

A tensão entre concepções morais e políticas na era do individualismo democrático

Walter Valdevino Oliveira Silva*

RESUMO: Em sociedades democráticas liberais, até onde vai o poder do Estado para tutelar a vida privada das pessoas? Por que até mesmo filósofos liberais – defensores de um Estado mínimo que não deve intervir na relação entre os cidadãos nem em escolhas individuais a não ser que haja dano para alguma parte – acabam recorrendo a concepções "maximalistas" quando se trata de analisar questões morais? Não estariam, assim, entrando em contradição com os próprios princípios democráticos, laicos e pluralistas que defendem politicamente? Em plena época de crise do dever categórico e de difusão da ética indolor do individualismo democrático, estamos prontos para verdadeiramente assumir a reivindicação pelos ideais modernos de liberdade e igualdade, ou ainda dependemos de formas tradicionais de paternalismo?

Palavras-chave: Liberdade. Igualdade. Individualismo. Moralidade. Democracia.

Abstract: In liberals democratic societies, how great is the power of the state to protect the privacy of individuals? Why even liberal philosophers - advocates a minimal state should not intervene in the relationship between citizens nor individual choices unless there is damage to some part - end up using designs "maximalist" when it comes to analyzing moral issues? There would thus going against the very principles of democracy, secular and pluralist who advocate politically? In full time of crisis categorical ought and dissemination of painless ethics of democratic individualism, we are truly ready to assume the claim by modern ideals of liberty and equality, or rely on traditional forms of paternalism?

Key words: Freedom. Equality. Individualism. Morality. Democracy.

I

Uma das principais contradições da tradição filosófica liberal contemporânea apontada pelo filósofo francês Ruwen Ogien¹ é o fato de que vários autores defendem *politicamente* a não-intervenção do Estado na vida dos cidadãos (a menos que eles estejam prejudicando uns aos outros), mas *moralmente* pregam, por exemplo, ideais de perfeição através de éticas da virtude. O problema é que essas éticas inevitavelmente vão na contramão desse ideal de não-intervenção política. Se o Estado não pode intervir na vida particular de seus cidadãos, faz sentido, ou tem alguma utilidade, a filosofia defender certas concepções do que seria uma vida boa ou ideais de felicidade? E, mais ainda: esse tipo de “intervenção moral” não entra em choque com a própria ideia de tolerância, fundamental para a existência de sociedades democráticas, laicas e pluralistas?

* Pós-doutorando PNPd-CAPES no PPG em Filosofia da PUCRS. Contato: waltervaldevino@gmail.com.

¹ OGIEN, R. *L'étique aujourd'hui – Maximalistes et minimalistes*. Paris: Éditions Gallimard, 2007.

Ogien, que escreveu um ensaio incontornável analisando a pornografia do ponto de vista filosófico,² defende que não é possível considerar imorais, por exemplo, a própria pornografia, a clonagem, a adoção de crianças por casais compostos de pessoas do mesmo sexo, o sadomasoquismo e a prostituição. São atividades que podem suscitar, entre outros, problemas técnicos e psicológicos (clonagem), problemas de aceitação social (adoção de crianças por casais gays) ou problemas estéticos e políticos (pornografia),³ mas não problemas morais. A situação é ainda mais clara em casos de suicídio, embebedamento ou glotonaria que não envolvem danos a outras pessoas.⁴ O que haveria de imoral nessas atividades se, como propõe Ogien, uma ação só pode ser considerada imoral quando causa dano a outra pessoa sem o consentimento desta?

Seguindo John Stuart Mill em seu *On Liberty* (1859), Ogien afirma que o objetivo da moral é apenas o de “afirmar os princípios elementares de coexistência das liberdades individuais e de cooperação social equitativa”.⁵ Nesse sentido, ele propõe uma “indiferença moral da relação consigo mesmo” (“*indifférence morale du rapport à soi-même*”), segundo a qual o bem ou o mal que fazemos voluntariamente a nós mesmos não tem nenhuma importância moral e, portanto, não haveria sentido em falar de dever moral para si próprio.

Dois exemplos de paternalismo por parte do Estado ilustram muito bem a questão: o argumento da “dignidade humana” nos casos de eutanásia e nos casos de prostituição. No primeiro caso, a “dignidade humana” é utilizada tanto para defender a eutanásia (seria preciso garantir a dignidade evitando o sofrimento desnecessário) quanto para condená-la (a dignidade seria garantir o direito de morrer quando o sofrimento atinge níveis brutais ou quando não há mais esperança de recuperação). No caso da prostituição, de um lado estão várias prostitutas que reivindicam o direito de exercer livremente sua atividade sem interferência do Estado e, de outro, os defensores da “dignidade humana”, que negam o direito de venda do próprio corpo em nome desse princípio mais elevado.

² OGIEN, R. *Penser la pornographie*. Paris: PUF, 2003.

³ O tema – principalmente no que diz respeito a atividades sexuais (como a prostituição, sadomasoquismo e masturbação), domínio no qual se exerce mais fortemente o policiamento moral – é amplamente debatido em OGIEN, Ruwen. *La panique morale*. Paris: Grasset, 2004.

⁴ Evidentemente, em todos esses exemplos podem ocorrer sofrimentos e *danos indiretos*, mas, para Ogien, é preciso distinguir esses *danos indiretos* dos danos diretos que as pessoas sofrem em outras situações em que são vítimas de ações intencionais.

⁵ OGIEN, R. *L'étique aujourd'hui*, p. 20.

A tensão entre concepções morais e políticas na era do individualismo democrático

Para evitar, portanto, todas as formas de paternalismo, perfeccionismo e moralismo, Ogien tenta mostrar a coerência de uma moral mínima fundamentada em 3 princípios: 1) Princípio de consideração igual da voz e das reivindicações de cada um na medida em que possuam um valor pessoal; 2) Princípio de indiferença moral da relação consigo mesmo; 3) Princípio de não-nocividade (“*non-nuisance*”), que postula uma intervenção limitada nos casos de danos causados a outras pessoas.⁶

Não me estenderei aqui sobre os detalhes da interessante argumentação de Ogien. Passo diretamente para algumas considerações que podem ser feitas na obra do filósofo americano John Rawls, responsável, na década de 1970, pelo ressurgimento do debate em filosofia política a respeito da democracia e do liberalismo.

II

Rawls, segundo os critérios de Ogien, seria um filósofo politicamente “minimalista”, mas moralmente “maximalista”.⁷ Vejamos as razões disso.

Em *Uma teoria da justiça*,⁸ Rawls propõe a hipotética construção de uma *posição original* na qual agentes racionais, colocados sob um *véu de ignorância* (que lhes faz desconhecer seu lugar na sociedade, sua concepção de bem, seus dotes, habilidades, inteligência e força), escolhem os princípios de justiça que deverão determinar o funcionamento das principais instituições de uma sociedade. Para Rawls, a posição original é “o *statu quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos”.⁹

Considerando que a teoria rawlsiana seja bem sucedida no estabelecimento desse experimento mental de imparcialidade (e como formalização dos princípios modernos de liberdade e igualdade, ela parece ser), podemos localizar a crítica feita por Ogien a Rawls no momento da definição do que seria um *bem primário* a ser escolhido na posição original. Para Rawls, os bens primários

são coisas que se supõe que um homem racional deseja, não importa o que mais ele deseje. Independentemente de quais sejam em detalhes os planos racionais de um indivíduo, supõe-se que há várias coisas das quais ele preferiria ter mais a ter menos.

⁶ OGIEN, R. *L'étique aujourd'hui*, pp. 154-156.

⁷ OGIEN, R. *L'étique aujourd'hui*, pp. 12, 13, 79, 132, 161, 164.

⁸ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁹ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, p. 19.

A tensão entre concepções morais e políticas na era do individualismo democrático

(...) Os bens sociais primários (...) são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. (...) A ideia principal é a de que o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida a longo prazo, dadas as circunstâncias razoavelmente favoráveis. (...) O bem é a satisfação de um desejo racional.¹⁰

Na Terceira Parte de *Uma teoria da justiça*, chamada *Objetivos*, Rawls explica mais detalhadamente os conceitos de “concepção de bem” e de “senso de justiça”, faculdades morais indispensáveis para que os cidadãos possam se envolver na cooperação social honrando os termos equitativos dessa cooperação. Embora afirme que “a concepção de pessoa é, em si, normativa e política, e não metafísica e psicológica”,¹¹ Rawls também especifica a importância da concepção de bem para os planos de vida dos cidadãos:

O plano de vida de uma pessoa é racional se, e somente se, (1) é um dos planos consistentes com os princípios da escolha racional quando aplicados a todas as características relevantes de sua situação e, (2) é o plano que, dentro os que satisfazem essa condição, seria escolhido por ela com racionalidade deliberativa plena, ou seja, com plena consciência dos fatos relevantes e após uma cuidadosa consideração das consequências.¹²

e a importância da condição de felicidade:

podemos considerar que uma pessoa é feliz quando está a caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de um plano racional de vida, traçado em condições (mais ou menos) favoráveis, e está razoavelmente confiante de que seu plano pode ser realizado. Alguém é feliz quando seus planos vão indo bem, suas mais importantes aspirações estão sendo satisfeitas, e ele se sente seguro de que a sua boa sorte irá perdurar.¹³

Embora seja cuidadoso ao destacar que a ideia de felicidade varia amplamente de indivíduo para indivíduo, que muitas vezes depende de um certo grau de sorte e que é necessário levar em conta que a hierarquia de planos de vida é algo complexo e que pode variar muitas vezes ao longo da vida, é preciso observar que Rawls adota um princípio básico de motivação que ele chama de “princípio aristotélico”.¹⁴ Não se trata somente de uma limitação que as principais estruturas sociais irão impor aos cidadãos, encorajando certos tipos de planos mais do que outros (o que, de qualquer modo, é esperado que aconteça em qualquer

¹⁰ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, pp. 97-8.

¹¹ RAWLS, J. *Justiça como equidade – Uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 27.

¹² RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, p. 451.

¹³ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, p. 452.

¹⁴ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, p. 470.

organização social¹⁵), mas de uma especificação – maximalista, para utilizar o termo de Ruwen Ogien – de quais valores devem ser socialmente promovidos. O trecho gerou inúmeras críticas a Rawls:

os conhecidos valores da *afeição pessoal e amizade, trabalho significativo e cooperação social, busca de conhecimento, criação e contemplação de objetos belos*, não só têm um lugar proeminente em nossos planos racionais, mas também podem, em sua maioria, ser *promovidos de um modo permitido pela justiça*. (...) devemos lembrar que o *princípio aristotélico* afirma o seguinte: em circunstâncias iguais, os seres humanos sentem prazer ao pôr em prática as suas capacidades (sejam elas habilidades inatas ou treinadas), e esse prazer cresce na medida em que cresce a capacidade posta em prática, ou a sua complexidade. A ideia intuitiva aqui é a de que os seres humanos têm mais prazer em alguma atividade na medida em que se tornam mais competentes em sua execução, e, de duas atividades que desempenham igualmente bem, preferem aquela que exige uma maior *capacidade para discriminações intrincadas e sutis*. (...) Não precisamos explicar aqui por que o princípio aristotélico é verdadeiro. Podemos presumir que atividades mais complexas são mais prazerosas porque satisfazem o desejo de experiências novas e variadas, e ensejam feitos engenhosos e inventivos.¹⁶

Ora, se atividades “intrincadas e sutis” são as que podem ser promovidas “de um modo permitido pela justiça”, já não estamos saindo do terreno da concepção “normativa e política” de pessoa e entrando no terreno do que deveria ou não ser considerado moralmente válido? Imaginando um mundo (não muito distante do nosso, eu diria) onde reinasse um tipo de “polícia moral”, Ruwen Ogien se pergunta se não seria totalmente legítimo declarar como “imoral” o fato de passar o dia inteiro deitado na frente da televisão “se empanturrando de bolacha de chocolate” ou então, tendo um talento de Mozart, desperdiçando-o jogando videogame, ao invés de praticar piano?¹⁷ Faz sentido uma teoria “normativa e política” da pessoa defender, por exemplo, que ler o filósofo John Rawls tem mais valor (ou “lugar proeminente em nossos planos racionais”) do que passar a tarde inteira jogando videogame e se entupindo de bolachas de chocolate? É essa a tarefa de uma teoria política: estabelecer gradações morais?

Várias considerações ainda poderiam ser feitas sobre esse Capítulo VII (“A virtude como racionalidade”) e sobre as próprias alterações que Rawls fez em sua teoria na direção da adequação de sua concepção de “justiça como equidade” a um contexto pluralista de um

¹⁵ Planos de vida que têm por objetivo, por exemplo, cometer crimes, precisam ser desestimulados.

¹⁶ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, p. 471-2, grifos meu.

¹⁷ OGIEN, R. *L'éthique aujourd'hui*, pp. 11: “il serait parfaitement légitime de vous déclarer “immoral” parce que vous passez vos journées vautré sur un canapé à vous gaver de biscuits au chocolat en regardant la télévision.”

“liberalismo político”¹⁸ no qual é preciso destacar que a ideia de justiça exposta é uma “concepção política” e não “abrangente” (moral, religiosa ou de qualquer outro tipo). Mas passarei agora à terceira parte desta exposição, tentando mostrar que a contradição apontada por Ruwen Ogien na argumentação rawlsiana (e na de grande parte de outros autores liberais) faz parte não só da história atual da ética enquanto disputa entre *maximalismo* e *minimalismo*, mas do próprio contexto histórico no qual ocorre o declínio das éticas rigorosas, austeras e categóricas e emergem com força total os ideais de liberdade e igualdade.

III

Como mostra Alain Renaut,¹⁹ após a descrença generalizada na fracassada utopia comunista, principalmente com o fim da URSS em 1991, tornou-se ainda mais importante revisar análises de cunho marxista, que restringem a interpretação da modernidade à luta de classes e a relações de trabalho, e procurar entender quais valores estão em jogo na modernidade e, conseqüentemente, nas atuais democracias liberais. Movimento iniciado na França por Raymond Aron,²⁰ o neotocquevillismo dedica-se a essa tarefa e serve de paradigma para uma ampla gama de autores tais como Louis Dumont, François Furet, Marcel Gauchet, Gilles Lipovetsky, Pierre Rosanvallon e Alain Ehrenberg.²¹ Contra a leitura limitadora da história da modernidade a partir do desenvolvimento do modo de produção capitalista, esses autores retomam os conceitos tocquevillianos de “igualdade *versus* hierarquia” e “liberdade *versus* tradição” para descrever a dinâmica moderna da emancipação dos indivíduos do fardo das tradições e das hierarquias naturais.

Longe de ser uma visão otimista e ingênua, Alexis de Tocqueville apresentou uma das mais realistas interpretações das alterações provocadas pela instauração dos regimes democráticos:

¹⁸ Essas alterações encontram-se em RAWLS, J. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

¹⁹ RENAUT, A. *O indivíduo – Reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Trad. Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

²⁰ ARON, R. *Essai sur les libertés*. Paris: Gallimard, 1965.

²¹ DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983; FURET, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978; GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985; LIPOVETSKY, Gilles. *L'Ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983; ROSANVALLON, Pierre. *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard: 1992; EHRENBURG, Alain. *Le Culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

O individualismo origina-se da democracia e ameaça desenvolver-se na medida em que as condições se tornam iguais. (...) Na medida em que as condições se tornam iguais, aumenta o número de indivíduos que, já não sendo ricos ou poderosos o bastante para exercer grande influência sobre o destino de seus semelhantes, conservaram ou adquiriram, não obstante, instrução e bens suficientes para bastar-se a si mesmos. Nada devem a ninguém; habituam-se a considerar-se sempre de forma isolada e até imaginam que seu destino esteja em suas mãos. Assim, a democracia não só leva cada homem a esquecer-se de seus antepassados, mas também lhe esconde seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; sem cessar, ela o traz de volta para si mesmo, ameaçando enclausurá-lo inteiramente na solidão de seu próprio coração.²²

Libertação das amarras da tradição, mas também perda da unidade social que antes era estabelecida por princípios superiores (religiosos, comunitários, tradicionais). Libertação das amarras da hierarquia, mas também desaparecimento das relações de vinculação pessoal e consequente atomização social. É nesse contexto, portanto, que se localiza o atual paradoxo entre a ética indolor do individualismo democrático e o desejo filosófico de elaborar teorias maximalistas do bem viver e da moralidade.

Se poucas vezes se viu tanta referência à “ética” e a ações moralmente boas (bioética, discussões sobre eutanásia, programas de caridade na televisão, ações humanitárias, ecologia, criação de códigos de ética para empresas, partidos políticos e mídia, cruzadas contra o fumo etc.), é preciso reconhecer, como faz Gilles Lipovetsky,²³ que a era do dever rigoroso, religioso e categórico acabou e, no seu lugar, instaurou-se uma cultura de ampla defesa do bem-estar que eleva ao grau máximo as exigências dos diretos individuais e da autonomia. Objeto de reivindicação história de diversas categorias, certos direitos, como à igualdade racial e à igualdade de gênero, foram formalizados de forma ampla somente há poucas décadas. Atualmente, por exemplo, assiste-se à luta pela igualdade em relação à opção sexual (direito a casamento civil e a adotar crianças, entre outros, para casais gays).

Como conciliar, portanto, essa cultura individualista, que não aceita mais a retórica do dever austero, com as reivindicações para se que conclua, ao menos formalmente, a incorporação dos mais diversos direitos individuais? Para Lipovetsky,²⁴ essa “efervescência ética” atual é o resultado do próprio percurso histórico que, iniciado na década de 1960, colocou o indivíduo no centro da sociedade principalmente a partir dos anos 1980. Somos nós, cidadãos individualistas, que, paradoxalmente, frente ao vazio que nos restou quando

²² TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1981, II, 2, pp. 125 e 127, citado por RENAULT, Alain. *O indivíduo*, p. 31-2.

²³ LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir — l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

²⁴ LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir*, p. 12.

nostros ideais de autonomia cada vez mais se efetivam, agora elegemos como valores a serem seguidos a retidão, a solidariedade e a responsabilidade. Mas o paradoxo continua presente:

Não é a lassidão e a espiral diabólica de direitos subjetivos que avança, mas o movimento paralelo de duas formas antitéticas de se relacionar com os valores, dois modos contraditórios de regular o estado social individualista (...). De um lado, uma lógica flexível e dialogada, liberal e pragmática que se vincula à construção gradual de limites, define limiares, integra critérios múltiplos, institui anulações e exceções. De outro, dispositivos maniqueístas, lógicas estritamente binárias, argumentações mais doutrinárias do que realistas, mais preocupadas com um rigorismo ostentatório do que com o progresso humano, mais preocupadas com a repressão do que com a prevenção. (...) A aparência [visage] do futuro será em parte a imagem dessa luta que ocorre entre essas duas lógicas antagônicas; uma se distanciando das soluções finais, levando em conta a complexidade tanto do social quanto das situações individuais, inventando dispositivos plurais, experimentais, personalizados; e a outra se afastando das realidades sociais e individuais em nome de um novo dogmatismo ético e jurídico.²⁵

Como é possível, portanto, escapar desse dogmatismo ético e jurídico na filosofia política? Faz sentido ainda tentar elaborar teorias morais maximalistas? Elas serão eficazes nesse contexto democrático e liberal de total pluralismo de concepções do bem? Por outro lado, podemos nos abster totalmente dessa atividade teórica? Situados no atual momento de transição (social, ética, política e filosófica), o que nos resta é tentar encarar os desafios dessa fase de realização dos ideais modernos de liberdade e igualdade e aproveitar o que isso nos proporciona de melhor, como, por exemplo, o poder de assumir as rédeas da fiscalização democrática.

Bibliografia

- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983.
- EHRENBERG, Alain. *Le Culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- FURET, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- LIPOVETSKY, Gilles. *L'Ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.
- _____. *Le crépuscule du devoir — l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.
- OGIEN, Ruwen. *L'éthique aujourd'hui – Maximalistes et minimalistes*. Paris: Éditions Gallimard, 2007.
- _____. *La panique morale*. Paris: Grasset, 2004.
- _____. *Penser la pornographie*. Paris: PUF, 2003.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade – Uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

²⁵ LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir*, p. 18.

RENAUT, Alain. *O indivíduo* – Reflexão acerca da filosofia do sujeito. Trad. Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

ROSANVALLON, Pierre. *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard: 1992

- TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1981.

Recebido em junho de 2010

Aprovado em julho de 2010