das que não tenham quem por elas pague. (MILL, 2006 pp. 185-186)

Seus argumentos apoiam-se na desconfiança de que uma educação proveniente do estado incorreria fatalmente numa formação homogênea de interesse da força dominante no governo, fosse este um monarca, um clero ou uma aristocracia. Além do que, afirma ele: “Tudo o que se disse da importância da individualidade de caráter, e da diversidade de opiniões e de modos de conduta, envolve, como sendo da mesma indizível importância, a diversidade de educação” (MILL, 2006). Contudo, “Uma educação estabelecida e controlada pelo Estado só deveria existir, se devesse, como um dentre muitos experimentos em competição, executado com o fim de exemplo e estímulo, para manter os outros em harmonia com um certo padrão de excelência” (Ibidem). Duas questões colocam-se *prima-facie*: (1) o que impediria que esta formação não fosse moldada também segundo os interesse dos agentes econômicos que dominassem a educação?; (2) se há a possibilidade de uma educação estatal com a finalidade de “manter os outros em harmonia com um certo padrão de excelência”, por que negá-la como um bem desejável?

Já ao final do livro Mill declara que “é somente por serem as instituições deste país um amontoado de incoerências, que encontram acolhida na nossa prática coisas que pertençam ao sistema de governo despótico, **também chamado paternal**” (2006 – grifo meu). As interferências do estado que Mill tinha em mente eram nitidamente: (1) as possibilidades de uma crescente invasão do estado no corpo social e (2) o perigo de aumentar, assim, o poder do estado desnecessariamente. Nota-se também que John Stuart Mill leva o alcance da liberdade individual e política de forma a aproximá-la a um liberalismo econômico. Isso é notório nos exemplos de interferência com os quais o autor se preocupa e que representam três tipos:

1. Interferência pessoal – “ninguém está mais apto de conduzir um negócio, ou determinar como e por quem deva ser conduzido do que os pessoalmente envolvidos nele” (MILL, 2006, p. 191).
2. Interferência funcional e empresarial – o júri, “as instituições locais de caráter livre e popular, a condução dos empreendimentos industriais [semelhante ao 1º] e filantrópicos por associações voluntárias” (Idem, p. 192).
3. Interferência total – tornar “a parte ativa e ambiciosa do público em pingente do governo, ou de algum partido que visa tornar-se governo” (Idem, p. 193).

E em seguida, lista uma série de interferências deste terceiro tipo: ferrovias, bancos, escritórios de seguros, grandes sociedade anônimas etc.

“E o mal seria tanto maior quanto mais eficientemente e **cientificamente** se construísse a máquina administrativa – quanto mais hábil fosse o plano para obter que as mais qualificadas mãos e cabeças se pusessem a fazê-la funcionar” (Idem – grifo meu). Neste ponto, a sua alusão é clara às propostas de Comte, ou seja, no modo de compreender e de

basear a estrutura social em uma *física social* e desta extrair os princípios para a ordenação do estado e da sociedade.

A questão que surge em *Sobre a liberdade* é como Mill concilia as restrições com o utilitarismo e seu princípio de *maior felicidade*. Restrições estas que dizem respeito às interferências do estado para aumentar as condições de autonomia e para aperfeiçoar as capacidades e as qualidades humanas. Tais restrições podem ser um contrassenso para a defesa da liberdade e também uma grande contradição para um utilitarista. E ainda, talvez Mill confiasse plenamente na educação e na não-interferência como fatores únicos e essenciais para o aprimoramento pessoal e para o estabelecimento da liberdade. Talvez fosse cedo para que o pensador percebesse que a economia – baseada no ideal de liberalismo econômico e de estado mínimo – se tornaria também um forte e opressor poder. Mas, pela citação na p. 103 e pelos dados disponíveis na época, é bastante duvidoso que isso tenha fugido à sua observação. Não é de admirar que muitas ideias contidas no seu trabalho – apropriadas por outras teorias – sejam hoje criticadas por pensadores utilitaristas como Peter Singer. Se John Stuart Mill protege a liberdade blindando-a (do estado e da sociedade no que diz respeito à imposição de valores) no âmbito individual, o filósofo deixa essa liberdade ao sabor dos fatores sociais contingentes, fragilizando-a e comprometendo-a, ao blindar o estado em outro âmbito sob restrições severas.

3.2. Ultrapassando e Corrigindo as Discrepâncias da Neutralidade

Diante do que foi exposto ao longo desta dissertação e da abordagem anterior sobre a neutralidade oriunda do “Princípio do Dano”, de John Stuart Mill (2006), levantam-se então as seguintes questões: quanta autoridade um governo tem (ou deve ter) para agir? E quais são as suas razões para agir? A neutralidade supre os deveres de um governo para com a autonomia? Podemos romper a barreira imposta pelo “Princípio do Dano” de forma a corrigir as próprias distorções que tal princípio causa?

Um dos principais argumentos para a fundamentação da autoridade de governos que Raz apresenta chama-se “Tese da Dependência” e ela está estritamente vinculada às razões que devem dar suporte às decisões desses governos. Essa tese diz que “todas as ordens oficiais – em relação aos indivíduos – deveriam ser baseadas em razões que já são aplicáveis de forma independente, e diz também que essas razões são relevantes para a ação desses indivíduos nas circunstâncias cobertas pela ordem” (RAZ, 1986). Tal tese tenta explicar o que seria uma autoridade legítima através da descrição de “um exercício ideal de autoridade”. Também estabelece um limite para as razões a serem apresentadas no que se refere às tomadas de decisão. Mas parece ser exatamente disso que a neutralidade busca se resguardar, ou seja, a neutralidade tenta se prevenir de que esse “exercício ideal de autoridade” não seja efetivamente exercido. Mas tal comportamento coloca em cheque o próprio sistema ao qual atribuímos grande valor: a democracia. Se nós acreditamos ser a democracia o melhor meio para legitimar as nossas representações, então, talvez não seja muito plausível nós termos que criar mecanismos restringindo-as para incrementar justamente determinados bens que, em última análise, atenderiam às “condições de autonomia”. Além do mais, outros mecanismos podem ser criados para que esse “exercício ideal de autoridade” seja efetivamente

estabelecido, ou minimamente observado. Isso é o que buscam as propostas de democracias deliberativas, como a apresentada por Amy Gutmann e Dennis Thompson⁷² – que é contrária às visões democráticas puramente procedimentais. Nesta proposta de Gutmann e Thompson, as decisões a serem tomadas, relativas a uma determinada ação, devem ser analisadas e ponderadas com a participação dos indivíduos, que ficarão submetidos a tais decisões. Essa participação não implica plebiscitos nem referendos que, na grande maioria dos casos, tendem a criar ou a manter as discrepâncias. Pois esses plebiscitos e referendos tendem a sujeitar grupos minoritários à imposição de valores. Se plebiscitos e referendos têm alguma justificação em questões muito gerais (e muito definidas), não têm justificação quando envolvem os direitos e as liberdades individuais⁷³ ou as próprias formas de representação⁷⁴.

A transparência na gestão de governos – a democracia deliberativa pressupõe essa transparência – é o que confere segurança para que o “exercício ideal da autoridade” atenda às exigências da “Tese da Dependência” de Joseph Raz. Pois o governo deve apresentar as razões e as informações necessárias para fundamentar essas razões. E mais, a participação dos indivíduos faz com que os dados disponíveis, no que diz respeito às decisões, possam ser questionados a qualquer momento em bases mais confiáveis e concretas do que as que foram apresentadas anteriormente. O sistema, desta forma, permanece aberto à reinterpretção. No entanto as formas deliberativas têm o seu limite e, em determinadas questões, não há como estender as deliberações. Mas, mesmo assim, essas formas corrigem as distorções que a visão procedimental pode impor pelo voto majoritário.

⁷²Cf. referências GUTMANN, A. THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?*, 2004.

⁷³No caso de união entre pessoas do mesmo sexo, esses referendos são intensamente combatidos pelas próprias pessoas que têm relações homoafetivas, isso exatamente para evitar a imposição de valores e a negação dos seus direitos. Cf. matéria disponível em: <<http://www.sistemas.aids.gov.br/imprensa/Noticias.asp?NOTCod=65176>>. Acesso em: 9 de jun. 2009.

⁷⁴Caso da Venezuela, onde o presidente Hugo Chavez mantém a sua permanência no poder respaldado pela maioria de votos conseguidos em plebiscitos.

Outro argumento que Raz apresenta para a legitimidade da autoridade é a “Tese Normal de Justificação”. Na realidade esta antecede à “Tese da Dependência”, e uma tese reforça a outra, mas a inversão se deu por motivos de desenvolvimento do trabalho.

A tese normal de justificação estabelece que a aceitação da autoridade seja somente justificada se esta ampliar, com razões, o consentimento de alguém. Esta condição é encontrada em qualquer lugar onde haja o valor de as pessoas estarem capacitadas a se expressar de maneira que elas escolham, ou pelo menos onde sejam apresentadas alternativas aceitáveis para elas.⁷⁵ (RAZ, 1986, pp. 93-94)

Estas teses estabelecem conjuntamente a constituição da autoridade de forma que esta autoridade possa sustentar o consentimento e a confiança nas suas diretrizes. O que me parece ser a proposta de Raz é que ele estabelece um ponto sobre o qual possamos tanto sustentar a legitimidade da autoridade de um governo quanto sustentar as obrigações e os limites que essa legitimidade impõe a esse mesmo governo e ao cidadão. A preocupação em se traçar meios – pela tese da dependência e pela tese normal de justificação – para a legitimação da autoridade parece recair sobre o fato de que o governo pode controlar e influenciar as pessoas. Como o governo “manipula o ambiente – físico, econômico, social – no qual as pessoas vivem⁷⁶”, esse governo pode, mesmo sem tentar exercer a sua autoridade, “exercer poder e controle sobre as pessoas”. Além do que, o governo “fornece reparações para quebras de leis e para a violação dos direitos das pessoas” e, neste sentido, mesmo contra a autoridade do governo a obediência às regras pode ser alcançada por razões prudenciais, pois “a desobediência acarretará mais dano do que bem” (RAZ, 1986).

⁷⁵Cf. nota 10. “The normal justification thesis states that accepting authority is justified only if it improves one’s compliance with reason. This condition is met wherever there is value in people being able to express themselves in the way they choose, at least where acceptable alternatives present themselves.”

⁷⁶Construção de estradas e portos, emprego de trabalhadores, contrato de serviços etc.

O nosso processo democrático deve tentar formas que aumentem a confiança na autoridade de modo que “a confiança na autoridade seja a confiança de que a autoridade esteja sendo apropriada para cumprir seus deveres adequadamente” (RAZ, 1986). Isso não significa uma fé ingênua de que, uma vez tendo a autoridade, um governo conduzirá sempre da melhor maneira os interesses dos cidadãos. Ao contrário, a meu ver, essas considerações são no sentido de estabelecer os meios democráticos para que possamos ter um “exercício ideal da autoridade”; e também para que não tenhamos nem levantemos barreiras, como a da neutralidade, que impeçam a busca do que seja melhor para a sociedade e para o indivíduo.

Em seu trabalho *Beyond Neutrality – Perfectionism and Politics*, George Sher (1997) aponta alguns problemas acerca da noção de neutralidade, e estes mostram que a própria ideia de neutralismo já carrega em si elementos que podem vir a ser prejudiciais a um ideal de liberdade. Para o autor o neutralismo se apoia num temor de que se ultrapassarmos a fronteira da neutralidade poderemos criar uma discriminação tanto entre formas de vida quanto entre pessoas. Como resposta, contudo, pode-se alegar que o problema central da discriminação está em se adotar critérios que sejam injustificáveis para tal discriminação. E podemos constatar que se procuram critérios justificáveis – em ações discriminatórias positivas, as também conhecidas ações afirmativas – para justamente fundamentar essa discriminação. E encontramos esses critérios, por exemplo, na abordagem de Dworkin⁷⁷ referente às políticas de discriminação compensatória utilizadas nos EUA desde a década de 70, embora o autor não defenda estas medidas como medidas perfeccionistas.

Segundo Sher, um estado não-neutro não significa que seja necessariamente um estado elitista, e que um bem não possa ser promovido a não ser que seja exclusivamente por meios arbitrários e opressores. Racionalmente não se pode defender o neutralismo, pois a recusa em

⁷⁷Cf. referências Dworkin, R. *Levando os direitos a sério*, 2007, p. 343.

tomar um partido já favorece um determinado grupo⁷⁸. Além do mais, sempre que falamos de neutralismo estamos nos referindo a um espaço cultural em que se encontram os valores liberais, e estes *são* valores substantivos (grifo meu).

Ao basear a neutralidade na defesa da autonomia, o neutralismo, temendo o perigo representado por um estado não-neutro e a sua impossibilidade de saber o que é bom, acarreta outras implicações para a própria neutralidade e para os limites de atuação do estado. Se há dúvidas em relação à capacidade de um estado para conhecer o que é bom, todas as outras afirmações (crenças normativas) referentes ao que é exigido de nós – como correto, ou como justo, ou ainda como sendo de direito individual – recaem na mesma suspeita. Este é um problema que o ceticismo sempre carrega consigo. Uma vez detonada a suspeita cética, não há como contê-la em algum ponto. Para isso teríamos que recorrer ao conhecimento de algum princípio ou valor, isto é, recorrer a uma rota de saída já bloqueada pela dúvida cética. Desta forma até os mais comuns de nossos entendimentos – de que a excelência é um bem maior que a mediocridade, ou que a virtude é melhor que o vício – são também bloqueados por aquela dúvida. Mesmo a afirmação de que um estado não deve tomar por base alguma proposição sem o seu conhecimento verdadeiro, sendo essa proposição uma premissa normativa, tal afirmação se tornaria “inconsistente pragmaticamente”.

Sher ainda defende, contra o neutralismo, a ideia de que há modos de vida que são melhores que outros e por isso deveriam ter a promoção do estado. E esta defesa se baseia em valores liberais aceitos e defendidos pela maioria dos neutralistas, valores tais como: autonomia, racionalidade e várias virtudes relacionadas. A perspectiva perfeccionista – como também vimos em Raz – não defende que estados subjetivos do agente, ou que um estado de coisas tal que se deseja alcançar, determinem o que é bom; mas sim que as razões para ação

⁷⁸Conforme podemos certificar na seção anterior, 3.1, p. 104, pelas aplicações que John Stuart Mill apresenta de sua teoria.

retirem o seu fundamento do valor – do que seja bom e do que tenha valor intrínseco e inerente – dentre as opções disponíveis.

Como foi apresentado na seção 2.3, p. 77, no que se refere às falhas de se atender plenamente à autonomia – por um esquema de direitos conforme proposto por Dworkin –, George Sher também chama a atenção para a impossibilidade de um esquema de direitos fazer com que um estado se torne um estado neutro. O principal ponto recai sobre o perigo de levar o estado a uma paralisia, já que o esquema deve bloquear o governo de atuar por razões não-neutras. O bloqueio se dá porque esse esquema passará, então, a regular tudo, impedindo o próprio governo de atuar.

Joseph Raz apresenta outras dificuldades que envolvem a noção de neutralidade, pois

[...] vários tipos de considerações podem levar a diferentes e incompatíveis políticas, todas as que são comumente vistas como políticas de neutralidade, porque todas estas demonstram um imparcial tratamento das partes, por não ajudar uma das partes mais do que a outra, ou por não ajudar uma mais do que a outra a tomar medidas especiais para melhorar a sua posição no conflito, e assim por diante.⁷⁹

(RAZ, 1986, p. 122)

Raz procura mostrar que a questão da neutralidade envolve também as diferentes visões sobre o que o estado deve e pode fazer. “A diferença⁸⁰ [entre as políticas de neutralidade] não é

⁷⁹Cf. nota 10. “[...] several kinds of considerations may lead to different and incompatible policies all of which are commonly regarded as policies of neutrality, because all of them demonstrate an even-handed treatment of the parties either by not helping one more than the other, or by not helping one more than the other to take special measures to improve his position in the conflict, and so on.”

⁸⁰Raz se refere à diferença entre uma noção de neutralidade abrangente e uma noção estrita de neutralidade. Segundo ele, uma variante da primeira é adotada por teorias igualitárias (como Rawls adota), enquanto que teorias partidárias do livre-arbítrio gravitam em torno da segunda. “A neutralidade abrangente consiste na ajuda ou no impedimento às pessoas, em igual grau, em todos os conflitos. A neutralidade estrita consiste na ajuda ou no impedimento às pessoas, até um grau igual, concernente àquelas atividades em que as pessoas não desejariam se engajar, como também consiste na ajuda ou no impedimento dando atenção àquelas provisões que essas

surpreendente. Esta reflete as diferentes assunções subjacentes – frequentemente não expressadas – no que se refere às responsabilidades dos estados e aos limites de sua autoridade” (RAZ, 1986).

Mas o conflito principal que envolve o estado e os cidadãos diz respeito à neutralidade que aquele deve ter frente “[à] capacidade das pessoas em escolher e buscar, com sucesso, concepções do bem (e estas incluem ideais da boa sociedade ou do mundo)” (RAZ, 1986). E como a vida observada como um todo se baseia na busca de uma boa vida, como se pode manter uma neutralidade diante dos conflitos que comprometem essa busca? Isso se soma ao fato de que –“dentro do quadro de deveres que o estado tem para com os seus cidadãos” (Idem) – falhar em ajudar é criar impedimentos a essa busca. Deste modo Raz, ao apresentar os argumentos iniciais para a limitação da neutralidade, aproxima-se das condições necessárias para que a autonomia seja estabelecida:

[...] a ação política deveria estar concernida em prover os indivíduos com os meios pelos quais esses indivíduos possam se desenvolver, capacitando-os a escolher e a tentar realizar suas próprias concepções de bem. Mas não existe nada aqui que diga em favor da neutralidade. Pois é a meta de toda ação política capacitar os indivíduos a buscar concepções válidas do bem e desencorajar a busca de más ou de vazias concepções⁸¹. (RAZ, 1986, p. 133)

Assim, mesmo havendo a impossibilidade de uma eficiente busca de alguns ideais, isso não oferece suporte para a ideia de que ideais devam ser banidos da ação política. E que agir

peças não desejariam adquirir, apesar do conflito” (RAZ, 1986, p. 122). O autor diz que no discurso comum a neutralidade indica às vezes uma noção ou outra.

⁸¹Cf. nota 10. “[...] political action should be concerned with providing individuals with the means by which they can develop, which enable them to choose and attempt to realize their own conception of the good. But there is nothing here which speaks for neutrality. For it is the goal of all political action to enable individuals to pursue valid conceptions of the good and to discourage evil or empty ones.”

neutramente não significa agir com justiça, pois a justificação de neutralidade política implica argumentos morais e políticos, e a justificação “não pode ser estabelecida por um apelo inerente à neutralidade como tal” (RAZ, 1986).

A partir das considerações de Sher e de Raz apresentadas acima, podemos compreender que, observadas as limitações impostas pela tese normal de justificação e pela tese da dependência, há razões para um governo agir de forma a promover determinados ideais que venham a atender às condições, e que estas possibilitem a busca das concepções individuais de bem. Ressalto que tais ideais não estão em dissonância com os próprios valores que um estado democrático e liberal defende. Neste sentido, como abordado no Capítulo 1, a autonomia se beneficia das ações políticas – quanto mais numerosas e diversas forem – que têm como objetivo a ampliação das opções disponíveis referentes à escolha e ao engajamento do indivíduo, desde que estas opções sejam de valor, isto é, moralmente sólidas. Esse benefício, por exemplo, pode ser concretizado até mesmo por algumas ações políticas que são impostas. À primeira vista, são afrontas à autonomia e à neutralidade – que objetiva a proteção daquela – e parecem ser coação ou mesmo medidas paternalistas. Mas várias dessas medidas são implicações oriundas do próprio ambiente democrático, e a imposição dessas medidas “pode ser genuinamente para o próprio bem do coagido”. Tais são as intervenções que garantem “condições naturais e sociais que capacitem os indivíduos a desenvolverem uma vida autônoma” (Idem), e mais, essas intervenções são preocupações do pensamento liberal.

Como na vida real as pessoas tentam impor as suas visões sobre as outras, há a desconfiança de que o governo atuaria da mesma forma. O argumento deste se basearia na crença de serem boas as suas razões e, por isso, essa crença daria suporte às suas decisões. Mas o que tornaria as decisões válidas não pode ser baseado nesta crença e sim “nas próprias

razões como fundamentos para a ação” (RAZ, 1986), se atentarmos aos princípios estabelecidos anteriormente – das teses supracitadas.

Como foi dito, ainda na introdução deste trabalho, levantam-se suspeitas de que a visão perfeccionista seja uma teoria que imponha estilos de vida, ou de valores, sobre as pessoas. Mas

A ação política perfeccionista pode ser tomada para apoiar instituições sociais que gozem de apoio unânime na comunidade seja para dar a essas instituições reconhecimento formal, trazer organizações legais e administrativas de acordo com essas instituições, seja para facilitar o uso destas pelos membros da comunidade que assim desejem ou ainda, para promover a transmissão, a futuras gerações, da crença no valor dessas instituições. [...] Conferir honras aos artistas criativos e ao desempenho destes, dar subvenção ou empréstimo às pessoas que iniciem centros comunitários, taxar mais pesadamente um tipo de atividade de lazer do que outras, e.g., a caça. Todos estes são casos em que a ação política, em sua busca de concepções de bem, passa distante da ameaçadora imagem popular em que os governos aprisionam: quem segue sua religião, quem expressa seus pontos de vista em público, quem usa cabelo comprido ou consome drogas inofensivas. [...] Perfeccionismo é, de qualquer modo, compatível com o pluralismo moral, este admite existirem muitas formas de vida que são moralmente de valor e que são incompatíveis umas com as outras. [...] Se a pluralidade de incompatíveis formas de vida – mesmo as rivais – é de valor, então o perfeccionismo não levaria à supressão de formas de vida que não fossem praticadas por aqueles que estão no poder⁸². (RAZ, 1986, pp. 161-170)

⁸²Cf. nota 10. “Perfectionist political action may be taken in support of social institutions which enjoy unanimous support in the community, in order to give them formal recognition, bring legal and administrative arrangements into line with them, facilitate their use by members of the community who wish to do so, and encourage the transmission of belief in their value to future generations. [...] Confering honours on creative and performing artists, giving grants or loans to people who start community centres, taxing one kind of leisure activity, e.g., hunting, more heavily than others, are all cases in which political action in pursuit of conceptions of the good falls short of the threatening popular image of imprisoning people who follow their religion, express their views in public, grow long hair, or consume harmless drugs. [...] Perfectionism is, however, compatible with moral pluralism, which allows that there are many morally valuable forms of life which are incompatible each other. [...] If a plurality of incompatible, even rival, forms of life is valuable, then perfectionism would not lead to the suppression of forms of life which are not practiced by those in power.”

Afastadas as suspeitas que recaem sobre o perfeccionismo, garantida a legitimidade da autoridade de um governo – e as razões para a ação política –, e ainda, vistos os problemas gerados pela neutralidade, volto agora ao “Princípio de Dano”. Em vários momentos nesta dissertação, foi dito que a não-interferência no âmbito individual não era suficiente para contemplar uma ideia de liberdade que pudesse se configurar como uma liberdade positiva. E neste momento, um argumento se faz necessário para que as medidas que atendam à promoção da autonomia se constituam num dever de governo. Pois até certo ponto a autonomia é atendida pela não-imposição de valores que a neutralidade garante, mas é restringida, como vimos, por outros aspectos da neutralidade. Para chegar a esse argumento, Raz faz uma interpretação do “Princípio do Dano” de forma a garantir o aspecto que atende à autonomia, mas estendendo esse princípio de forma a garantir também a promoção dessa autonomia de modo que, em conjunto com os outros fatores – “condições de autonomia” –, tenhamos como resultado uma liberdade positiva. É o que veremos na próxima seção.

3.3. A Liberdade Positiva de Joseph Raz e seus Limites

Um dos erros que Raz atribui aos autores de teorias morais é o de considerar a autonomia não como uma capacidade. Isso por desprezar as razões que conferem um valor à capacidade para a autonomia. Ou seja, é desprezado o exercício que o possuidor da autonomia possa vir a usá-la numa vida autônoma que esta autonomia o capacita a ter. Nesta perspectiva, podemos extrair deveres baseados na autonomia que temos em relação a outras pessoas. Esses deveres ultrapassam os deveres negativos relacionados à ideia de não-interferência. Devemos entender melhor então a relação entre autonomia e liberdade para alcançarmos as implicações que esses deveres impõem nessa relação. Isso será apresentado passo a passo.

A autonomia é o elemento constituinte da boa vida, e a conjunção entre as capacidades – mentais e físicas – e a disponibilidade de uma extensão adequada de opções resulta na liberdade positiva. Desta forma, para o incremento de uma vida autônoma, devemos aumentar as condições que capacitarão essa vida autônoma. E, em consequência disso, o aumento da liberdade positiva deve ser buscado. Embora a autonomia não faça exigências quanto a uma opção particular, qualquer condição que diminua ou que impeça o engajamento em determinadas opções interfere em grau significativo na capacidade para a escolha. Esta diminuição e este impedimento excluem gradativamente o indivíduo de uma comunidade política.

Por isso, apoiados nas considerações anteriores sobre a autoridade e a legitimidade, e estando livres da suspeita de imposição de valores, dois pontos se destacam:

Primeiro, é necessário lembrar constantemente que o fato de o estado *considerar* qualquer coisa como sendo ou não de valor não é razão para coisa alguma. Somente ser de valor ou sem valor é que é uma razão. Se é provável que o governo não julgue tais questões corretamente, então ele não tem autoridade para julgá-las sob qualquer condição⁸³. Segundo, a doutrina da liberdade baseada na autonomia apoia-se fundamentalmente na importância da autonomia e do pluralismo de valor. Autonomia significa que uma boa vida é uma vida de livre criação. **Pluralismo de valor significa que haverá uma multiplicidade de opções de valor para se escolher, e condições favoráveis de escolha.** O resultado da doutrina da liberdade fornece e protege tais opções e condições⁸⁴. (RAZ,1986, p. 412 – grifo do autor – negrito meu)

⁸³Nota de Joseph Raz: Este é o ônus da tese normal de justificação.

⁸⁴Cf. nota 10. “First, one needs Constant reminders that the fact the state *considers* anything to be valuable or valueless is no reason for anything. Only its being valuable or valueless is a reason. If it is likely that the government will not judge such matters correctly then it has no authority to judge them at all¹. Secondly, the autonomy-based doctrine of freedom rests primarily on the importance of autonomy and value-pluralism. Autonomy means that a good life is a life which is a free creation. Value-pluralism means that there will be a multiplicity of valuable options to choose from, and favourable conditions of choice. The resulting doctrine of freedom provides and protects those options and conditions.”

Raz tem assim o terreno preparado para conectar a autonomia ao “Princípio do Dano” e romper então a neutralidade imposta por este. A busca do filósofo segue no sentido de dar um conteúdo concreto ao princípio, pois sem esse conteúdo específico, e desconectado de uma teoria moral, o princípio apenas se torna formal e não leva a nenhuma conclusão política. Desta forma, a noção de bem-estar individual é estabelecida como núcleo desse conteúdo, uma vez que prejuízos causados às pessoas envolvem prejuízos ao seu bem-estar futuro. Ultrapassa-se assim o limite da não-interferência. Sob a ótica do autor

[...] o princípio é derivável de uma moralidade que vê a autonomia pessoal como um ingrediente essencial da boa vida, e vê o princípio da autonomia, que impõe deveres às pessoas para assegurar todas as condições de autonomia, como um dos mais importantes princípios morais⁸⁵. (RAZ, 1986, p. 415)

E, como consequência,

Governos estão sujeitos a deveres baseados na autonomia para fornecer as condições de autonomia às pessoas que carecem destas. Esses deveres se estendem além do dever de prevenir a perda de autonomia. [...] É um erro pensar que o princípio do dano reconhece somente o dever de governos referente à prevenção da perda de autonomia. Algumas vezes, falhar em melhorar a situação de outro é causar dano a ele⁸⁶. (RAZ, 1986, p. 415)

⁸⁵Cf. nota 10. “[...] the principle is derivable from a morality which regards personal autonomy as an essential ingredient of the good life, and regards the principle of autonomy, which imposes duties on people to secure for all conditions of autonomy, as one of the most important moral principles.”

⁸⁶Cf. nota 10. “Governments are subject to autonomy-based duties to provide the conditions of autonomy for people who lack them. These extend beyond the duty to prevent loss of autonomy. [...] It is a mistake to think that the harm principle recognizes only the duty of governments to prevent loss of autonomy. Sometimes failing to improve the situation of another is harming him.”

Desta forma encontram-se os argumentos para romper as limitações impostas pela neutralidade e para corrigir as distorções que possam advir de situações contingenciais, estabelecendo-se assim uma base para a justificação e para o direcionamento de ações políticas. E mesmo com essa base não ferir os aspectos positivos – o impedimento de ações que levem a imposição de valores – estabelecidos pela noção de não-interferência. Deste modo, também se corrigem as resultantes indesejáveis dos pretendidos esquemas de direitos que garantem a autonomia, mas não criam as condições para que esta seja efetiva e consistentemente exercida, como foi visto nas seções 2.2 e 2.3.

As consequências da aplicação do princípio do dano, da maneira como pensa Joseph Raz, amplia consideravelmente o escopo da moralidade e proporciona o entendimento que faltava para o fundamento de ações governamentais – por ausência desse entendimento ou por impedimentos teóricos. Uma vez instituído o dever de promover a autonomia pessoal, o governo tem tanto uma base para impedir ações que possam ser danosas à autonomia pessoal quanto argumentos para agir com o intuito de melhorar ou de incrementar as opções e as oportunidades disponíveis – seja por redistribuição de recursos, seja por fornecimento de bens públicos. É admitido à autoridade de governo empenhar-se provendo serviços sob base compulsória; e os deveres impostos pela necessidade de atender à autonomia dos indivíduos se refletirão em leis que concretizarão esses deveres.

Segundo o filósofo, o problema em torno do princípio do dano é que a “concentração extremada sobre o princípio negligencia outros aspectos da doutrina da liberdade. Encoraja a falsa crença que liberdade política é liberdade longe de coação, nada mais, nada menos” (RAZ, 1986). Há uma última consideração sobre uma suspeita que deve ser afastada e que diz respeito à adoção de medidas paternalistas:

Primeiro, as políticas perfeccionistas devem ser compatíveis com o respeito à autonomia. Essas políticas devem, portanto, estar confinadas à criação das condições de autonomia. Segundo, tais políticas perfeccionistas devem respeitar as limitações do uso de coação que são impostas pelo princípio do dano, tanto quanto devem respeitar as restrições análogas em relação à manipulação⁸⁷. (RAZ, 1986, p. 423)

A forma da liberdade, portanto, fundamenta-se em três padrões principais da Doutrina da Liberdade baseada na autonomia proposta por Raz:

1. “A promoção e a proteção da liberdade positiva” – “como a capacidade para a autonomia”.
2. “O Estado tem o dever de impedir a negação da liberdade, mas também de promovê-la criando as condições de autonomia”.
3. “Buscas e metas que infrinjam a autonomia das pessoas somente são justificadas para proteger ou para promover a autonomia das próprias pessoas ou de outras” (RAZ, 1986, p. 425).

E em relação aos limites da doutrina:

1. “Não protege nem requer qualquer opção individual. Mas requer a disponibilidade de uma adequada e extensa gama de opções. E qualquer mudança deve ser gradual para proteger interesses investidos”.

⁸⁷Cf. nota 10. “First, the perfectionist policies must be compatible with respect for autonomy. They must, therefore, be confined to the creation of the conditions of autonomy. Second, they must respect the limitation on the use of coercion that is imposed by the harm principle, as well as the analogous restriction on manipulation.”

2. “Não protege atividades nem formas de vida moralmente repugnantes. Mas requer positivamente encorajar o florescimento de uma pluralidade de incompatíveis e de competitivas buscas, projetos e relações” (RAZ, 1986, p. 425).

Como já foi observado, a liberdade também é limitada pelas nossas próprias relações, pois estas determinam em certo nível os deveres que constituímos tanto ao longo da vida quanto na construção de nosso histórico pessoal. E são tão intensas essas relações que carregam de significado a nossa vida, contribuindo para a nossa identidade e se incorporando como metas em relação às buscas nas quais nos empenhamos para a construção do nosso bem-estar pessoal.

Se a meta é nos aperfeiçoarmos e aperfeiçoarmos a nossa vida, é imprescindível que a autonomia seja aperfeiçoada também, de forma que todos os esforços devam ser destinados a criar as condições pelas quais este aperfeiçoamento possa ser concretizado.

E tal aperfeiçoamento é viável e plausível sem ferir nenhuma noção cara aos nossos ideais democráticos e liberais. Este é o esforço empreendido por Joseph Raz na Doutrina da Liberdade, baseada justamente na autonomia – princípio caro ao ideal liberal. Por essa doutrina, Joseph Raz estabelece a liberdade como núcleo da moralidade, dando-lhe um conteúdo concreto, uma LIBERDADE POSITIVA.

4. CONSIDERAÇÃO FINAL

Para encerrar o presente trabalho, pretendo acrescentar que uma visão compreensiva da moralidade, que tenha como núcleo central a liberdade individual, leva-nos a considerar todos os aspectos motivacionais suscitados pela diversidade de valores que nos constituem. Além disso, essa visão também nos leva a considerar as particularidades inerentes ao confronto das questões éticas que nos envolvem no dia-a-dia. Do contrário, como diz Joseph Raz (2004), ao invés de nos constituirmos autenticamente como agentes capazes de deliberação moral, passaríamos apenas a refletir em nós uma ordenação de valores que, embora atendendo à necessidade de universalidade, nem sempre corresponde aos valores que constituem nossa identidade pessoal, como também tal ordenação não atende à existência evidente da diversidade de valores no mundo e muito menos responde de forma satisfatória às contingências das relações sociais interdependentes presentes *neste* mundo.

Nesta perspectiva, qualquer visão que leve em consideração uma postura ética diante das demandas do mundo não pode prescindir de um exame nem de uma execução de políticas que atendam às discrepâncias existentes. E somente desta forma, pelo que pude apreender do que foi exposto neste trabalho, teríamos condições para fazermos avaliações equânimes e justas. Distendem-se as tensões entre as valorações tomadas por perspectivas universais e as particularidades das práticas sociais a que estamos sujeitos; e distendem-se as tensões entre as perspectivas universais e os valores constitutivos da nossa própria identidade pessoal, valores estes que nos caracterizam como agentes capazes de deliberação moral. Mas isso também implica uma constante avaliação das nossas práticas no que diz respeito ao grau em que estas atendam à liberdade positiva. Ou seja, diante desta nova perspectiva, a questão kantiana “O que devo fazer?” cede espaço para uma nova questão: “Esta prática atende à liberdade positiva?”.

Se a nossa resposta à questão acima for positiva, devemos incrementar esta prática e/ou aperfeiçoá-la, mas, se a resposta for negativa, devemos corrigi-la ou abandoná-la. O abandono de práticas fundamentadas em valores arraigados exige muito mais esforço do que segui-las e se deixar levar ao sabor do fluxo da vida, como diz Joseph Raz.

Muito tem sido feito no sentido do aperfeiçoamento dessas práticas. Muitas ações políticas, mesmo que fundamentadas em outras considerações e/ou princípios morais, encaixam-se com *perfeição* ao conteúdo desta dissertação e podemos mesmo dizê-las Ações Políticas Perfeccionistas. Poderíamos ainda listar uma série sem fim de intervenções ao longo da história humana que tiveram como fator essencial o melhoramento das condições de autonomia, capacitando os indivíduos no que se refere às buscas de metas e à construção do seu bem-estar pessoal, atendendo assim a um ideal de liberdade positiva.

O aperfeiçoamento da noção de liberdade, positiva, pensada por Joseph Raz é essencial para os laços obrigatórios entre governo, cidadão e sociedade, de forma que as discrepâncias existentes nos corpos sociais possam ser eliminados, eliminando assim as assimetrias entre os valores que fundamentam o estado democrático e liberal, e as práticas sociais que carecem desses valores, seja por invadir a autonomia seja por não apresentarem as condições para esta. Essas assimetrias acarretam esforços plenamente desnecessários e não condizentes com um estado livre. Se as noções contidas na teoria de Joseph Raz fossem minimamente atendidas, alguns desses esforços se tornariam obsoletos, como a necessidade de os grupos sociais terem de lançar mão do imperativo da pressão política para verem os seus direitos atendidos. Este é o caso, por exemplo, das pessoas (e daquelas dentro do âmbito de ligações mais próximas) que lutam tanto pelo reconhecimento da legitimidade de suas relações homoafetivas quanto pela obrigação de o estado disponibilizar os meios legais para o registro oficial dessas relações, além dos benefícios previstos oriundos desse registro. Como é

o caso também das lutas envolvidas nas questões, entre muitas outras, exemplificadas nesta dissertação, a eutanásia e o aborto, em que houve, e há, uma exclusão inexorável – em todos os sentidos possíveis do termo – sofrida por alguns indivíduos sob o manto democrático da liberdade.

Por necessidade de dar um recorte para focar a pesquisa e para estruturar este trabalho, as questões foram limitadas a um âmbito restrito e por isso muitas implicações ficaram infelizmente fora desta dissertação. Mas espero ter conseguido o intento proposto e ter pontuado as nuances do pensamento raziano lançando-as em questões concretas, reconhecendo que certamente um olhar mais experiente poderá jogar luz em alguns aspectos despercebidos. Este é um momento precioso e mágico do conhecimento, o compartilhar. E se permitem uma última citação:

Eu endossarei de pronto o princípio humanístico que afirma que a explicação e a justificação do bem ou do mal de qualquer coisa deriva enfim de sua contribuição, efetiva ou possível, para a vida humana e para a qualidade desta. Humanismo assim concebido não é uma teoria moral. Este simplesmente estabelece uma condição necessária para a aceitabilidade de teorias morais, uma condição que pode ser satisfeita por muitas teorias morais. (RAZ, 1986, p. 194)

REFERÊNCIAS

- ALI, A. H. *Infiel*. Trad. Luiz A. de Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- CAMAROTTI, G. *Ampla e Polêmico – Mudança tenta amenizar desgaste com Igreja Católica*. **O Globo**, Rio de Janeiro, 12 jan. 2010. O País, p. 4.
- DE MIRANDA, D. S. (org.). *Ética e Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DE OLIVEIRA, R. D. *Quando sai o médico e entra o padre*. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 nov. 2006. Opinião, p. 7.
- DEWEY, J. *Teoria da vida moral*. Trad. Leonidas Contijo de Carvalho. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DIAS, M. C. *Identidade humana e pessoal: uma perspectiva naturalista da moralidade*. Disponível em: < <http://www.mariaclaradias.com/artigos/>>. Acesso em: 29 out. 2007.
- DIAS, M. C. *Perfeccionismo*. Disponível em: < <http://www.mariaclaradias.com/artigos/>>. Acesso em: 13 nov. 2008.
- DUARTE, F. *Inglesa reacende debate da eutanásia – Justiça decide que marido não será processado em caso de suicídio assistido*. **O Globo**, Rio de Janeiro, 09 ago. 2009. O Mundo, p. 39.
- DWORSCHAK, M. *Descobrimos vida em pacientes vegetativos*. Trad. George El Khouri Andolfato. **Der Spiegel**, reproduzido em **UOL Notícias**, São Paulo, 26 nov. 2009. Internacional. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/derspiegel/2009/11/26/ult2682u1400.jhtm>> Acesso em: 10 dez. 2009.
- DWORKIN, R. *A virtude soberana – A teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Domínio da vida – Aborto, eutanásia e liberdades individuais*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SUPREMO italiano autoriza suprimir alimentação assistida de mulher em coma. **UOL Notícias**. Roma (EFE), 13 nov. 2008. Últimas notícias. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2008/11/13/ult1807u47150.jhtm>>. Acesso em: 30 nov. 2009.

FRANKENA, W. *Ética*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

GIANNETTI, Eduardo. '*O impacto ambiental não é contabilizado*'. Entrevista concedida a Liana Melo. **O Globo**, Rio de Janeiro, 17 jan. 2009. Economia, p. 28.

GIRL wins right to refuse heart. **BBC NEWS**. Londres, 11 nov. 2008. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/uk_news/england/hereford/worcs/7721231.stm>. Acesso em: 12 nov. 2008.

GUTMANN, A., THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?*, Princeton University Press: New Jersey, 2004.

GUYAU, Jean-Marie. *Crítica da idéia de sanção*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HARRIS, J. *A ativação do cérebro e a atividade cerebral*. **The independent**, reproduzido em **O Globo**, Rio de Janeiro, 05 fev. 2010. Ciência, p. 30.

HELLER, A. *Além da Justiça*. Tradução Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HURKA, T. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press, Inc., 1993.

JANSEN, R. *Achada no cérebro a origem do comportamento altruísta – Cientistas brasileiros e americanos mostram que a generosidade surgiu como estratégia evolutiva do homem*. **O Globo**, Rio de Janeiro, 10 out. 2006. Ciência e Vida, p. 34.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

LEGISLAÇÕES e práticas da eutanásia na Europa. **Abril.com**, Paris (AFP), 10 fev. 2009. Disponível em: <<http://www.abril.com.br/noticias/mundo/legislacoes-pratica-eutanasia-europa-264875.shtml>>. Acesso em: 10 abr. 2009.

LOPES, A. *Aborto – A realidade dos consultórios*. **Veja.com**, São Paulo, 28 jan. 2009. Especial. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/280109/p_068.shtml>. Acesso em: 30 abr. 2009.

MARINHO, A. *Comunicação Mental*. **O Globo**, com agências internacionais e **The independent**, Rio de Janeiro, 05 fev. 2010. Ciência, p. 30.

MARITAIN, J. *A filosofia moral – Exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: AGIR, 1964.

MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Trad. Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2006.

MORUS, T. *Utopia*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 1997.

NAGEL, T. *Visão a partir de lugar nenhum*. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETSCHE, Philip. '*Querer morrer não é crime*'. Entrevista concedida a Fernando Duarte. **O Globo**, Rio de Janeiro, 09 ago. 2009. O Mundo, p. 39.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PEGORARO, O. *Ética é Justiça*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Apologia de Sócrates*. Trad. Enrico Corvisieri. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2005.

POLÊMICA sobre infanticídio indígena mistura leis, valores culturais e saúde pública. **UOL Notícias**. São Paulo, 16 abr. 2009. Cotidiano. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/2009/04/16/ult5772u3629.jhtm>>. Acesso em: 10 ago. 2009.

PRATS, J. *Imaturos diante da vida, maduros para a morte*. **UOL Notícias**. São Paulo, 23 nov. 2009. Internacional. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/elpais/2008/11/23/ult581u2928.jhtm>>. Acesso em: 30 nov. 2009.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAZ, J. *The Morality of Freedom*. New York: Oxford University Press Inc., 1986.

_____. *Engaging Reason: on the theory of value and action*. New York: Oxford University Press Inc., 1999.

_____. *Practical Reason and Norms*. New York: Oxford University Press Inc., 1999.

_____. *The Practice of Value*. New York: Oxford University Press Inc., 2003.

_____. *Valor, respeito e apego*. Trad. Vadim Nikitin. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Between Authority and Interpretation – On the Theory of Law and Practical Reason*. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

_____. *The Role of Well-Being*. *Philosophical Perspectives*, 18, *Ethics*, 2004. Disponível em: <<http://josephnraz.googlepages.com/recentpublications2>>. Acesso em: 14 ago. 2009.

RIBEIRO, C. *Majoria das mulheres que morrem em consequência de abortos mal feitos é pobre e negra, mostra estudo*. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 29 set. 2005. Disponível em: <<http://www.sistemas.aids.gov.br/imprensa/Noticias.asp?NOTCod=67216>>. Acesso em: 30 de ago. 2009.

RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SHER, G. *Beyond Neutrality – Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SINGER, P. *Ética Prática*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Vida Ética*. Trad. Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

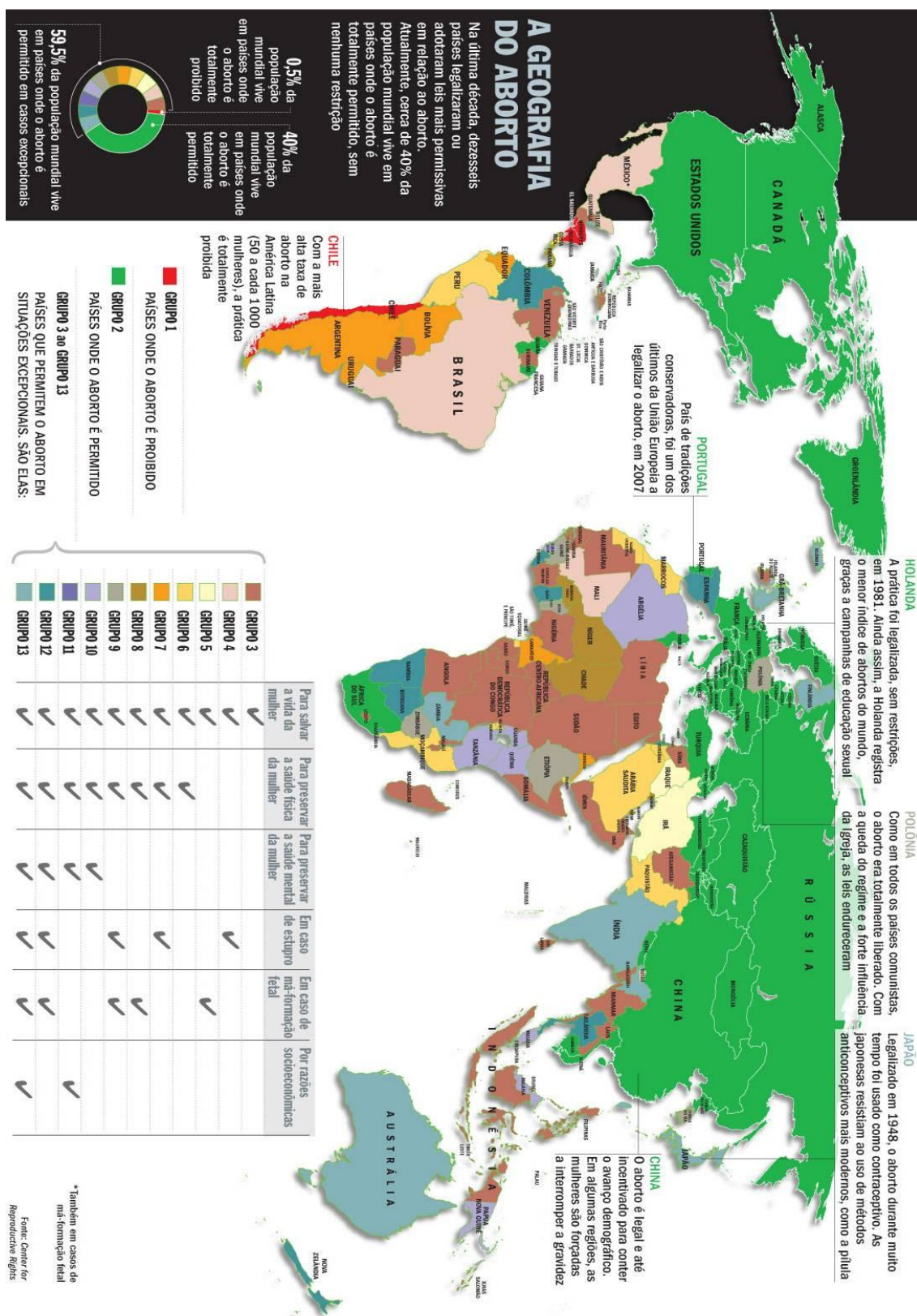
_____. *Um mundo só: A Ética da Globalização*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TAYLOR, C. *As Fontes do Self – A Construção da Identidade Moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

WALZER, M. *Esferas da Justiça – Uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WILLIAMS, B. *Moral*. Trad. Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ANEXO A – A GEOGRAFIA DO ABORTO



Disponível em: <http://veja.abril.com.br/280109/popup_especial.html>. Acesso em: 30 abr. 2009.